https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-153-4

ISSN (Print) 3080-1281
ISSN (Online) 3080-6895

Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies

2025, No4 (153)

Published since 1995,
accepts articles in English, Kazakh, and Russian,
issued 4 times per year

1995 жылдан бастап шығады, мақалаларды ағылшын, қазақ және орыс тілдерінде қабылдайды, жылына 4 рет жарық көреді

Издается с 1995 года, принимает статьи на английском, казахском и русском языках, выходит 4 раза в год

Astana, 2025

Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies

Редакциялық кеңес

Бас редактор: **МЕДЕУОВА Кульшат,** философия ғылымдарының докторы, Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Астана, Қазақстан, (Мәдениеттану)

Бас редактордың орынбасары, ғылыми редактор: **АБДИНА Айнур,** философия ғылымдарының докторы, Astana IT University, Астана, Қазақстан, (Философия)

Бас редактордың орынбасары, ғылыми редактор: **КАЛИЕВ Каскырбек,** PhD., Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Астана, Қазақстан, (Дінтану)

Редакция алқасы

АЛИ Айтен (Мармара Университеті, Түркия)
АТАНОВА Снежана (Назарбаев университеті, Қазақстан)
БЕКУС Нелли (Эксетер университеті, Ұлыбритания)
БИСЕНОВА Алима (Назарбаев университеті, Қазақстан)
ГАБОВИЧ Михаил (Иоганн Гутенберг университеті, Германия)
ГОЛУБЕВ Алексей (Хьюстон университеті, АҚШ)
ДИДИКИН Антон (Мақсұт Нарикбаев университеті, Қазақстан)
ДОСАЙ Кенжетай (Ахмет Ясауи университеті, Қазақстан)
ИВАЩЕНКО Яна (Ф.М. Достоевский Ресей христиан гуманитарлық академиясы, Ресей)
КУДАЙБЕРГЕН Диана (Лондон университеттік колледжі, Ұлыбритания)
МУМИНОВ Аширбек (Ислам тарихы, өнері және мәдениетін зерттеу орталығы – IRCICA, Түркия)
НАУРЫЗБАЙ Зира («Отукен» сайтының редакторы, Қазақстан)
ПУЖОЛЬ Катрин (Шығыстағы ұлттық тілдер және өркениеттер институты, Франция)
РАЧИУС Эгдунас (Витаутас Магнус университеті, Литва)
САНДЫБАЕВА Улболсын (Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ, Қазақстан)
ФОВЕ Адриан (Париж-Саклау университеті, Франция)
ШАҒЫРБАЙ Алмасбек (Философия, саясаттану және дінтану институты, Қазақстан)
ШАПОВАЛ Юлия (Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ, Қазақстан)
ШАХНОВИЧ Марианна (Санкт-Петербург мемлекеттік университеті, Ресей)
ШЕНАЙ Бюлент (Улыдаг Университеті, Түркия)
ШМОЛДЕР Йеско (Гумбольдт университеті, Германия)
ЯРЛЫКАПОВ Ахмет (Ресейдің Еуро-Азиялық зерттеулер орталығы, Ресей)

Журнал – «Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің Хабаршысы, Тарихи ғылымдар. Философия. Дінтану сериясы» басылымының құқықтық мұрагері(1995 жылдан бастап шығарылып келеді).
Бұқаралық ақпарат құралдарын тіркеу туралы куәлік: № KZ00VPY00113325 Астана 25.02.2025 ж.
Журналдың тақырыптық бағыттары: Журнал әлеуметтік-гуманитарлық ғылымдар: философия, дінтану, мәдениеттану саласындағы теориялық және қолданбалы зерттеулердің нәтижелерін жариялайды.
Жиілігі: жылына 4 рет.
Тілдер: қазақ, ағылшын, орыс
Құрылтайшысы және баспагер: «Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті», Астана, Қазақстан
Редакцияның мекенжайы: 010000 Қазақстан, Астана қ., Сәтпаев көшесі, 2

© Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті

Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies

Редакционный Совет

Главный редактор: **МЕДЕУОВА Кульшат,** доктор философских наук, Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева, Астана, Казахстан, (Культурология)

Заместитель главного редактора, научный редактор: **АБДИНА Айнур,** доктор философских наук, Astana IT University, Астана, Казахстан, (Философия)

Заместитель главного редактора, научный редактор: **КАЛИЕВ Каскырбек,** PhD, Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева, Астана, Казахстан, (Религиоведение)

Редакционная коллегия

АЛИ Айтен (Университет Мармара, Турция)

АТАНОВА Снежана (Назарбаев Университет, Казахстан)

БЕКУС Нелли (Университет Эксетера, Великобритания)

БИСЕНОВА Алима (Назарбаев Университет, Казахстан)

ГАБОВИЧ Михаил (Университет имени Иоганна Гутенберга, Германия)

ГОЛУБЕВ Алексей (Университет Хьюстона, США)

ДИДИКИН Антон (Университет Максута Нарикбаева, Казахстан)

ДОСАЙ Кенжетай (Университет имени Ахмета Яссави, Казахстан)

ИВАЩЕНКО Яна (Русская христианская гуманитарная академия им. Ф.М. Достоевского, Россия)

КУДАЙБЕРГЕН Диана (Университетский колледж Лондона, Великобритания)

МУМИНОВ Аширбек (Центр изучения исламской истории, искусства и культуры – IRCICA, Турция)

НАУРЫЗБАЙ Зира (редактор сайта «Отукент», Казахстан)

ПУЖОЛЬ Катрин (Институт национальных языков и цивилизаций Востока, Франция)

РАЧИУС Эгдунас (Университет Витаутаса Великого, Литва)

САНДЫБАЕВА Улболсын (ЕНУ им. Л.Н. Гумилева, Казахстан)

ФАВЕ Адриан (Университет Париж-Сакло, Франция)

ШАГЫРБАЙ Алмасбек (Институт философии, политологии и религиоведения, Казахстан)

ШАПОВАЛ Юлия (ЕНУ им. Л.Н. Гумилева, Казахстан)

ШАХНОВИЧ Марианна (Санкт-Петербургский государственный университет, Россия)

ШЕНАЙ Бюлент (Университет Улыдаг, Турция)

ШМОЛЬДЕР Йеско (Университет имени Гумбольдта, Германия)

ЯРЛЫКАПОВ Ахмет (Российский центр евразийских исследований, Россия)

Журнал является правопреемником Вестника Евразийского Национального университета им. Л. Гумилева. Серия: Исторические науки. Философия. Религиоведение (издававшегося с 1995 года).
Свидетельство о регистрации средства массовой информации: № KZ00VPY00113325 г.Астана от 25.02.2025
Тематическая направленность: Журнал публикует результаты теоретических и прикладных исследований в области социальных и гуманитарных наук: философия, религиоведение, культурология.
Периодичность: 4 раза в год
Языки: казахский, английский, русский
Учредитель и издатель: НАО «Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева», Астана, Казахстан
Адрес редакции: 010000 Казахстан, г. Астана, ул. Сатпаева, 2

© L.N. Gumilyov Eurasian National University

Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies

Editorial Review Board

Editor-in-Chief: **MEDEUOVA Kulshat,** Doctor of Philosophical Sciences, L.N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Kazakhstan, (Cultural studies)

Deputy Editor-in-Chief, Scientific Editor: **ABDINA Ainur,** Doctor of Philosophical Sciences, Astana IT University, Astana, Kazakhstan, (Philosophy)

Deputy Editor-in-Chief, Scientific Editor: **KALIYEV Kaskyrbek,** PhD, L.N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Kazakhstan, (Religious studies)

Editorial Board

ALI Ayten (Marmara University, Türkiye)

ATANOVA Snezhana (Nazarbayev University, Kazakhstan)

BEKUS Nelly (University of Exeter, UK)

BISSENOVA Alima (Nazarbayev University, Kazakhstan)

GOLUBEV Alexey (University of Houston, USA)

GABOWITSCH Mischa (Johannes Gutenberg University, Germany)

DIDIKIN Anton (Maqsut Narikbayev University, Kazakhstan)

DOSAI Kenzhetay (Ahmet Yasawi University, Kazakhstan)

IVASHCHENKO Yana (F.M. Dostoevsky Russian Christian Humanitarian Academy, Russia)

KUDAIBERGENOVA Diana (University College London, UK)

MUMINOV Ashirbek (Center for the Study of Islamic History, Art and Culture – IRCICA, Türkiye)

NAURYZBAY Zira (Otukent website editor, Kazakhstan)

POUJOL Catherine (Institute of National Languages and Civilizations of the East, France)

RAČIUS Egdūnas (Vytautas Magnus University, Lithuania)

SANDYBAEVA Ulbolsyn (L.N. Gumilyov Eurasian National University, Kazakhstan)

FAUVE Adrien (University of Paris-Saclau, France)

SHAGIRBAYEV Almasbek (Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies, Kazakhstan)

SHAPOVAL Yuliya (L.N. Gumilyov Eurasian National University, Kazakhstan)

SHAKHNOVICH Marianna (Saint Petersburg State University, Russia**)**

ŞENAY Bülent (Ulydag University, Türkiye)

SCHMOLLER Jesko (Humboldt University, Germany)

YARLYKAPOV Akhmet (Russian Center for Eurasian Studies, Russia)

The journal is the successor of the Bulletin of L.N. Gumilyov Eurasian National University. Series: Historical Sciences. Philosophy. Religious Studies (published since 1995).
Certificate of registration of mass media: No. KZ00VPY00113325 Astana dated 02/25/2025
Thematic focus: The journal publishes the results of theoretical and applied research in the fields of humanities and social sciences, including philosophy, religious studies, and cultural studies.
Frequency: 4 times a year
Languages: Kazakh, English, Russian
Founder and publisher: NJSC «L.N. Gumilyov Eurasian National University», Astana, Kazakhstan
Editorial office address: 010000 Kazakhstan, Astana, Satpayev str., 2

©L.N. Gumilyov Eurasian National University

Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies

2025, No4 (153)

МАЗМҰНЫ/ CONTENT/ СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ – PHILOSOPHY – ФИЛОСОФИЯ

Гүлдана Ахметова
Қазақстандағы PhD бағдарламасының философиясы .....
Guldana Akhmetova
The philosophy behind a PhD program in Kazakhstan .....
Гулдана Ахметова
Философия программы докторантуры в Казахстане..... 7

Гүлжиһан Нұрышева, Әсия Аққұлиева
Сананың трансформациясы және цифрландыру жағдайындағы қоғамдық ұстанымдардың өзгеруі
Gulzhikhan Nurysheva, Assiya Akkuliyeva
Transformation of consciousness and change of public positions in the context of digitalization
Гульжихан Нурышева, Асия Аккулиева
Трансформация сознания и изменение общественных позиций в условиях цифровизации 22

Жомарт Медеуов
*М*емлекеттік басқарудағы институционалдық жады және сыни рационализм*.....*
Zhomart Medeuov
Institutional memory and critical rationalism in public administration .....
Жомарт Медеуов
Институциональная память и критический рационализм в государственном управлении 44

Гульбарам Кульжанова, Екатерина Прилукова
Білім қоғамының трансформациялық жағдайындағы адам субъектілігі: пассивті тұтынушыдан белсенді жасампазға дейін.....
Gulbaram Kulzhanova, Ekaterina Prilukova
Human subjectivity in the transformational context of the knowledge society: from passive consumer to active creator .....
Гульбарам Кульжанова, Екатерина Прилукова
Субъектность человека в трансформационных условиях общества знания: от пассивного потребителя к активному созидателю..... 60

Анар Курмангалиева
Маска философиясы: адам болмысының сахналық кеңістігі .....
Anar Kurmangaliyeva
Philosophical analysis of the mask: the stage space of human existence .....
Анар Курмангалиева
Философский анализ маски: сценическое пространство экзистенции человека..... 77

ДІНТАНУ – RELIGIOUS STUDIES – РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Дидар Мамырбаев, Қалмахан Ержан, Жанболат Тологон, Асан Сүлейменов
Баптизмнің қалыптасуы: Джон Смит мұрасы және қазіргі діни контекст .....
Didar Mamyrbayev, Kalmakhan Yerzhan, Zhanbolat Tologon, Asan Suleimenov
The formation of baptism: the legacy of John Smyth and the contemporary religious context *..*
Дидар Мамырбаев, Қалмахан Ержан, Жанболат Тологон, Асан Сүлейменов
Формирование баптизма: наследие Джона Смита и современный религиозный контекст 91

Бауржан Курбанов, Бактыбай Бейсенбаев, Нурлан Кайрбеков
«Мәһди» концепциясының исламдық сенім жүйесіндегі орны мен интерпретациясы .....
Baurzhan Kurbanov, Baktybay Beisenbayev, Nurlan Kairbekov
The concept of Mahdi in islamic theology: historical and doctrinal interpretations .....
Бауржан Курбанов, Бактыбай Бейсенбаев, Нурлан Кайрбеков
Концепция «Махди» в исламской системе вероучения: историко-богословский анализ 105

Нұргүл Кабылбаева, Калимаш Бегалинова
Ислам уағызшыларының әлеуметтік желі арқылы жастарға ықпалы.....
Nurgul Kabylbayeva, Kalimash Begalinova
The Influence of Islam Preachers on Youth Through Social Media .....
Нургуль Кабылбаева, Калимаш Бегалинова
Влияние исламских проповедников на молодежь через социальные сети..... 123

Мединe Арслан, Йылмаз Ары
Анадолыдағы шаманизм қалдықтары: мәдени сабақтастықты талдау .....
Medine Arslan, Yılmaz Arı
Shamanıstıc Survıvals in Anatolıa: an Analysıs of Cultural Contınuıty .....
Мединe Арслан, Йылмаз Ары
Шаманистические реликты в Анатолии: анализ культурной непрерывности..... 136

Қасым Қасабеков
Қазақстан Республикасындағы қайырымдылық қорлары қызметінің шариғи және құқықтық негіздері: салыстырмалы талдау.....
Qassym Qassabekov
Sharia and legal frameworks of charitable activities in the Republic of Kazakhstan: a comparative analysis
Касым Касабеков
Шариатские и правовые основы благотворительной деятельности в Республике Казахстан: сравнительный анализ..... 153

МӘДЕНИЕТТАНУ – CULTURAL STUDIES – КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Раушан Жұманиязова
Күл, домбыра және сөз: жоғалып бара жатқан дәстүрдің шежіресі ретіндегі роман.....
Raushan Jumaniyazova
Ash, dombra, and the word: the novel as a chronicle of a fading tradition .....
Раушан Джуманиязова
Пепел, домбра и слово: роман как хроника исчезающей традиции..... 173

Еламан Мұзаппар
Қазақстандағы Халлю фәндомдары: зерттеулерден нені аңғаруға болады .....
Yelaman Muzappar
Hallyu fandoms in Kazakhstan: what the research tells us.....
Еламан Музаппар
Фэндомы Халлю в Казахстане: что показывают исследования..... 199

Бибігүл Захай
Бейнелеу өнері: xx ғасырдың соңы XXI ғасырдың басындағы Қазақстан мен Монғолия
Bibigul Zakhay
Fine arts: Kazakhstan and Mongolia at the end of the 20th and beginning of the 21st centuries
Бибігүл Захай
Изобразительное искусство: Казахстан и Монголия в конце XX – начале XXI века..... 220

НАУЧНЫЙ БЛОКНОТ – SCIENTIFIC NOTEBOOK – ҒЫЛЫМИ ДӘПТЕР

Жабайхан Мұбаракұлы Әбділдин рухына бағышталған естелік.....
In memory of Zhabaykhan Mubarakovich Abdildin.....
Памяти Жабайхан Мубараковича Абдильдина..... 234

Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies
ISSN: 3080-1281. eISSN: 3080-6895.

ФИЛОСОФИЯ – PHILOSOPHY – ФИЛОСОФИЯ

Scientific article
IRSTI 02.41.31

https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-153-4-7-21

THE PHYLOSOPHY BEHIND A PHD PROGRAM IN KAZAKHSTAN

Guldana AKHMETOVA✉

Researcher, PhD, College of Education and Human Development, University of Minnesota, Minneapolis, USA

✉ *gakhmeto@umn.edu; g.y.akhmetova@gmail.com*

Abstract. The Kazakhstani education system has gradually shifted to the three-tiered European system after joining the European Higher Education Area in 2010. This transition to the new directions of training for specialists triggered doubts and concerns among Kazakhstani scholars. Hence, this study aims to examine the educational philosophy underlying PhD programs based on the experience of PhD candidates at one Kazakhstani University.

This study employed the exploratory sequential design, and PhD candidates from the 2021-2022 and 2022-2023 cohorts in one Kazakhstani University took part in the study. In total, 29 respondents out of 40 completed a survey at the end of the course, and three PhD candidates agreed to participate in an in-depth individual interview. The open-ended questions of the survey and three interview responses were analyzed through the constructivist grounded theory analysis.

Research results indicate that, according to the normative rules, PhD candidates are required to publish articles in order to receive permission to defend their thesis. Individual interviewers stated that money is either collected in advance or requested from a project fund in order to get published in Q1-Q4 journals. As a matter of fact, 68% of respondents confirmed the feasibility of their being published within three years, whereas 21% highlighted their preference for writing their thesis and further expanding their knowledge. Thereby, the philosophy of educating PhD candidates leads to the mantra "publish or perish" rather than nurturing young researchers.

Keywords: academic writing; one Kazakhstani university; PhD candidates; publishing articles; philosophy of education; PhD programs; transition to three-tiered system

For citation:

Akhmetova G. The philosophy behind a PhD program in Kazakhstan // Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies. – 2025. – Vol. 153. – No. 4. – P. 7-21. https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-153-4-7-21

© Guldana AKHMETOVA, 2025

ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ PHD БАҒДАРЛАМАСЫНЫҢ ФИЛОСОФИЯСЫ

Гүлдана АХМЕТОВА

Ғылыми қызметкер, Білім және адам дамуы колледжі, Миннесота университеті, Миннеаполис, АҚШ

ФИЛОСОФИЯ ПРОГРАММЫ ДОКТОРАНТУРЫ В КАЗАХСТАНЕ

Гулдана АХМЕТОВА

Научный сотрудник, Колледж образования и развития человеческого потенциала, Университет Миннесоты, Миннеаполис, США

Аңдатпа. Қазақстандық білім беру жүйесі 2010 жылы Еуропалық жоғары білім кеңістігіне қосылғаннан кейін бірте-бірте үш деңгейлі еуропалық жүйеге көшті. Мамандарды даярлаудың жаңа бағыттарына көшу қазақстандық ғалымдар арасында күмән мен алаңдаушылық тудырды. Демек, бұл зерттеу бір қазақстандық университетінде докторанттардың тәжірибесіне негізделген PhD бағдарламаларының негізінде жатқан білім беру философиясын зерттеуге бағытталған.

Бұл жұмыста ретті зерттеу дизайны қолданылды және зерттеуге бір қазақстандық университеттің 2021-2022 және 2022-2023 жылдар аралығындағы докторанттары қатысты. Барлығы 40 респонденттің 29-ы курс соңында сауалнаманы толтырды, ал үш PhD кандидаты тереңдетілген жеке сұхбатқа қатысуға келісті. Сауалнаманың ашық сұрақтары мен үш сұхбат жауаптары конструктивистік теориялық талдау арқылы қарастырылды.

Зерттеу нәтижелері көрсеткендей, нормативтік ережелерге сәйкес PhD кандидаттары диссертациясын қорғауға рұқсат алу үшін мақалалар жариялауға міндетті. Жеке сұхбат берушілер қаражаттың алдын ала жиналатынын немесе Q1-Q4 журналдарында жариялау үшін жоба қорынан сұралатынын атап өтті. Шын мәнінде, респонденттердің 68%-ы үш жыл ішінде жариялау мүмкіндігін растады, ал 21%-ы диссертация жазуға және білімін одан әрі кеңейтуге басымдық бергенін атап өтті. Осылайша, докторанттарды оқыту философиясы жас зерттеушілерді тәрбиелеп, қолдаудың орнына керісінше, «жарияла немесе жойыл» мантрасына әкеледі.

Түйін сөздер: академиялық жазу; бір қазақстандық университет; PhD кандидаттары; мақалаларды жариялау; білім беру философиясы; PhD бағдарламалары; үш деңгейлі оқу жүйесіне көшу

Аннотация. Казахстанская система образования, после присоединения к Европейскому пространству высшего образования в 2010 году, постепенно перешла на трехуровневую европейскую систему. Этот переход к новым направлениям подготовки специалистов вызвал сомнения и опасения у казахстанских учёных. Целью данного исследования является изучение образовательной философии, лежащей в основе программ докторантуры (PhD), на примере опыта докторантов одного из казахстанских университетов.

В работе использовался исследовательский последовательный дизайн, в котором приняли участие докторанты 2021-2022 и 2022-2023 учебных годов одного из казахстанских университетов. В общей сложности 29 из 40 респондентов заполнили анкету по окончании курса, а трое докторантов согласились на участие в углубленном индивидуальном интервью. Открытые вопросы анкеты и три ответа в интервью были проанализированы с помощью конструктивистского анализа обоснованной теории.

Результаты исследования показывают, что, согласно нормативным правилам, докторанты обязаны публиковать статьи для получения разрешения на защиту диссертации. Отдельные интервьюеры отмечали, что средства либо собираются заранее, либо запрашиваются из проектного фонда для публикации в журналах Q1-Q4. Фактически, 68% респондентов подтвердили возможность публикации в течение трех лет, в то время как 21% отметили свое предпочтение написанию диссертации и дальнейшему расширению знаний. Таким образом, философия обучения докторантов сводится к мантре «публикуйся или исчезни», а не к воспитанию молодых исследователей.

Ключевые слова: академическое письмо; один казахстанский университет; докторанты; публикация статей; философия образования; программы докторантуры; переход к трехуровневой системе

Introduction

The lack of and subsequent necessity for trained and qualified specialists within Kazakhstan was noted after the collapse of the USSR. The repatriation of different ethnic representatives had resulted in a deficiency of professionals. Although universities had kept endowing work fields with young specialists, their qualifications were unfitted to the goals that the government intended to reach. While the previous education system served the planned economy of the USSR, the novice approach in reorganizing the overall national management system required young and educated trained specialists to foster the prosperity of the country.

Shifting from the post-Soviet system to the three-tiered system of the Bologna process sparked the hope to bring about these changes. The European Higher Education Area (EHEA) merged education and research in the doctoral programs to nurture research skills via an independent learning path, equipping candidates with transferable skills (EHEA, 2005; EUA, 2005). Henceforward, PhD holders were expected to possess the skills of critical and analytical thinking, being able to generate knowledge, working in a team, and communicating and cooperating with people from different ethnic groups (EUA, 2010). Thus, the idea of training PhD holders who will promote innovative changes through research has attracted Kazakhstani politicians.

Doctoral Programs in EU and POP Culture

In European universities, a doctoral program, which represented a branch of the three-tiered system was launched in 2003 (EHEA, 2003). By 2007, 82% of European universities reported the implementation of the PhD programs (Crosier, Purser and Smidt, 2007). Although the aim of the doctoral program is identical its implementation involved slightly diverse approaches based on a local context within which the universities operated (Crosier et al. 2007). Nevertheless, all approaches led to supporting and creating learning environments for doctoral candidates to become researchers. This was generated by organizing graduate and research schools, engaging PhD candidates in projects, supervisions, and academic mobility (Crosier et al. 2007; EUA, 2005; EUA, 2010). One of the obstacles that practitioners reported at the early stage was that of designing programs within the framework of restrictions within the existing legislations (Crosier et al., 2007).

Kazakhstan has adopted the idea of PhD training from Europe. In Kazakhstan, the idea of launching a doctoral program was delivered in 2004 and implemented in 2010 (Asanova, 2018; Uvaleeva, 2018). Indeed, there were many misunderstandings among practitioners about its aim and how to perform it accordingly. Regarding legislative issues, Kazakhstani universities obtained academic autonomy only in 2019 (SPED,2011). Meanwhile, all interventions were guided by the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan (MES RK). In terms of the aims of doctoral programs, Kazakhstani universities follow a major principle to train researchers, which was limited to their publishing articles based on their research results in order to defend their doctoral thesis (MES, 2011). This implies that a researcher is recognized as a researcher if they have published articles. Consequently, do educational reforms in Kazakhstan maintain fidelity to the implementation? The concept of fidelity of implementation (FOI) means to keep the core idea of change within the intervention (Carroll et al. 2007). Thereby, reforms in the graduate education system in Kazakhstan are headed towards a publish or perish policy.

The routes representing the term publish or perish (hereinafter-POP) remain unknown (Moosa, 2018). However, its core idea is that one should get published in order to sustain a position of work in academia (Moosa, 2018). This imperative to publish elicits the expression that one size does not fit all. For instance, archeologists are less interested in being compelled to publish their findings of historical artefacts (Beck et al., 2021). African scholars are concerned that their knowledge production and contribution be treated equally within a neoliberal paradigm (Vurayai & Ndofirepi, 2020; Amutuhaire, 2022).

Meanwhile, publishing per se has revealed types of "honorary" authorships such as "guest" or "gift" or "coercive" authorships that implies the unethical inclusion of authors who were viewed as being considerably higher up in Asian countries compared to North American ones (Aliukonis et al., 2020). In addition, due to policy tensions, in Uzbekistan, scholars publish their articles in junk journals (Eshchanov et al., 2021). In Kazakhstan, scholars have referred to the fact that they covered their own publication expenses (Kurambayev & Freedman, 2020). Hence, this idea of getting published destroys the harmony that was intended to achieve an equilibrium between research and education (Bello et al., 2023).

One of the major obstacles for non-native English speakers is writing papers in academic English (Vurayai & Ndofirepi, 2020). Journals of Scopus and Web of Science, with the highest percentile and quartile (Q1-Q4), accept articles written only in English. However, even though students have enrolled in universities based on their IELTS and TOEFL results, these tests are not guaranteed to predict students' further academic writing success (Singh, 2014). Indeed, they required extra training to upgrade their academic writing skills.

TO SUM UP, in Kazakhstani universities POP policy prevails as a manipulative tool. PhD candidates are expected to get published in Q1-Q3 journals before their thesis defense, and faculty members are required to publish articles to maintain their academic position for three years. An" instrumentalism" of diverse levels fits a POP culture as a consequence of POP policy (Lucka & Bekker, 2022). Hence, research and education are in disharmony as training researchers entails diverse skills and activities beyond publishing.

Kazakhstan's Context

In the early 21st century, the transition of the State Programs to a three-tiered system was set (SPED, 2011). This means that previously existing training programs (e.g., specialists, aspirantura, candidature for science degrees, doctor of science) were replaced by the degrees brought by the Bologna process parameters (Bachelor's, Master's, and PhD). The transition was launched in 2004 and completed in 2010 (Asanova, 2018; Uvaleeva, 2018). One of the issues raised by scholars was a requirement established by the Ministry of Education and Science that research results be published in advance of theses defenses. Indeed, this involved discussions and misunderstandings among practitioners and scholars (Solovyeva, 2012; Ibraev et al., 2015).

To join the 30 OECD countries, one should demonstrate achievements in the social, economic and political areas (OECD.org). The First President N. Nazarbayev believed that at the core of political, economic, and particularly social changes lies the importance of people's modes of thinking (Modernization of Public Consciousness, 2017). Hence, all efforts were expended to provide and ensure a high quality of education. At the level of PhD training per se, defining quality was a challenge. We presume that it is aligned with the university's ranking system,

which enables the identification of educational institutions where one can obtain a high level of training. There, the publications of scholars are identified as one of the indicators used for being ranked at the top (QS Top Universities). Highly cited journals publish research results in English, and only the younger generations are expected to overcome this challenge. In light of this, to contribute to this political aim, the Kazakhstani education system has restructured its paradigm regarding the training of specialists.

To enhance the quality of the PhD programs, the Ministry of Education of the Republic of Kazakhstan endorsed an order on *Rules for the Activities of Educational Organizations Implementing Educational Programs of Higher Education* (MES, 2005). Its core principle regarding the defense of these was to have several publications on a candidate's thesis topic. This requirement for PhD candidates has been changing according to the international journals' citation rate and impact-factor. At first, universities required seven publications prior to a thesis defense (MES, 2011; Shamatov and Isenova, 2016), but from 2021, there should be a maximum of four. According to the latest order endorsed March 9, 2021, №98, there are three options available for publishing. First, a PhD candidate should publish one article in an indexed journal (Q1) rated in the Scopus or the Web of Science Core Collections. Second, a PhD candidate should publish three articles in local journals plus one in a Scopus or the Web of Science Core Collections journal (Q4). Finally, a PhD candidate should publish two articles in the middle quartile Q2 and Q3 of the Scopus or the Web of Science Core Collections to obtain permission to defend their PhD thesis. Furthermore, PhD programs are designed to last for three years, and candidates are allowed to work for a limited number of hours. Meanwhile, getting published in a short period costs money; otherwise, a negotiation process that consumes a considerable time and effort could be embarked upon. In view of these facts, this study aims to explore the philosophy of education for doctoral programs based on the experiences of PhD candidates in one Kazakhstani University. Hence, the research question is what PhD students' experiences reveal about the philosophy underlying the program in one Kazakhstani university?

Methods

This study employed the exploratory sequential design (Creswell, 2012), a mixed-method design where a qualitative approach was predominant during the data collection. The design enables the exploration of PhD candidates' opinions and experiences, revealing the philosophy underlying the program. A survey with open-ended questions was used to accumulate students' opinions about their preparedness to write about their publication strategies in English, the financial aids that were available to them and the feedback they received for their manuscript drafts, and based on their responses, three in-depth interviews were conducted. The survey questions consisted of open-ended questions to avoid preconceived answers, while the interviews were conducted to explore students' in-depth experiences. In addition, during the class participatory observation was employed to enrich the understanding of the process.

Overall, out of 25, 19 students (10 female and 9 male) participated in the survey in 2021-2022, and two of them agreed to participate in the interview. In 2022-2023, out of 15, 10 (all female) respondents participated in the survey and one was interviewed. The Informed Consent Form was pasted on the front page of the Google form. Right after the confirmation, students could continue on to fill out the survey. An Informed Consent Form was sent to respondents willing to participate in the interview as well.

The academic writing course is an elective with a total of fifteen weeks allocated to three-hour face-to-face meetings. The class was designed in a format where PhD candidates were guided in the drafting of their first paper. The course consisted of five ECTS credits, each credit dedicated to developing a certain section of a manuscript. The final credit embodied the evaluation of a peer's drafted article as well as one external review from another university's faculty member. After the course, students were able to polish their work based on the peer and external reviewer feedback before submitting their work to the journal where they had been planning to do so.

The constructivist grounded theory was employed to conduct the data analysis (Sharmaz, 2012). The open-ended questions were coded and divided into themes.

The trustworthiness of the study was ensured through the triangulation of the survey, interview, and observation methods (Creswell,2012). In addition, the interview responses were sent to the participants for member checking.

The principal limitations of the study are its low number of participants and the fact that it was conducted in one university only.

Results

The survey consists of 11 open-ended questions. Such open questions are helpful in enabling researchers to discover respondents' perspectives and code them according to their given views. To respond to the survey questions, 19 responses and two interviews were received from 2021-2022 cohort, and 10 responses and one interview were collected from 2022-2023 cohort, totaling 29 (72.5%) PhD candidates out of 40. These PhD candidates' opinions and experiences were grouped into four themes: Academic Writing Skills, Publication Strategies and Support, Harmony in Work and Study, and Challenges in Peer-Evaluation.

Academic Writing Skills

The initial question was dedicated to students' language capacities regarding a language that write and speak fluently. Here, 74% (14) of respondents indicated this language to be Russian, 21% (4) Kazakh, and 5% (1) English. Observation conducted in their class revealed that most of the candidates employ diverse translation applications to understand the core idea of the articles they read. In creating a table for their literature review list, most of them copied ideas that they intend to use in their article; very few used paraphrasing skills.

Respondents of the survey from the 2022-2023 cohort had not reflected upon getting published in English yet. In addition, 40% (4) presumed that they might take English language courses, another 40% (4) were still unsure about what they would do, 10% (1) were considering obtaining financial help, and 10% (1) had decided to translate from Russian into English.

Regarding the publication stipulation, 84% (16) of respondents stated that they knew prior to admission that publication in highly cited journals was required, whereas the remaining 16% (3) were unaware of it. The individual interviews expanded our understanding of the respondents' choice to embark on doctoral studies. For example, "*I worked at X place two years and realized that I have reached my level. I had two options either to continue working at this level or to learn English, pass IELTS and go further, upper to reach a new level. I knew that it will be difficult but I wanted it" (An_Interviewee_1_Female). Another interviewee stated "My previous experience gave me confidence. I have worked for a long time researching [title a field of study] in*

projects. Since Master's programs I have accumulated data on this topic. This topic is more than my work it is my personal interest, it is my aspiration" (An_Interviewee_2_Male).

In addition, from 2021-2022 cohort, 89% (17) stated that they constantly read in English and 74% (14) had already obtained academic writing experience before their admission. It is worth mentioning that all candidates were enrolled into the program with English language test results. In other words, they all have IELTS and TOEFL test results. However, despite possessing a high degree of fluency in English, their limited learning experiences continue to be a source of their academic challenges. An interviewee pointed out the following: *"I cannot write reflections in English as you taught us in our class. I read in Russian and I think in Russian. Therefore, for me easier to translate whole article and read and write in Russian the main ideas. My adviser [name] suggested me to use this [name of the program] program for translation. It saves the meaning and you do not need to correct the text after translation" (An_Interviewee_1_Female).* Indeed, candidates refer to using translations programs, and this was obvious during the class observation. The second interviewee's experience was the following: *"I take notes in the file, usually highlight. It takes time to write while you are reading. Therefore, I use paraphrasing only within writing theoretical part of my article" (An_Interviewee_2_Male). The third interviewee's experiences involved the following: "I always write in Russian. Then I translate it, then my husband checks it for me. After I send it to a translator" (An_Interviewee_3_Female).* As it can be seen, candidates have yet to learn how to develop their own approaches to paraphrasing and working with English-medium academic texts. During the class, they were told that there is no one single and right way to write reflections from articles they have read. Therefore, their experiences were accepted and were questioned by the researcher to reveal ways that facilitate their work.

To write an article in a local journal is not as straightforward as it was before. Since 2020, all the requirements have been changed, and journals that ignore the updated norms of the Committee on Quality Control of the MS and HE RK have been excluded from the list of recognized journals. For example, one of the new requirements is that the theoretical part of an article should contain and cite at least thirty articles in English from the Scopus and the Web of Science databases. In light of this, reading through translations causes time-consuming challenges for PhD candidates.

Publication Strategies and Support

The candidates' awareness of the publication stipulation echoed their choice of publication strategy. For example, 53% (10) preferred to write four articles, three in Kazakhstani journals, as required by the Committee of Quality Control of the Ministry Science and Higher Education (CQC MS HE) and one article in a Scopus Journal quartile Q4; 15% (3) referred to publications in highly cited Scopus journals quartile Q1; and 32% (6) mentioned two articles in Scopus journal quartile Q2 and Q3. The analysis of the reasons provided by candidates points out that those who aimed high in the Q1 Scopus journals were confident in their research. The group of candidates who have chosen two articles in Scopus journals Q2 and Q3 also consider their research rich enough to publish and some were inspired to become published without a solid foundation. Finally, with respect to the strategy involving four articles, students found this way less stressful and more achievable in a given timeframe. We noted that the interview results revealed that this choice was also intertwined with the financial obstacles of the publication, for instance, *"I choose the strategy three Kazakhstani journals and one Q4 journal because of financial affordability. Q1, Q2 are expensive to publish I have had an experience with my colleagues" (An_*

*Interviewee_1_Female). I*n contrast, those who had chosen publications in international journals were less concerned about financial issues, for example, *"I choose the strategy one publication in Q1 Scopus journal. This was based on recommendation of my advisor because he/she aware the scope of my data. He/she has a great experience and publications in Q1 journals. So, he/she has enough background to guide me in getting published. If this will not work, we can resubmit to Q2 and Q3 journals" (An_Interviewee_2_Male).* Hence, those who have an advisor that promotes the manuscript experience less stress concerning financial aid and developing the manuscript due to their advisor's support or to project requirements. However, those who are not involved in a project and are relatively independent have obstacles to overcome when it comes to publishing their work.

Concerning practicalities such as finances and timelines, 68% (13) of respondents confirmed the feasibility of getting published within three years, whereas 21% (4) highlighted the importance of their writing thesis and exploring knowledge rather than focusing on publications. The remaining students skipped this question. Furthermore, 70% (7) respondents of the surveyed 2022-2023 cohort also confirmed the feasibility of getting published within three years, while 10% (1) hesitated, 10% (1) thought their chances of being published were 50/50, and 10% (1) found they had less time to get published and write a thesis simultaneously.

Regarding this issue, an interviewee stated *"I have three options to resolve publication issue in a Q4 Scopus journal. First, I do save money, even it is not considerable sum, but I do it. Second, I might ask the university to help me at least to cover 25% of the payment. Third, is to ask my research advisor to help from the collaborating university side. Ultimately, I can rely on my savings" (An_ Interviewee_1_Female). The second interviewee's response: "I am part of the research project. In this project a money was allocated to publish three articles within the project" (An_Interviewee_2_Male).* It is clear that PhD candidates are aware of the necessity of paying to get published quickly. As the respondents of the 2022-2023 cohort pointed out, 60% (6) were expecting to cover publishing expenses on their own, 20% (2) to cover expenses via a project fund, 10% (1) were seeking to publish for free, and 10% (1) found it difficult to answer this question. Hence, candidates focused on financial issues, whereas the quality of the academic experience involved in developing an article remains implicit, albeit unstated. Further, we can see from the candidates' responses that their confidence originates from their advisor's support and guidance.

Regarding the needed assistance and support, 26% (5) of respondents mentioned receiving financial aid to publish articles, 26% (5) mentioned academic editing help, and 15% (3) mentioned the shared experiences of other scholars. One interviewee confirmed, *"It would be great to receive some financial aid to publish an article in the Q4 journal" (An_Interviewee_1_Female). However, another interviewee raised the challenge: "Financial part of the article is covered on my own, in [name of the specialty] it is seldom that you can find a sponsor. If it is cost $1000 then you divide it among seven people. In case where your advisor also included you have to pay for him/her as well. It is usually on our expenses" (An_Interviewee_3_Female).* At this stage students had only drafted their first papers and they yet had not yet encountered any publication expenses. A substantial percent of respondents of the 2022-2023 cohort 40% (4), suggested shifting to a part-time working system, while 30% (3) advocated shifting to an online system, 20% (2) solely working in the research field, and 10% (1) found it difficult to address this particular issue.

Harmony in Work and Study

Three years is actually a very short time to complete a PhD program. Nevertheless, if this time is spent wisely, this experience is sufficient for students to obtain the necessary skills. The

candidates were asked how they merge work and thesis writing in one time frame. In order to work and study simultaneously, 42% (8) of respondents referred to their time management capacity. An individual interview discovered the following: *«I do work from first year, and I can manage both, writing thesis and leading my courses. Yes, it takes time to assess students' work but overall, I am capable to manage" (An_Interviewee_1_Female). Another interviewee pointed out "I rely on planning. Having an accurate plan and to follow it, is the only way to combine different types of responsibilities. I have not worked yet on my thesis. I am working towards an option to publish three articles and to present results rather than writing a thesis. I think publication is important for a researcher" (An_Interviewee_2_Male).*

Challenges in Peer-Evaluation

The evaluation process has formed part of the learning. PhD candidates were involved in providing peer-review to the drafted articles of their colleagues. One of the challenges in this section was to facilitate constructive feedback and knowing how to be critical and what to critique. Here is an interviewee's point about review: *"For me to receive critical feedback is ok, however to criticize someone's work is most challenging. I just cannot do it" (An_Interviewee_1_ Female).* The second interviewee's response is as follows: *"For me receiving feedback is a valuable experience. I perceive every new person who I have not met before as a teacher. And any opinion even if it is far from a reality for me always interesting to listen. That is why I perceive any critic regardless its positive or negative character as a way to grow. Regarding to provide critical feedback was also interesting, to dig in the theme of my peer with employing my own skills. If those my suggestions will be helpful for them, I will be only happy and hope no one take it personally" (An_Interviewee_2_Male).* The third interviewee hesitated: *"Criticizing the work of your colleague I find not fair. As we say in Kazakh 'qarga qarganyn kozin shuqymaidy' [a raven does not peck a raven's eye]. So, I would rather point strong points" (An_Interviewee_3_Female).* Hence, from these responses, we can see that all candidates employ a sensitive approach to critiquing their peers *"I just cannot do it"* and *"hope no one take it personally."* This signals previous ways of thinking where idea of critique another's work was blurred and was often conceived as a rejection rather than a technique for constructing a common understanding. Being able to provide constructive feedback is also a significant and requisite skills of future researchers. Instead of focusing on acquiring that capability, PhD candidates are mainly concerned about getting published, searching ways and strategies to obtain the permission to defend their thesis. Who is responsible for incorporating this standard into the philosophy of PhD programs?

Discussion

In this study, students have expressed their ideas about the feasibility of having their research results published within three years, an endeavor that requires academic writing skills. As this survey was undertaken during the participants' Academic Writing course, they were provided tips on how to get published in a local journal. Moreover, they practiced drafting their first article during the course.

This study confirms Manjet's (2020) findings that students face challenges in writing in academic English and reading academic texts. PhD candidates basically wrote their articles in Russian, stating that it is easier to translate them into English once they have been structured and completed. In addition, in this study, students mentioned that they read in English at most two times a week, thus correlating with Manjet's (2020) finding, where slower readers were

identified as those with poor background learning. Meanwhile, PhD candidates do possess depth of knowledge; however, they read articles through translation programs. They also highlight ideas and paraphrase textual material during the writing process.

Administering courses in English within a non-English speaking environment entails challenges. This implies the intricacies of providing courses in English, whereby a local language could predominate in the classroom environment (Al Fadda, 2012). Although in this study, the course was led through a combination of English and Russian, as the literature used in the Academic Writing course was in English. Moreover, this study required students to publish in international journals despite the fact that most of their courses were conducted in Russian. Yet, in order to start thinking in English, students should read and speak in English as this would facilitate the formation of ideas directly in the English language without the need for translation. Observation of class meetings showed that students use translator programs to understand the core content of the articles necessary for the literature review section. An interviewee admitted to translating entire articles before proceeding to reading them and subsequently writing their reflection. This concurs with the findings of studies conducted by Seitzhanova et al. (2015) and Kirkpatrick (2014) where students also relied on translators.

Research by Puspitasari et al. (2020) and Myrzakulova (2019) found that receiving feedback causes tension in students due to the anxiety engendered from obtaining negative comments therein. This study also confirms the tension experienced while providing feedback; however, this was related to critiquing the work of their peer rather than being on the receiving of such feedback. PhD candidates had nonetheless been informed in advance about the criteria of providing and receiving feedback. The observation of the evaluation process of each other's work showed the positive and constructive work of the candidates. Overall, the attitude of PhD candidates towards critiquing their peers' writing point to a lack of experience in conceiving the point of such feedback.

Before admission to the PhD program, candidates were required to pass IELTS or TOEFL language tests. In this respect, this study echoes findings of research conducted by Singh (2014, 2015), where students with high IELTS test results face challenges in academic writing due to their learning background. In this study all PhD candidates possess the required IELTS test results; nevertheless, only a few have decided to write articles purely in English and most of them rely on the translation of their articles into English.

Last but not least, regarding PhD candidates' loyalty towards the implementation concept, this study shows that they do try to fulfil the requirements of the doctoral program (Caroll et al. 2007). However, they face challenges in merging the dual tasks of conducting research and publishing its results. On the one hand, they pushed getting published, and on the other hand, they depend on their research results and their project funds. As in the myths of Sisyphus, they need to attempt to accomplish these two requirements and undergo an evaluation of their performance every three years after their graduation, as publishing a certain number of articles is a university requirement.

Conclusion

To conclude, PhD candidates entered the program with the awareness of the stipulation whereby they must get published in either local or international journals before their thesis defense. Their reasons for choosing the specific publication strategies available to them indicate

that most of them rely on their research to do so. However, conducting research and sharing the ensuing results through written communication is quite different. The students were provided with tips to help them get published in local journals, which gave them the confidence to choose the strategy of publishing four articles, out of which three should appear in local journals. Although PhD candidates believe that they will get published before their thesis defense, they still depend on their research and need to consider how it will be funded and conducted. In addition, they need assistance in editing their text, which has been translated from Russian into English. Hence, the paradox of PhD training is navigating the dual paths of getting published before the thesis defense and handling obstacles encountered while conducting research.

The study findings are limited to the data of one university's PhD candidates only. Further studies could be conducted among other medical and non-medical universities in Kazakhstan to better generalize the experience of PhD candidates. This would also show the philosophy of doctoral programs in the Kazakhstani educational context.

Table 1. Reasons Behind Selected Publication Strategy_2022

	Publishing Strategies	Reasons
15% (3)	Q1	I have original investigation, I hope that I can make good article, which will publish in q1 journal
		I believe that the level of my research is in corresponds to the publications in recent most well-known journals
		I know what I want and how to do it
32% (6)	Q2 and Q3	I think over this question now
		Because of an objective of my thesis and quantity of possible topics for publications
		Experience in writing article
		I want it
		Question is inappropriate
		I and my supervisor prefer this strategy, because it is reliably
53%(10)	Q4 and 3KZ (required by the CQCMES)	It seems to be an easiest way
		I dont know
		It's more comfortable to me
		I chose this strategy due to availability, but in the course of work it may change
		Because it is more achievable than to write the article in Q1
		according to our requirements
		I am beginner at writing articles, that's why I prefer this way. I think it's easier to be published in KZ journals.
		Easier way
		It is more possible
		High price of publishing

Table 2. Reasons Behind Selected Publication Strategy_2023

	Publishing Strategies	Reasons
7 (70%)	3(KZ)+1 (Q4)	1)Easier 2)I chose this strategy due to the long passage of reviews in Q3 and Q4 journals, although I will still try 1 (Q2)+ 1 (Q3) 3)Because it takes less time 4)because i think that its harder to get published in Scopus 5)To make it easier to pay 6) Because we already published articles in KZ journals, now we are working on Scopus journal article 7)We have already published three articles in KZ journals and the final article planning to submit to a Scopus journal
3 (30%)	1(Q2)+1(Q3)	1) Because I think it will be more accessible to me 2) Because it interesting and short way 3) I find it difficult to answer

Table 3. PhD candidates' reflections on gained skills

Yes. Absolutely. I learned about scientific bases and how to work in them correctly, how to write scientific articles correctly (Student_2_Survey_2023)
For me personally, this subject became one of the most important subjects in the first year of doctoral studies, because I learned a lot of new things, and I have how to work correctly on various platforms with articles, how to properly conduct a critical analysis of articles, and most importantly, writing a scientific article according to the requirements of highly rated journals (Student_3_Survey_2023)
there was a lot of new things for me, because each part of the article was studied in details and there was an opportunity to sort out errors in each part of the article..it was very useful for me.. (Student_6_Survey_2023)
Yes, the design of the article, where you can publish in and then (Student_7_Survey_2023)
Yes. While studying the "Academic Writing" course, we learned to analyze scientific articles and search for articles on rating sites (Student_8_Survey_2023)
While studying the academic writing course, I received new information that I will need when writing a dissertation or article. For example, how to write a plan for writing an article, reflection on articles, how to choose journals for publishing an article, how to work with bibliography (Student_9_Survey_2023)

Conflict of interests

The author declares no relevant conflict of interests

References

Aliukonis, V., Poškute, M., and Gefenas, E. (2020). Perish or Publish Dilemma: Challenges to Responsible Authorship. Medicina, 56 (126), 1-10. https://Doi:10.3390/medicina56030123. [in English]

Al Fadda, H. (2012). Difficulties in academic writing: From the perspective of King Saud University postgraduate students. English Language Teacher, 5(3), 123-130. https://doi.org/10.5539/elt.v5n3p123. [in English]

Amutuhaire, T. (2022). The Reality of the 'Publish or Perish' Concept, Perspectives from the Global South. Publishing Research Quarterly,38,281–294. https://doi.org/10.1007/s12109-022-09879-0. [in English]

Asanova, D. (2018). Analysis of the PhD Program Development in Kazakhstan. Al - Farabi Kazakh National University Khabarshy= Journal of Actual Problems of Jurisprudence, 2(86), 132-136. https://pps.kaznu.kz/ru/Main/FileShow2/136989/113/446/511/Қалымбек%20Бақытжан/2020/1#page=132. [in English]

Bello, S.A., Azubuike, F. Ch., Akande, O. A. (2023). Reputation disparity in teaching and research productivity and rewards in the context of consequences of institutionalization of Publish or Perish culture in academia. Higher Education Quarterly, 1-11. https://DOI:10.1111/hequ.12417. [in English]

Carroll, Ch., Patterson, M., Wood, S., Booth, A., Rick, J. and Balani, Sh. (2007). A conceptual framework for implementation fidelity. Implementation Science, 2 (40), 1-9. https://doi:10.1186/1748-5908-2-40. [in English]

Charmaz, K. (2009). Shifting the Grounds: Constructivist Grounded Theory Methods. In J.M. Morse, P.N. Stern, J. Corbin, B. Bowers, K. Charmaz & A.E. Clarke (Eds.) Developing Grounded Theory (pp.127-193). Left Coast Press. [in English]

Creswell J. (2012). Educational Research: planning, conducting, and evaluating quantitative and qualitative research (4th Eds.). - Pearson, pp. 534-535. [in English]

Crosier, D., Purser, L., and Smidt, H. (2007). European University Association. Trends V: Universities shaping the European Higher Education Area. An EUA Report. Socrates. https://www.eua.eu/publications/reports/trends-2007-universities-shaping-the-european-higher-education-area.html. [in English]

EHEA, The European Higher Education Area (2005, May). Achieving the Goals. Communiqué of the Conference of European Ministers Responsible for Higher Education, Bergen, 19-20 May. https://ehea.info/page-ministerial-declarations-and-communiques. [in English]

EHEA, The European Higher Education Area (2003, September). "Realizing the European Higher Education Area." Communiqué of the Conference of European Ministers Responsible for Higher Education, Berlin, on 19 September. https://ehea.info/page-ministerial-declarations-and-communiques. [in English]

EUA, European University Association (2005, February). Bologna Seminar on "Doctoral Programmes for the European Knowledge Society." Salzburg, 3-5 February, 2005. Conclusions and Recommendations. https://www.eua.eu/publications/positions/salzburg-2005-conclusions-and-recommendations.html. [in English]

EUA, European University Association (2010). Salzburg II Recommendations. European Universities' Achievements since 2005 in Implementing The Salzburg Principles. https://www.eua.eu/downloads/publications/salzburg%20ii%20recommendations%202010.pdf. [in English]

Eshchanov, B., Abduraimov, K., Ibragimova, M., Eshchanov, R. (2021). Efficiency of "Publish or Perish" Policy—Some Considerations Based on the Uzbekistan Experience. Publications, 9 (33), 1-20. https://doi.org/10.3390/publications9030033. [in English]

Ibraev, A.Zh., Kulyevskaya, Yu. G., Ulezko, G.G., Galants, E.A. (2015). O reformirovanii systemy podgotovki naychnych kadrov. Doktorantura PhD. (opyt Kazakhstana) [On reforming the system of training scientific personnel. Doctoral Program Ph.D (experience of Kazakhstan)]. Scientific and technical information. Series 1: Organization and methodology of information work, 5, 15-22. [In Russian]

Kirkpatrick, A. (2014). Internationalization or Englishization: Medium of instruction in today's universities. The Asian Journal of Applied Linguistics, 1(1),4-15. http://caes.hku.hk/ajal. [in English]

Kurambayev, B., and Freedman, E. (2020). Publish or Perish? The Steep, Steep Path for Central Asia Journalism and Mass Communication Faculty. Journalism & Mass Communication Educator,1-13. https://doi.org/10.1177/1077695820947259. [in English]

Manjet, S. (2019). Academic Reading and Writing Challenges Among International EFL Master's Students in a Malaysian University: The Voice of Lecturers. Journal of International Students, 9 (4), 972-992. https://Doi:10.32674/jis.v9i3.934. [in English]

MES, Ministry of Education and Science (2005). Order of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan dated March 2, 2005 No. 195. Ob utverjdenii typovykh pravil deyatel'nosti organizatsii obrazovanya, realizuyushykh obrazovatel'nye programmy vyshego professional'nogo obrazovanya [On Approval Rules for the Activities of Educational Organizations Implementing Educational Programs of Higher Education]. No longer valid since 2013 https://adilet.zan.kz/rus/docs/P050000195. [In Russian]

MES, Ministry of Education and Science (2011). Order of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan dated March 31, 2011 No. 127. Ob utverjdenii pravil prisuzhdeniya stepenei [On Approval Rules for Awarding Degrees]. https://adilet.zan.kz/rus/docs/V1100006951. [In Russian]

Moosa, I.A. (2018). Publish or perish: Perceived Benefits versus Unintended Consequences. Chapter 1. Publish or perish: Origin and perceive benefits (pp.1-17). Edward Elgar Publishing Ltd. 232 p. https://doi.org/10.4337/9781786434937.00007. [in English]

Myrzakulova. G. (2019). Graduate students' perceptions of EMI. Master's Thesis. Nazarbayev University. https://nur.nu.edu.kz/handle/123456789/4333. [in English]

Nazarbayev, N. (2017). Vzglyad v budush'ee: modernizatsiya obsh'estvennogo soznaniya [Modernization of public consciousness]. "REGIS-C-CT Poligraf", Astana, pp.29-55 https://www.akorda.kz/en/events/akorda_news/press_conferences/course-towards-the-future-modernization-of-kazakhstans-identity. [In Russian]

OECD, The Organization for Economic Co-operation and Development// https://www.oecd.org/about/. [in English]

Puspitasari, D., Weng, C., & Hsieh, Y. (2020). English Medium Instruction in Taiwan: From Perspective of International Students as Thesis Writer. International Journal of Language Education, 4 (2), 194-208. Doi: https://doi.org/10.26858/ijole.v4i2.12930. [in English]

QS. Quacquarelli Symonds TOPUNIVERSITIES// https://www.topuniversities.com/university-rankings/world-university-rankings/2023. [in English]

Seitzhanova, A., Plokhikh, R., Baiburiev, R. and Tsaregorodtseva, A. (2015). English as the medium of instruction: Modern tendency of education in Kazakhstan. PRADEC Interdisciplinary Conference Proceedings (May 2015), 3(1), 74—77. https://www.researchgate.net/publication/288604133_English_as_the_medium_of_instruction_Modern_tendency_of_education_in_Kazakhstan. [in English]

Singh, M. K. M. (2014). Challenges in academic reading and overcoming strategies in taught Master programmes: A case study of international graduate students in Malaysia. Higher Education Studies, 4(4) 76-88. https://doi:10.5539/hes.v4n4p76. [in English]

Shamatov, D. and Isenova, F.K. (2016). Publizatsya statei v zhurnalah s impact-factorom PhD studentov Kazakhstana: sovremennoe sosnoyanie, problemy perspectivy razvitiya [Publication of articles in journals with impact factor PhD students of Kazakhstan: current state, problems of development prospects]. Higher Education in Kazakhstan, 3, 66-70. [In Russian]

SPED (2011). State Program of Educational Development for 2011-2020. https://planipolis.iiep.unesco.org/2012/state-program-education-development-republic-kazakhstan-2011-2020-5506. [in English]

Solovieva, M. A. (2012). Reformation higher education in Kazakhstan in the context of the Bologna process. https://repo.kspi.kz/bitstream/handle/item/836/npk_27.01.12-77-79.pdf?sequence=1&isAllowed=y.[in English]

Strategy "Kazakhstan- 2050" (2012). Address of the Leader of the Nation President of the Republic of Kazakhstan Nursultan Nazarbayev to nation. Retrieved 22.04.2021 from https://www.akorda.kz/ru/official_documents/strategies_and_programs. [in English]

Vurayai, S. and Ndofirepi, A.Ph. (2020). 'Publish or perish': Implications for novice African university scholars in the neoliberal era. African Identities, 20(2),122-135. https://doi.org/10.1080/14725843.2020.1813084. [in English]

Uvaleeva, Zh.B. (2018). Podgotovka bakalavrov, magistrov, i naychnych kadrov v Respublike Kazakhstan [Training of bachelors, masters, and scientific personnel in the Republic of Kazakhstan]. [In Russian]

Авторлар туралы мәлімет / Сведения об авторах / Information about authors:

Ахметова Гүлдана Егеубаевна – PhD, қауымдастырылған профессор, зерттеуші, Миннесота Университеті, 301 19 TH AVE S., 190 Humphrey School, Миннеаполис, 55455, АҚШ, g.y.akhmetova@gmail.com, gakhmeto@umn.edu, https://orcid.org/0000-0002-6768-6727

Ахметова Гулдана Егеубаевна – PhD, ассоциированный профессор, исследователь Университет Миннесоты, 301 19 TH AVE S., 190 Humphrey School, Миннеаполис, 55455, АҚШ, g.y.akhmetova@gmail.com, gakhmeto@umn.edu, https://orcid.org/0000-0002-6768-6727

Akhmetova Guldana Yegeubayevna – PhD, Associate Professor, Researcher, University of Minnesota, 301 19 TH AVE S., 190 Humphrey School, Minneapolis, 55455, USA, g.y.akhmetova@gmail.com, gakhmeto@umn.edu, https://orcid.org/0000-0002-6768-6727

Мақала туралы ақпарат / Информация о статье / Information about the article

Редакцияға түсті / Поступила в редакцию / Entered the editorial office: 18.08.2025

Рецензенттер мақұлдаған / Одобрена рецензентами / Approved by reviewers: 02.11.2025

Жариялауға қабылданды / Принята к публикации / Accepted for publication: 10.12.2025

Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies
ISSN: 3080-1281. eISSN: 3080-6895.

ФИЛОСОФИЯ – PHILOSOPHY – ФИЛОСОФИЯ

Ғылыми мақала / Scientific article
ХҒТАР / IRSTI 11.04.00

https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-153-4-22-43

TRANSFORMATION OF CONSCIOUSNESS AND CHANGE OF PUBLIC POSITIONS IN THE CONTEXT OF DIGITALIZATION

Gulzhikhan NURYSHEVA[a], Assiya AKKULIYEVA[a]✉

[a]*Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan*

✉ *asiya151725@gmail.com*

Abstract. Rapid technological changes in the digital age are having a significant impact on values in human consciousness and society. This article analyzes the transformation of consciousness and the change in public positions in the context of digitalization from a philosophical and social point of view. Relevance of the study: in the modern Information Society, the structure of human consciousness, worldview and ethical principles face unprecedented challenges and opportunities, and it is necessary to look for ways to solve them. The purpose of the article is a comprehensive study of how the phenomenon of consciousness changes in the digital space and its impact on the system of Public Relations, morality, values. In the course of the study, the conclusions of classical and modern philosophers (Ryle, Wittgenstein, Chalmers, Churchland, Grof, Dennett, Searle, etc.) were analyzed and compared in the context of modern digital culture. The main methods are philosophical conceptual analysis, Literary Review and theoretical comparison of social phenomena. As a result of the study, it was found that consciousness has acquired an extended character, part of human cognitive processes is occupied by external devices; in the age of the internet, the concepts of moral responsibility and freedom have also acquired a new meaning.

Keywords: transformation of consciousness; digitalization; public principles; Digital Culture; Philosophy; social change; ethics; expanded consciousness; artificial intelligence; Kazakhstan

For citation:
Nurysheva G., Akkuliyeva A. Transformation of consciousness and change of public positions in the context of digitalization // Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies. – 2025. – Vol. 153. – No. 4. – P. 22-43. https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-153-4-22-43

© Gulzhikhan NURYSHEVA, Assiya AKKULIYEVA, 2025

САНАНЫҢ ТРАНСФОРМАЦИЯСЫ ЖӘНЕ ЦИФРЛАНДЫРУ ЖАҒДАЙЫНДАҒЫ ҚОҒАМДЫҚ ҰСТАНЫМДАРДЫҢ ӨЗГЕРУІ

Гүлжиһан НҰРЫШЕВА[a], Асия АККУЛИЕВА[a]

[a]Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан

ТРАНСФОРМАЦИЯ СОЗНАНИЯ И ИЗМЕНЕНИЕ ОБЩЕСТВЕННЫХ ПОЗИЦИЙ В УСЛОВИЯХ ЦИФРОВИЗАЦИИ

Гульжихан НУРЫШЕВА[a], Асия АККУЛИЕВА[a]

[a]Казахский национальный университет имени Аль-Фараби, Алматы, Казахстан

Аңдатпа. Цифрлық дәуірдегі жедел технологиялық өзгерістер адам санасы мен қоғамындағы құндылықтарға айтарлықтай ықпал етуде. Бұл мақалада сананың трансформациясы және цифрландыру жағдайындағы қоғамдық ұстанымдардың өзгеруі философиялық-әлеуметтік тұрғыдан талданады. Зерттеудің өзектілігі: қазіргі ақпараттық қоғамда адам сана-сезімінің құрылымы, дүниетанымы мен этикалық ұстанымдары бұрын-соңды болмаған сын-қатерлер мен мүмкіндіктерге кезігіп отыр және оларды шешудің жолдарын іздестіру қажет. Мақаланың мақсаты – сана феноменінің цифрлық кеңістікте қалай өзгеретінін және оның қоғамдық қарым-қатынас, мораль, құндылықтар жүйесіне әсерін жан-жақты зерделеу. Зерттеу барысында классикалық және заманауи философтардың (Райл, Витгенштейн, Чалмерс, Черчленд, Гроф, Деннетт, Сёрл және т.б.) тұжырымдары талданып, олар қазіргі цифрлық мәдениет контексінде салыстырылды. Негізгі әдістер – философиялық концептуалдық талдау, әдеби шолу және әлеуметтік құбылыстарды теориялық салыстыру. Зерттеу нәтижесінде сананың кеңейтілген сипатқа ие болып, адамның когнитивтік үдерістерінің бір бөлігін сыртқы құрылғылар атқарып отырғаны анықталды; интернет дәуірінде моральдық жауапкершілік пен еркіндік түсініктері де жаңаша мәнге ие болды.

Түйін сөздер: сананың трансформациясы; цифрландыру; қоғамдық ұстанымдар; цифрлық мәдениет; философия; әлеуметтік өзгеріс; этика; кеңейтілген сана; жасанды интеллект; Қазақстан

Аннотация. Быстрые технологические изменения в эпоху цифровых технологий оказывают значительное влияние на ценности человеческого сознания и общества. В данной статье анализируется трансформация сознания и изменение общественных позиций в условиях цифровизации с философско-социальной точки зрения. Актуальность исследования: в современном информационном обществе структура, мировоззрение и этические позиции человеческого сознания сталкиваются с беспрецедентными вызовами и возможностями, и необходимо искать пути их решения. Цель статьи-всестороннее изучение того, как меняется феномен сознания в цифровом пространстве и его влияние на систему общественных отношений, морали, ценностей. В ходе исследования были проанализированы выводы классических и современных философов (Райл, Витгенштейн, Чалмерс, Черчленд, Гроф, Деннетт, Серл и др.), которые были сопоставлены в контексте современной цифровой культуры. Основными методами являются философский концептуальный анализ, литературный обзор и теоретическое сравнение социальных явлений. В результате исследования установлено, что сознание приобретает расширенный характер, часть когнитивных процессов человека выполняют внешние устройства; в эпоху интернета понятия моральной ответственности и свободы также приобрели новое значение.

Ключевые слова: трансформация сознания; цифровизация; общественные позиции; цифровая культура; философия; социальные изменения; этика; расширенное сознание; искусственный интеллект; Казахстан

Сілтеме жасау үшін:
Нұрышева Г., Аккулиева А. Сананың трансформациясы және цифрландыру жағдайындағы қоғамдық ұстанымдардың өзгеруі // Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies. – 2025. – Vol. 153 – No. 4. – 22-43. бб. https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-153-4-22-43

Кіріспе

Қазіргі дәуірдегі цифрлық прогресс адам өмірінің барлық саласына әсер етіп, бұрынғы түсініктерді түбірімен өзгерте бастады. Цифрлық технологиялар тек құрал ғана емес, олар адам санасының қалыптасу жолдарын қайта қарастыруға мәжбүрлейді. Сананың трансформациясы деп адамның ойлау, түйсіну және өзіндік рефлексия қабілеттерінің жаңа жағдайда бейімделуін айтамыз. Цифрландыру жағдайында сана бұрынғыдан кеңейіп, бір жағынан бұрын қолжетімсіз мәліметтер мен байланыстарға ие болса, екінші жағынан жаңа тәуелділіктер мен сынақтарға тап болады. XXI ғасырдың цифрландыру дәуірі тек технологиялық үдерістермен шектелмей, адам санасы мен қоғамдық құндылықтардың терең әрі көпқырлы трансформациялануына негіз болып отыр. Сананың өзі эволюцияның жаңа сатысына – «цифрлық сана» дәуіріне – қадам басты, бұл құбылыс мол әрі жылдам ақпарат ағындарымен жұмыс істей алу және көпқырлы әлеуметтік рөлдерді қатар атқару қабілетімен ерекшеленеді. Мұндай жағдайда сыртқы дәстүрлі орта, құндылықтар мен нормалардың бағыттаушы рөлі әлсіреп, жеке тұлғаның ішкі жауапкершілігі мен этикалық түйсігінің маңызы арта түсті. Мұның үстіне, ғаламдық цифрлық желілер мәдениеттерді бұрын-соңды болмаған дәрежеде жақындастырып, қоғамдардың құндылықтық негіздеріне өзгерістер енгізді. Жеке адамнан бастап, ұйымдар мен тұтас қоғамның өмір сүру салты, еңбек ету және коммуникация жасау тәсілдері түбегейлі түрленіп келеді. Жалпы, сананың трансформациясы мәселесі философияда бұрын да қарастырылды. Мәселен, философ Гилберт Райл сана мен тән дуализмін сынға алды, Людвиг Витгенштейн тіл мен сананың өзара байланысын талдады; Дэвид Чалмерс сананың «қиын мәселесін» алға тартты, ал Станислав Гроф сананың өзгерген күйлерін зерттеу арқылы оның мүмкіндіктерінің шекарасын кеңейту қажеттігін көрсетті. Сонымен бірге, цифрлық технологиялардың қарқынды дамуы этика, қоғамдық құндылықтар мен мінез-құлық нормаларын қайта қарауға мәжбүрлеуде – жеке өмірдің құпиялылығы, ақпараттық қауіпсіздік пен әлеуметтік жауапкершілік мәселелері аса маңызды сипатқа ие болды. Бұл өзгерістер қоғамға орасан мүмкіндіктермен қатар күрделі этикалық сын-қатерлер де алып келді. Қазақстан қоғамы да бұл үдерістен тыс қалған жоқ: мемлекеттік «Цифрлық Қазақстан» бағдарламасы қарқынды іске асырылып, цифрландыру арқылы қоғамдық сана мен ұстанымдардың жаңғыруына ықпал ете бастады. Осы мақалада сана трансформациясының философиялық тұғырлары, цифрлық технологиялардың қоғамдық құндылықтар мен этикаға әсері, сондай-ақ Қазақстандағы қоғамдық ұстанымдардың өзгеру ерекшеліктері жан-жақты талданды.

Әдіснама, әдістер мен материалдар

Зерттеу жұмысында теориялық талдау және әдебиетке шолу негізгі әдіс ретінде қолданылды. Мақаланың теориялық материалдарының негізі – философия тарихындағы және қазіргі заманғы еңбектер: оны жазу барысында Г. Райл, Л. Витгенштейн, Д. Чалмерс, П. Черчленд, С. Гроф, Д. Деннетт, Дж. Сёрл сынды ойшылдардың басты жұмыстары мен

идеялары қарастырылды. Аталған авторлардың еңбектерінен алынған дәйексөздер мен тұжырымдар мақалада талданып, оларға тиісті ғылыми әдебиеттерге сілтемелер жасалды. Сондай-ақ, мәдениеттану және әлеуметтану бағытындағы дереккөздер пайдаланылды: цифрлық қоғамның қазіргі көрінісін сипаттайтын статистикалық мәліметтер, есептер мен талдамалық мақалалар қарастырылды. Мысалы, интернетті қолданушылардың коммуникация тәсілдерін, әлеуметтік желілердегі белсенділігін сипаттайтын сандық көрсеткіштер зерттеудің теориялық материалдарының бір бөлігін құрады. Бұқаралық ақпарат құралдарында жарияланған заманауи оқиғалар (Қазақстанда әлеуметтік желі арқылы жалған ақпараттың таралуы, цифрландыру саясатының іске асуы туралы жаңалықтар, халықаралық тенденциялар) нақты кейс ретінде талдауға енгізілді.

Негізгі әдістер – салыстыру, жалпылау және мазмұндық талдау. Философтардың классикалық мәтіндерін талдау барысында герменевтикалық әдіс те қолданылып, олардың идеялары қазіргі жағдайға интерпретацияланды. Ал заманауи деректерді талдау үшін индуктивті логика пайдаланылып, жеке фактілер негізінде жалпы тенденциялар шығарылды. Зерттеу материалы ретінде шетелдік және отандық ғылыми басылымдардағы мақалалар, интернет-ресурстардағы сараптамалық шолулар алынды (мысалы, Noam Chomsky медиа теориясының қазіргі цифрлық ландшафтта өзектілігі туралы есеп, Қазақстанның цифрландыру жетістіктері жөніндегі БҰҰ сарапшысының сұхбаты және т.б.). Осы материалдардағы мәліметтер фактілік иллюстрациялар ретінде мақаланың талқылау және нәтижелер бөлімдерінде келтірілді. Зерттеудің эмпирикалық емес, теориялық сипатта екендігін атап өту керек, алайда теориялық тұжырымдарды нақтылау үшін өмірден алынған мысалдар мен статистика деректері пайдаланылды.

Талқылау

Сананың өзгеру заңдылықтарын түсіну – қазіргі қоғамда құндылықтар жүйесінің трансформациясын, жеке тұлғаның өзін-өзі тануы мен моральдық жауапкершілігін дұрыс бағытта дамыту үшін аса маңызды. Сондықтан бұл құбылысты философиялық және әлеуметтік тұрғыда зерттеу – заман талабы. Адам санасының табиғатын түсіндіру философия тарихында маңызды орын алады. XX ғасырдың орта шенінде британ ойшылы Гилберт Райл дәстүрлі картезиандық дуализмді сынға алып, ақыл мен тәнді бөлек қарастырудың қате екенін дәлелдеді. Райл енгізген атақты метафора – «машина ішіндегі елес» – сананы тәннен бөлек, материядан тыс дербес субстанция деп қарастырудың бұрыс екенін көрсетеді. Райлдың пайымдауынша, сана мистикалық жеке зат емес, ол – адамның жүріс-тұрысы мен мінез-құлқында көрініс табатын қасиеттер жиынтығы; яғни сана тек миға немесе жанға тән оқшау мән емес, ол біздің әрекеттеріміз арқылы білінетін үрдіс (Ryle, 1949). Бұл тұжырым сананы материалистік тұрғыда ұғынуға жол ашып, кейін когнитивтік ғылым дамуының негізіне айналды. Адамның ойлау процесін есептеуіш машина ретінде модельдеуге болатыны жөніндегі идеялар дәл осындай дуализмді еңсеру нәтижесінде пайда болды. Райлдың көзқарасы қазіргі цифрлық дәуірде де маңызды, себебі сананы бағдарламалап, жасанды интеллект жасау талпыныстары оның «сананың табиғаты – әрекетте» деген тұжырымымен үйлесім табады.

Философияның тағы бір бағыты – тіл арқылы сананы түсіндіру. Людвиг Витгенштейн өзінің кейінгі кезеңіндегі еңбектерінде тілдің мағынасын күнделікті қолданымдағы «тілдік ойындар» арқылы сипаттады. Ол «Тіл қолдану – белгілі бір іс-әрекеттің бөлігі» деп атап көрсеткен еді (Wittgenstein, 1953). Демек, адамның санасы тек ми ішінде жүзеге асатын құбылыс емес, оның ойлары мен эмоциялары тіл арқылы әлеуметтік контексте мән алады. Мағына жеке адамға тән нәрсе емес, ол ортақ тілдік нормалар мен қоғамдық тәжірибеге негізделеді. Мысалы, эмоцияны сөзбен жеткізу үшін сол ұғым қоғамда ортақ түсіністікке ие болуы керек – әйтпесе коммуникация жүзеге аспайды. Витгенштейннің бұл идеяларын цифрлық коммуникация дәуірінде айқын көруге болады. Бетпе-бет әңгімедегі ымдау, дауыс ырғағы секілді бейвербал сигналдар интернеттегі мәтіндік хабарламаларда жоқтың қасы, сол себепті онлайн жазбаларда түсініспеушіліктер жиі туындауы мүмкін. Бұл мәселені шешу үшін интернет қолданушылары смайлик, эмотикондар мен сленг тәрізді жаңа амалдарды ойлап тапты. Витгенштейн терминологиясымен айтқанда, бұлар – жаңа цифрлық «тілдік ойындардың» элементтері. Осылайша, цифрлық мәдениет адамның тілдік-саналық дағдыларын түрлендіріп, коммуникацияның жаңа нормаларын қалыптастырды.

Сананың трансформациясын түсіну үшін бізге тіл мен қоғамның өзара байланысын ескеру қажет: интернет форумы немесе әлеуметтік желідегі қарым-қатынас – белгілі бір қауымның ортақ ойын ережесіне айналған жаңа тілдік орта (APA Blog, 2018). Заманауи философтар сананың кеңею мүмкіндіктерін де қарастырады. 1990 жылдары Энди Кларк пен Дэвид Чалмерс ұсынған «кеңейтілген сана» (extended mind) теориясы бойынша сананың шекарасы тек мимен шектелмейді – сыртқы құралдар біздің ойлау процесіміздің бөлігіне айнала алады (Clark & Chalmers, 1998). Мәселен, адам маңызды ақпаратты жазып алу үшін қойын дәптерін пайдаланса, немесе қазіргі заманда смартфонның жадын қолданса – сол сыртқы құрал оның санасының бір бөлшегі рөлін атқарады. Кларк пен Чалмерс атақты мысал ретінде Альцгеймер дертіне шалдыққан Отто деген науқасты келтіреді: Отто маңызды мәліметтердің барлығын дәптеріне түртіп жүреді, яғни дәптер Оттоның есте сақтау қызметін атқарып, миының сыртқы бөлігіне айналғандай болады. Бүгінде әрқайсымыздың қолымыздан түспейтін смартфон дәл сол дәптерден де қуатты «кеңейтілген сана» құралына айналды. Жаңалық немесе деректі есте сақтамай, дереу интернеттен іздеу, мекенжайды жаттамай, GPS навигациясын пайдалану – когнитивтік жүктеменің бір бөлігін сыртқы цифрлық ортаға тапсыру деген сөз. Қазіргі адам санасы осылай біршама «киборгтік» сипатқа ие болды: жадымыз, зейініміз бен ойлауымыз ақпараттық технологияларға сүйеніп кеңейе түсті. Бұл өзгеріс сананың мүмкіндіктерін арттырғанымен, оның мәні мен дербестігі туралы жаңа сұрақтар туындатады.

Цифрлық кеңістіктің шынайылығы жөнінде де философиялық пікірталастар бар. Дэвид Чалмерс өзінің жақында шыққан Reality+ кітабында виртуалды әлемдерді толыққанды шындықтың бір түрі деп тануды ұсынады (Chalmers, 2022). Оның көзқарасы бойынша, цифрлық орта – адам өмірінің ажырамас бөлшегі; тіпті физикалық әлемнің өзін белгілі бір тұрғыда ақпараттық құрылым деуге болады. Шынында да, миллиондаған адамдар уақытының басым бөлігін виртуалды кеңістікте – әлеуметтік желіде, онлайн ойындарда, VR (виртуалды шындық) құрылғыларында – өткізіп, сол ортада эмоцияларын, қарым-қатынасын, шығармашылығын жүзеге асырады. Чалмерстің пайымдауынша, дұрыс ұйымдастырылған виртуалды әлемде адамның саналық тәжірибесінің бүкіл спектрі

болуы мүмкін: қуаныш пен қайғы, мағына мен маңыздылық сезімдері цифрлық ортада да туындай алады (Chalmers, 2022).

Бұл оптимистік тұжырым бізді цифрлық мәдениетті біржақты утопия немесе дистопия деп бағалаудан сақтандырады. Виртуалды қоғамның мүмкіндіктері зор болғанымен, қауіптері де бар: Чалмерс ірі технологиялық корпорациялар жасанды әлемдерді бақылауға алып, бүкіл виртуалды инфрақұрылымды коммерциялық мүддеге пайдаланса, адамдардың еркіндігі шектелуі мүмкін деп ескертеді. Сол себепті виртуалды өмір мен физикалық өмірдің байланысын, ондағы құндылықтарды философиялық тұрғыда түсіну өте маңызды.

Адам санасының трансформациясын тек рационалистік, ғылыми тұрғыда ғана емес, рухани-философиялық қырынан да қарастырған зерттеушілер бар. Мысалы, трансперсоналдық психологияның негізін салушылардың бірі Станислав Гроф сана мүмкіндіктерін кеңейтудің дәстүрлі ғылыми парадигмадан тыс жолдарын зерттеген. Грофтың пікірі бойынша, адам санасы қалыпты жай-күйінен шығып, кеңістік пен уақыт шектеулерінен асып түсетін қабілетке ие. Ол LSD психотерапиясы, холотропты тыныс алу сеанстары арқылы индивид бейсанасының терең қабаттарын ашып, өзгерген күйдегі сана феноменін көрсеткен (Grof, 1992). Грофтың тұжырымдарына сай, қазіргі жаһандық дағдарыстардан шығу үшін тек сыртқы технологиялық инновациялар жеткіліксіз – әрбір адам санасын ішкі рухани трансформация арқылы жаңа деңгейге көтеруі тиіс. Ғалым «Батыстың механистік парадигмасы туындатқан жалпы дағдарыстан шығудың жалғыз үміті – радикалды ішкі өзгеріс, сананы эволюцияның жаңа деңгейге көтеру» деп жазады (Grof, 1992). Бұл идея цифрландыру дәуірінде де өзекті: технология қаншалық дамыса да, егер адамның рухани-адамгершілік санасы өспесе, қоғам үйлесімі орнамайды. Сананы трансформациялау дегеніміз – гаджет санын көбейту ғана емес, сонымен бірге адамзаттың сана-сезімін, дүниетанымын ізгілендіру. Гроф атап көрсеткен «ішкі революция» жүзеге аспайынша, сыртқы цифрлық құралдар қоғам игілігіне толық қызмет ете алмайды. Сондықтан цифрлық заман адамның шексіз саналық потенциалы туралы ұмытпай, технология мен гуманизмді үйлестіре білуді талап етеді.

Жоғарыда келтірілгендей, сананың цифрлық заманға бейімделуін әртүрлі философтар түрліше түсіндіреді. Материалистік және функционалистік бағыттағы ойшылдар сана толықтай табиғи құбылыс деп санап, оны технология көмегімен модельдеуге болатынын көрсетсе (Ryle, 1949; Dennett, 2017), трансценденттік бағыттың өкілдері санада материядан тыс өлшем бар деп есептейді (Grof, 1992). Осы теоретикалық айырмашылықтар цифрлық дәуірде айқын көрінеді. Бір жағынан, цифрландыру Райлдың ұстанымын қолдағандай: адами сана алгоритмдерге түсіп, жасанды интеллект жасау әрекеттері табысты өрбуде. Мысалы, нейрожелілер көптеген когнитивтік тапсырмаларды (көру, шешім қабылдау, тілдік жауап беру) орындауда, бұл – сананы есептеуші жүйе ретінде модельдеудің бір көрінісі. Екінші жағынан, Гроф атап көрсеткен ішкі сана кеңістіктері назардан тыс қалып қоя ма деген сұрақ туындайды. Технология адам миының белгілі бір функцияларын атқара алғанымен, сананың шығармашылық, интуитивті, рухани қырларын толық қамти ала ма? Бұл – ашық сұрақ. Цифрлық дәуір осы екі көзқарасты тәжірибе арқылы салыстыруға мүмкіндік беріп отыр: бір жағынан, нейробиология мен жасанды интеллект адам санасының көптеген қырларын түсіндіруде; екінші жағынан, адамның субъективті тәжірибесінің терең қабаттары ғылымға оңай бой

бермей, құпия күйінде қалып отыр. Сондықтан сананың трансформациясын жан-жақты түсіну үшін рационалистік және трансценденттік ұстанымдарды үйлестіре талдау қажет.

Сананың өзгеруімен бірге қоғамдағы ерік бостандығы мен жауапкершілік туралы түсініктер де өзгеріске ұшырайды. Мораль философиясында адам саналы таңдау жасай алатын еркін агент пе, әлде қатаң детерминистік жүйенің бір бөлшегі ме деген сұрақ ежелден талқыланып келеді. Классикалық көзқарас бойынша, адамның «ерік еркіндігі» бар, сондықтан ол іс-әрекеттері үшін моральдық жауап береді. Алайда, XX ғасырда Г. Райл сияқты философтар бұл дәстүрлі ұғымды қайта қарастырды. Райл еркін ерік туралы дауларды «жалған мәселелердің шиеленісі» деп атап, «еркін таңдау» дегеніміз мистикалық құбылыс емес, тек адамның ісі үшін мақтау немесе жазғыру қажеттігін көрсететін әлеуметтік тәжірибе деп түсіндірді (Ryle, 1949). Яғни, Райл үшін еркіндік – физикалық тұрғыда шексіз таңдау мүмкіндігі емес, қоғамның адамға артатын жауапкершілігінің көрсеткіші. Райл «ерік», «ниет» сияқты ұғымдарды флогистон немесе алхимиядағы жалған тұжырымдар тәрізді ғылыми түсінікке сай келмейді деп есептеген. Оның шәкірті, қазіргі танымал философ Дэниел Деннетт те ерік еркіндігін толығымен жоққа шығармай, оған жаңа мазмұн береді: Деннеттің айтуынша, детерминистік ғаламда да мағынасы бар «қалауымызға лайық еркіндік» ұғымы сақталуы тиіс, өйткені қоғамдағы жауапкершілік пен моральдық тәртіп үшін бұл қажет (Dennett, 2017). Деннетт адамның бостандығы оның рационалдық пайымына және этикалық таңдауды икемді жасау қабілетіне байланысты дейді. Ғалымның пікірінше, біз толық себеп-салдар заңдылықтарына бағынғанымызбен, нағыз еркіндіктің өлшемі – өз ісіміздің салдарын түсініп, дұрыс пен бұрысты таразылай алу (Dennett, 2017).

Материалистік философиядағы тағы бір ерекше бағыт – элиминациялық материализм, оны қолдаушы ғалымдар Пол және Патрисия Черчлендтер. Бұл бағыт бойынша, дәстүрлі психологиядағы «сенім», «тілек», «ниет» секілді ұғымдар ерте ме, кеш пе толық ғылыми терминдермен алмастырылады; яғни адамның сана-сезімін түсіндіруде фольклорлық ұғымдар артық болады. П. Черчленд соңғы зерттеулерінде адам миында моральдың, ұят пен эмпатияның пайда болу тетіктерін нейробиологиялық негізде түсіндіруге тырысты (Churchland, 2019). Мәселен, ана мен баланың арасындағы байланыс окситоцин гормоны арқылы күшейіп, сол арқылы қамқорлық сезімі туындайтыны, ал уақыт өте келе бұл механизм жақын туыстар мен жалпы қауымға кеңейіп, ақырында адамзаттың ар-ождан ұғымын қалыптастыратыны көрсетіледі (Churchland, 2019). Осы тұрғыдан, моральдық түйсіктер – эволюция барысында пайдалы болған әлеуметтік мінез-құлықтың биологиялық бекіген көрінісі ғана. Черчлендтің тұжырымынша, «ар-ождан дегеніміз абсолютті ақиқаттар жиынтығы емес, ол – қоғам өміршеңдігіне сеп болған жүріс-тұрыс нормаларының жиынтығы ғана; миымыз сол нормаларды орындағанда марапат (рахат сезімі), бұзғанда жаза (күйзеліс) сигналдарын береді». Бұл нейроэтикалық көзқарас бойынша моральдық жауапкершілік те биологиялық және әлеуметтік феноменнің қосындысы: эволюция бізді ортақ ережелерді ұстанғанда жақсы сезінетін, бұзғанда жаман сезінетін етіп «бағдарламалаған» (Vox, 2019). Осылайша, адам санасы мен ерік бостандығын түсіндіруде жаңа ғылыми пайымдар пайда болды.

Цифрлық дәуірде еркіндік пен жауапкершілік мәселесі бұрынғыдан да күрделі тартыс алаңына айналды. Интернет пен ақпараттық технологиялар адам әрекеттерін жеңілдетіп, жаңа мүмкіндік берумен бірге, жауапкершілікті бұлыңғырлататын

жағдайлар туғызады. Біріншіден, онлайн кеңістіктегі анонимдік феноменін атап өткен жөн. Ғаламтор адамдарға жасырын атпен әрекет ету мүмкіндігін берді – бұл бір жағынан пікір білдіру еркіндігін кеңейтсе, екінші жағынан жауапсыздықты күшейтті. Көзіне тіке айтса ұят саналатын немесе заңмен қудаланатын сөздер мен әрекеттерді кейбір адамдар интернетте оңай жасайтыны байқалады. Әлеуметтік желілерде анайы тілмен сөгіп, кибербуллинг жасау, жалған ақпарат тарату сияқты құбылыстар осы анонимдік «қалқанның» астында жиіледі (Eurasianet, 2024). Психологияда мұны деиндивидуация деп атайды – тұлғаның өз атын жасырып, топтың белгісіз мүшесі ретінде әрекет етуі жауапкершілік сезімін төмендетеді.

Витгенштейндік талдау тұрғысынан алғанда, интернеттегі кейбір жаңа «тілдік ойындар» дәстүрлі этикалық нормалардан алшақтап, агрессия мен жалғандықты қалыпты ететін ережелерді орнықтыруда. Дегенмен, қоғам ішінен бұл жағымсыз тенденцияға қарсы тетіктер де шығып жатыр: көптеген платформалар қауымдастық модерациясы әдістерін енгізіп, пайдаланушылардың өзіндік этикалық кодекстерін қалыптастыруға ұмтылып отыр (мәселен, Reddit сайтындағы карма жүйесі, Facebook пен Instagram-дағы мазмұн стандарттары). Яғни, цифрлық қоғамда да бейберекет еркіндікке шектеу қоятын институциялық тетіктер іздестірілуде, бұл – ортақ жауапкершілікті қайта бөлудің бір көрінісі. Екіншіден, жасанды интеллектіні (ЖИ) кеңінен қолдану еркіндік пен жауапкершілік ұғымдарын жаңаша қарастыруды талап етті. Софтвер алгоритмдері күрделі шешімдер қабылдап, автономды жүйелер пайда болғанда, қателік немесе зиян жағдайында жауапкершілікті кім көтеруі керек деген сұрақ туындайды. Мысалы, автономды жүретін автомобиль адам өміріне зиян келтірсе, кінәлі кім – көліктің иесі ме, бағдарламаны жазған инженер ме, әлде автопилоттың өндіруші компаниясы ма? Қазірдің өзінде көптеген елдердің заңнамасы ЖИ шешімдері үшін жауапкершілікті сол жүйені жасаушы адамға жүктеу принципін ұстанады.

Философ Джон Сёрл өзінің атақты «қытай бөлмесі» ой-тәжірибесі арқылы бұған негіз де береді: компьютер қаншалықты ақылды әрекет еткенімен, ол тек символдарды алдын-ала жазылған ережелер бойынша өңдейді, яғни шынайы түсінікке ие емес (Searle, 1980). Осы уәжге сүйенсек, жасанды жүйелер моральдық агент болып санала алмайды, демек жауапкершілік әрдайым ақырында адамға жүктелуі тиіс (Searle, 1980). Сёрлдің бұл пікірі қазіргі ЖИ этикасын қалыптастыруда ескеріліп отыр – заңдық тұрғыда робот немесе алгоритм «құрал» ғана деп танылып, оның іс-әрекеті үшін адам жауап береді. Дегенмен, философиялық принциптерді шынайы өмірде қолдану әрдайым оңай емес. ЖИ шешімдерінің күрделілігі артқан сайын, олардың жұмысының себеп-салдарын адам үшін түсіну қиындай түсуде. Мысалы, үлкен нейрондық желілерге негізделген алгоритмдердің «қара жәшік» проблемасы белгілі: олар қандай өлшем бойынша шешім қабылдайтынын көбіне мамандардың өздері де толық түсіндіріп бере алмайды. Бұл жағдайда, этикалық тұрғыда барлық жауапкершілікті тек адамға артып қою жеткіліксіз болуы мүмкін. Практикада біз бұны көріп те отырмыз: әлеуметтік желілердегі жаңалықтарды іріктейтін алгоритмдер миллиондаған адамның қандай ақпарат алатынын анықтайды, бірақ сол алгоритмнің ішкі жұмысын көпшілігіміз білмейміз. Ал оның салдары – жалған ақпараттың тез таралуы, қоғам пікірінің поляризациясы сияқты құбылыстар – өте нақты және ауқымды. Сондықтан зерттеушілер “алгоритмдік жауапкершілік” деген ұғымды енгізіп, шешім қабылдайтын автоматтандырылған жүйелердің түсіндірілуін,

ашықтығын талап етуде. Мұнда жауапкершілікті жаңа деңгейде – ұжымдық және институционалдық деңгейде қарастыру қажеттігі туындайды: ЖИ әзірлеушілер, оны пайдаланатын компаниялар мен реттеуші органдар арасында жауапкершілікті үйлестіретін этикалық және құқықтық нормалар керек. Қорыта айтқанда, сананың цифрлық трансформациясы еркіндік пен жауапкершілік парадигмасын да кеңейтті: енді жеке адаммен қатар, желілік қоғамның әрбір мүшесі, әрбір алгоритм жасаушысы ортақ моральдық кеңістіктің субъектісіне айналып отыр.

Цифрлық орта және моральдық құндылықтардың эволюциясы. Интернет дәуірінде адам санасына әсер ететін ерекше фактор – ақпараттық кеңістіктің сипаты. Цифрлық коммуникация эмпатия мен этика сезімдерін бірде әлсіретіп, бірде күшейтіп, түрлендіруде. Бір жағынан, онлайн қарым-қатынас адамның бетпе-бет байланыстағы сезіну қабілетін төмендетуі мүмкін. Экранның ар жағындағы әңгімелесушінің шынайы эмоциясын толық аңғару қиын, жазылған сөздердің тек семантикасы бар да, интонация, ым сияқты қосымша мағына белгілері жоқ. Осыдан кейде адамдар интернетте біреуге ауыр сөз айтқанда, оның тигізер залалын жете сезінбеуі ықтимал. Соңғы жылдары әлеуметтік желілерде «троллинг» деп аталатын әдейі арандату, қорлау әрекеттері кең етек алды – мұны кейбір тұлғалар ойын-сауық не билікке қарсылықтың жолы деп санайды. Әрине, қоғам бұған төзімділік танытпай, кибербуллингті қылмыс деп тану, реттеу шараларын енгізуде, бірақ құбылыстың өзі адам санасындағы моральдық тежегіштердің әлсіреуін көрсетеді. Екінші жағынан, интернет жаһандық масштабта жанашырлық пен ынтымақтастықтың жаңа үлгілерін де туындатты. Бұрын әлемнің басқа бұрышындағы бейтаныс адамдардың қуаныш-қайғысы бізге беймәлім болса, қазір әлеуметтік желілер мен жаңалықтар легі арқылы түрлі оқиғаларды дереу біліп, реакция білдіре аламыз. Мысалы, табиғи апаттан зардап шеккендерге бүкіл әлемнен онлайн қайырымдылық жиналып, қолдау көрсетіліп жүр – бұл цифрлық жанашырлық феноменінің бір көрінісі. Сананың цифрлық трансформациясы адамдарды жаңа этикалық дилеммаларға да бетпе-бет әкелді: «фейк жаңалықты таратуға бола ма?», «интернетте бөгде біреуге орынсыз сөз айту қаншалықты этикаға сай?» деген сияқты сұрақтар төңірегінде қоғам белсенді ойлануда. Жауап іздеу барысында жаңа нормалар мен мәдени стандарттар қалыптасып келеді: көптеген платформаларда жалған ақпаратты тексеру (фактчекинг) қызметтері, әдепсіз мінез-құлық үшін қолданушыны бұғаттау ережелері енгізіліп отыр. Қоғамдық сана онлайн кеңістікті де дәстүрлі public space (қоғамдық алаң) деп танып, сондағы тәртіпті сақтау қажеттігін мойындауға үйрене бастады. Бұл – моральдық құндылықтардың кеңеюі: бұрын жеке адам өміріне ғана қатысты деп саналған кейбір қағидалар (мысалы, этикет ережелері) енді виртуалды ортада да маңызды бола бастады.

Цифрлық технологиялар адамның когнитивтік үдерістеріне де айтарлықтай әсер етті. Бүгінгі интернет заманында ақпараттың көлемі адам санасының ежелгі бейімделу мүмкіндіктерінен әлдеқайда асып түсті. Зерттеулерге сәйкес, 2021 жылы әлемде күн сайын шамамен 319 миллиард электронды хат жіберілсе, секунд сайын 6000-ға жуық твит жарияланған екен (EAVI, 2023). Мұндай орасан тасқын адамның зейіні мен ақпаратты өңдеу қабілетіне зор салмақ түсіреді. Көпшілік бір мезетте ондаған хабарлама алып, үздіксіз жаңалық оқып, әлеуметтік желідегі лентаны жылжытуды үйренді – бірақ мұның кесірінен назарды ұзақ уақыт бір нысанға шоғырландыру, терең ой қорыту дағдылары әлсіреуі мүмкін деп алаңдайтын ғалымдар бар. Кейбір зерттеушілер бұл тенденцияны

цифрлық зерденің үстірттенуі деп атап, оған қарсы қозғалыстар (мысалы, digital detox – цифрлық диета) ұсынады (APA Blog, 2018). Алайда, технологиялардан мүлде бас тарту қазіргі қоғамда мүмкін емес және қажет те емес. Керісінше, сананы жаңа ақпараттық ортаға бейімдеу маңызды: ақпарат тасқынын тиімді сұрыптау, жылдам оқып түсінумен қатар, қажет сәтте баяулап, терең ойлану қабілетін сақтап қалу – цифрлық дәуірдің жаңа когнитивтік этикеті болуы тиіс. Ақпараттың көптігімен қатар, цифрлық технологиялар адам еркіндігінің шекараларын кеңейтіп те, тарылтып та жатыр. Бір қарағанда, интернет пен жасанды интеллект адамды көптеген тұрмыстық шектеуден босатып, шығармашылық пен білімге уақыт арттырды. Шынында да, қашан әлемнің барлық кітапханасы қазіргідей қол созым жерде болып еді? Бүгінде қалаған ақпаратты секунд ішінде табу, әлемнің түкпіріндегі адаммен бейнебайланыс орнату – ғажайыптан күнделікті қалыпты жағдайға айналды. Бұл – адамның сана көкжиегін кеңейтетін керемет мүмкіндік, ол еркін ой мен білім тарату ісіне серпін берді. Мысалы, онлайн курстар миллиондаған адамдарға арзан әрі ыңғайлы білім алуға жол ашты, Wikipedia тәрізді жобалар бүкіл планетаны қамтитын энциклопедиялық ортақ ақыл-ой алаңына айналды. Осы тұрғыдан алғанда, цифрлық дәуір ой еркіндігін нығайтты деуге болады. Бірақ басқа қырынан, технология адам еркіндігіне жаңа қатерлер төндіріп отырғаны айқындала түсті. Американдық зерттеуші Шошана Зубофф «бақылау капитализмі» деп атаған құбылыс – ірі корпорациялардың біздің барлық цифрлық ізімізді жинап, мінез-құлқымызды болжау және басқару жолдарын табуы – қазіргі таңда жиі талқыланып отыр. Біз байқамай жүргенде смартфон мен компьютерде жасаған әр әрекетіміз (қиындықсыздық үшін қалдырған жеке деректеріміз) коммерциялық және саяси мақсатта пайдаланылып жатқаны анықталды. Мысал ретінде, 2010 жылдардың соңында әшкереленген Cambridge Analytica оқиғасын атауға болады: бұл компания әлеуметтік желідегі миллиондаған пайдаланушының деректерін олардың рұқсатынсыз жинап, талдау арқылы әрқайсысына жеке бейімделген саяси жарнамалар көрсеткен, соның нәтижесінде сайлаушылардың шешіміне ықпал етуге тырысқан. Мұны жеке адамның еркін таңдауына жасалған астыртын қиянат деп бағалауға болады, өйткені адамдар өз көзқарасын дербес қалыптастырып жатырмын деп ойлағанмен, шын мәнінде алгоритмдердің көрінбес ықпалына ұшыраған еді. Бұл оқиға цифрлық ортада автономияға қол сұғу жаңа деңгейге шыққанын көрсетті және мұндай технологиялық манипуляцияларға қарсы қоғамның қорғаныс тетіктері әлсіз болып отырғанын айғақтады.

Жасанды интеллектінің күнделікті өмірге енуі де адамның таңдау еркіндігін біртіндеп шектеуі мүмкін деген пікірлер бар. Мысалы, көптеген адамдар қай жолмен жүруді навигация қосымшаларының айтуымен шешеді, қандай фильм көруді Netflix алгоритмі ұсынады, қай жаңалықты оқу керектігін әлеуметтік желі жаңалықтар таспасындағы рейтингтер анықтайды. Әрине, бұның бәрі қолайлы және уақыт үнемдетеді. Бірақ адамның іздену, тосын таңдау жасау еркіндігі кеми ме? Егер бізге үнемі ұнаған, үйреншікті нәрселер ұсыныла берсе, өзіміз жаңалық ашып, көкжиегімізді кеңейтуге деген құлшыныс төмендемей ме? Кей зерттеушілер бұл құбылысты «сананы болашақтан жасанды шектеу» деп атап жүр, яғни алгоритмдер біздің ой әлемімізге көрінбейтін қабырғалар тұрғызуы мүмкін деп алаңдайды. Бұған қарсы шара ретінде технологиялық компаниялар этика бойынша кеңестер құрып, контент ұсыну алгоритмдерін әртүрлілікке бейімдеу жолдарын іздестіріп жатыр; алайда, түптеп келгенде, адамның сыни ойлау қабілеті мен саналы күш-жігері ғана экраннан берілгеннен тыс дүниені тануға жетелей алмақ.

Адам еркіндігі мен ақпараттық кеңістік мәселесінде философ Джон Сёрлдің әлеуметтік шындық теориясын да ескеру маңызды. Сёрлдің пікірінше, адамдар ұжымдық ниеттестік арқылы белгілі бір нәрселерге мағына жүктегенде, әлеуметтік шындық құбылыстары пайда болады (Searle, 1980). Мысалы, қағазды ақша деп санау – бәріміз келіскендіктен ғана құны бар ұстаным; дәл осылайша ұжым болып келісіп, адамды президент деп жариялаймыз, т.б. Цифрлық қоғамда да осындай келісімдер нәтижесінде қалыптасқан жаңа құндылықтар көп. Мәселен, биткойн сияқты криптовалюталар – физикалық еш негізі жоқ, тек цифрлық жазбалар, бірақ миллиондаған адамның сенімі мен ортақ келісімі арқасында шынайы құнға ие активке айналды. Сол сияқты, әлеуметтік желідегі «лайк» пен «фоллоуер саны» (парақшаға жазылу) да шартты құндылық өлшемдері: олардың тікелей материалдық әсері жоқ, бірақ қоғамдық бедел мен абыройды белгілейді. Егер ертең адамдардың бәрі Instagram мен TikTok-тағы лайктарға көңіл бөлмей кетсе, олардың «құны» жойылады – яғни, мән-мағынасы тек ортақ санамызда. Бұл тұрғыда, цифрлық технологиялар жаңа әлеуметтік мағыналар мен келісімдер жасауға мүмкіндік беріп отыр, әрі бұл процесс үдемелі жүріп жатыр. Алайда, жаңа келісімдердің әділдігі мен демократиялылығы – үлкен сұрақ. Қазіргі ірі әлеуметтік платформалардың (Facebook, YouTube, Twitter, т.б.) иелігі санаулы жеке корпорациялардың қолында, яғни цифрлық қоғамдық кеңістіктің ережелерін негізінен солар қояды.

Ноам Хомский өткен ғасырда бұқаралық ақпарат құралдарының қоғам пікірін қалыптастырудағы рөлін сынап, оны «келісім өндіру» моделі деп атаған еді (Chomsky, 1988). Дәстүрлі медиада бірнеше медиамагнат ақпарат ағымын бақылайтын; бүгінгі күні де сол ұқсас жағдай цифрлық платформа деңгейінде қайталануы мүмкін – егер интернеттегі дискурстың шектен тыс билігі жеке компаниялардың қолына шоғырланса, қоғамға пайдалы әртүрлі пікір алаңы тарылуы ықтимал (EAVI, 2023). Сондықтан цифрлық дәуірдегі еркіндік тек технологиялық мәселе емес, әлеуметтік-саяси мәселе ретінде де қарастырылып отыр: бір жағынан сөз бостандығын, ақпарат тарату еркіндігін қамтамасыз ету керек, екінші жағынан жалған ақпарат пен өшпенділік тіліне шектеу қою қажет – осы қарама-қайшы мүдделердің тепе-теңдігін табу – қоғам санасының жаңа сынағы. Жасанды интеллектінің қарқынды дамуымен туындайтын тағы бір түйткіл – шындық пен жалғанның арасалмағының бұзылуы. Соңғы жылдары deepfake деп аталатын технологиялар пайда болып, кез келген адамның бейнесін және дауысын айнытпай жасай алатын мүмкіндіктер көрсетілді. 2023 жылы философ Д. Деннетт мұндай жағдайға қатты алаңдап, «контрафакт адам» ұғымын енгізді (The Atlantic, 2023). Ол шынайы тұлғаға айнытпай ұқсайтын, бірақ цифрлық әдіспен жасалған жалған образдарды «адамсымақ» деп атап, олар қоғамдағы сенімге орасан зиян келтіруі мүмкін екенін айтты (Dennett, 2023). Егер біз экрандағы не желідегі сұхбаттасушымыздың адам немесе жасанды модель екенін ажырата алмасақ, қоғамдық келісімнің негізі – өзара сенім – бұзылады, деп жазады Деннетт. Мұны ол жалған ақша жасаумен салыстырады: қаржы жүйесі сенімге негізделген, жалған ақша оны құлдыратса, жалған адамдар коммуникация жүйесін құртады (Dennett, 2023). Деннетттің бұл ескертпесі цифрлық технологиялардың ретсіз дамуы қауіпті екенін көрсетіп, белгілі бір этикалық шектеулерді заңмен енгізу қажеттігін алға тартады. Мысалы, deepfake аватарларын нақты адам ретінде жалған таныстыруға тыйым салу, желіде контенттің түпнұсқалығын тексеруді міндеттеу сияқты қадамдар айтылуда. Қазіргі кезде бұл мәселе енді туындап келе жатқанына қарамастан,

алдын ала әрекет етпесе кеш болуы мүмкін деген ой айтылады (Dennett, 2023). Жалпы алғанда, цифрлық технологиялар адам санасының эволюциясына қос әсерін тигізуде. Бір жағынан, компьютерлер мен смартфондар біздің таным көкжиегімізді кеңейтіп, бұрын мүмкін емес әрекеттерді жүзеге асыруға жағдай жасады – бұл сананың кеңеюі деп аталған құбылысты растайды. Екінші жағынан, сол сананың өзіндік автономиясы мен тұтастығы жаңа сынға ұшырады: ақпарат тасқыны, алгоритмдік басқару, виртуалды симуляциялар адамның еркіндігінің шекарасын қайта анықтап жатыр. Моральдық жауапкершілік те көпдеңгейлі сипат алды: енді жеке адам ғана емес, желідегі әрбір қатысушы, технологияны жасаушы мен реттеуші де ортақ кеңістіктің әдептік ахуалына ықпал етеді. Осы орайда, цифрлық дәуірде саналы таңдау мен еркіндікті сақтап қалу үшін тек заң мен техникалық қауіпсіздік шаралары жеткіліксіз – әрбір азаматтың цифрлық сауаты, этикалық ұстанымы жоғары болуы қажет.

Таблица 1

Көрсеткіш	Дәстүрлі қоғам (цифрландыруға дейін)	Цифрлық қоғам (қазіргі заман)
Сана ұғымы	Ішкі психикалық үрдіс, көбінесе рухани деңгей	Кеңейтілген сана, сыртқы құрылғылармен байланыста
Ақпаратты қабылдау	Кітап, БАҚ арқылы шектеулі, баяу	Интернет арқылы шексіз, жылдам
Коммуникация әдісі	Бетпе-бет, вербалды	Онлайн, жазбаша, мультимедиялық
Еркіндік түсінігі	Жеке таңдау, дәстүрмен шектелген	Жеке және цифрлық кеңістіктегі еркіндік
Моральдық жауапкершілік	Жеке және қауым алдында	Жеке, ұжымдық және алгоритмдік деңгейде
Ақпарат шындығы	Ресми дереккөздерге негізделген	Фейк, манипуляция ықтималдығы жоғары
Қоғамдық ұстанымдар	Дәстүрге, отбасылық құндылықтарға негізделген	Жаһандық трендтер мен цифрлық мәдениет ықпалында
Ұлттық бірегейлікке көзқарас	Тұрақты, қалыптасқан	Динамикалық, гибридті
Этика мен тәртіп нормалары	Жазылмаған ережелер, әлеуметтік бақылау	Платформалық ережелер, модерация жүйесі
Тұлғалық «Мен» ұғымы	Қоғаммен анықталатын, тұрақты	Көпқабатты, онлайн және офлайн рөлдерге бөлінген

Цифрландыру қоғамның құрылымын, қарым-қатынас форматтарын және құндылықтаржүйесінайтарлықтайөзгертті.Қоғамдықұстанымдардепәдеттеәлеуметтік өмірде басшылыққа алынатын ортақ қағидаларды айтамыз – мысалы, коммуникация әдебі, ақпаратқа сену нормалары, жеке өмірдің құндылығы, саяси белсенділік формалары және т.б. Цифрлық технологиялардың ықпалымен осы ұстанымдар жаңа жағдайға бейімделуде. Алдымен, коммуникация мәдениетінің трансформациясын қарастырайық. Интернетке дейін іскерлік хат алмасу немесе ресми әңгімелесу қатаң

этикетке бағынатын. Қазір электрондық пошталар мен мессенджерлерде тіл күрт бейресми, ықшам сипат алды. Бұл – тілдің демократиялануының белгісі: ақпарат алмасу жылдамдап, кез келген адам ойын еркін жеткізе алады. Бірақ теріс жағы – қысқа мәтіндер түсінбеушілік пен үстірттікке жол ашады. Жоғарыда айтылғандай, жазбаша цифрлық коммуникацияда дауыс ырғағы, мимика жоқ, сондықтан хабардың реңкін қате түсіну жиі. Бұған жауап ретінде жаңа таңбалар жүйесі пайда болды: смайликтер, GIF-суреттер, стикерлер универсал тілге айналып, эмоционалдық реңк берудің құралы болып қызмет етеді. Бүгінде «😊» немесе «👍» тәрізді пиктограммаларды әлемнің кез келген интернет пайдаланушысы түсінеді – бұл цифрлық кеңістіктегі жаңа консенсус тілі.

Қоғамдық коммуникация нормалары осылай өзгергенімен, түбінде мақсаты бір – өзара түсіністі қамтамасыз ету. Қазақстанда да жастар арасында электронды хабарламаларда қазақ және орыс тілдерін араластырып, қысқартуларды пайдалану, эмодзилерді көп қолдану дағдысы қалыптасты. Бұл құбылыстар қоғамдық ұстанымның өзгергенінің шағын көріністері: бір жағынан қарым-қатынас қарапайым әрі жылдам бола түсті, екінші жағынан сыпайылық пен ресми әдебінің дәстүрлі өлшемдері жұмсарды не өзгерді. Ақпарат шындығы және оған сенім – қоғамдық келісімнің негізі. Цифрлық дәуірде жалған ақпараттың таралуы үлкен сын-қатерге айналды. Бұрын ақпарат көздері шектеулі әрі ресми сүзгіден өтетін (орталық БАҚ арқылы), қазір кез келген адам ақпарат таратушы және оны жасаушы бола алады. Соның салдарынан фейк жаңалықтар толқыны жаһанды жайлап, ортақ ақиқатқа деген сенімді әлсіретті. Егер қоғам мүшелері ақпараттың рас-өтірігін ажырата алмаса, немесе әркім тек өз сеніміне жағатын дереккөзге ғана сенсе, ақпараттық орта фрагменттеліп, қоғамдық пікір ортақ негізінен айырылады.

Қазақстан қоғамында соңғы жылдары жалған ақпаратпен күрес мәселесі күн тәртібіне шықты. Мысалы, 2024 жылы көктемде Елордадағы мектепте атыс болды деген негізсіз қауесет Telegram арқылы тарап, көптеген ата-аналарды дүрліктірді. Абырой болғанда, бұл ақпарат жалған болып шығып, таратқан адам ұсталды; дегенмен қысқа уақыттың ішінде қоғамға қорқыныш ұялатып үлгерді. Сол жылы су тасқынынан зардап шеккендерге жіберілген гуманитарлық көмектің ұрланғаны туралы тағы бір жалған хабар кең таралды, ол да кейін теріске шығарылды. Мұндай мысалдар ақпаратқа сын көзбен қарау дағдысының және ресми дереккөздерге сенімнің маңыздылығын көрсетті. Мемлекет жалған ақпарат таратушыларды жауапқа тарту туралы заңдарды күшейтіп, азаматтарға тек ресми ақпаратқа жүгінуге шақыруда. Әлеуметтік желілерде тәуелсіз фактчекинг ресурстары (мысалы, StopFake.kz) пайда болып, көпшіліктің медиасауатын көтеруге тырысуда. Дегенмен, түпкілікті шешім – әр азаматтың ақпаратты фильтрлей білу мәдениетін қалыптастыру. Жалған мен шынның ара жігін ажырату – цифрлық қоғамдағы жаңа этикалық нормаға айналуы тиіс, өйткені ортақ шындықсыз қоғамдық келісім де тұрақсыз болмақ.

Жеке өмірдің құпиялылығы – цифрландыру әсерінен қайта қаралған тағы бір қоғамдық құндылық. Бұрын хатты рұқсатсыз оқу, телефон әңгімесін тыңдау ауыр заңсыздық деп саналса, қазір көп адамдар өз еркімен әлеуметтік желіде жеке мәліметтерін ашық жариялайды. Бұл парадокс тудырды: біз жеке өміріміздің бөлшектерін интернетте өз қолымызбен шығарамыз, бірақ сол деректерді бөгде біреу пайдаланса наразылық танытамыз. Қоғам осы мәселе төңірегінде жаңа консенсус іздеуде: қандай ақпаратты ашық бөлісуге болады, қайсысын жеке қалдыру керек? Уақыт өте келе пайдаланушылар

жеке деректердің қауіпсіздігіне көбірек мән бере бастады. Мысалы, алғашында көптеген қазақстандықтар Facebook парақшасында мекенжайы мен телефон нөмірін көрсетуге бейім болса, кейін қауіпсіздік үшін оны жасыру керектігін түсінді. Instagram-да геолокацияны дереу жария етудің қауіптілігі (үйдің нақты мекенін аңдуға жол ашу) туралы ескертпелер тарады. Осылайша, қоғамда жеке өмірді қорғау мәдениеті қалыптасып келеді: Еуропада GDPR сияқты қатаң заңдар қабылданып, компанияларға қолданушы деректерін рұқсатсыз пайдалануға тыйым салынды; Қазақстанда "Жеке деректер және оларды қорғау туралы" заңға сәйкес азаматтар өз деректерін жоюды талап ету не заңсыз пайдалану үшін айыппұл салғызу құқықтарын иеленді. Осы факторлардың бәрі қосылып, цифрлық қоғамда жеке дерек – қол сұғуға болмайтын құндылық деген жаңа түсінік орнығуда. Демек, қоғамдық ұстаным ретінде жеке өмірге құрмет принципі сақталғанмен, оны қамтамасыз етудің амалдары өзгерді (әркім өзі цифрлық гигиена сақтауы тиіс, ал мемлекет заңдық кепілдіктер береді).

Әлеуметтік байланыстар мен қауымдасу формалары да цифрлық технологиялардың ықпалымен өзгерді. Бұрын достар, туыстар көбіне жүзбе-жүз кездесіп, телефон арқылы араласса, бүгінде әлеуметтік желілер арақашықтықты жойып, виртуалды қарым-қатынасты негізгі орынға шығарды. Facebook желісінде «дос» (friend) ұғымы кеңейді: күнделікті өмірде жақын араласпайтын, тіпті шетелде тұратын жүздеген адам сіздің онлайн досыңыз бола алады. Витгенштейндік тұрғыдан алғанда, «дос» сөзінің мағынасы трансформацияға ұшырады – енді ол тек сырлас, жақын адамды ғана емес, әлеуметтік желідегі байланыста қосылған адамды да білдіреді. Бұл тілдегі өзгеріс қоғамдағы қарым-қатынас нормасының өзгеруімен тікелей байланысты. Бір жағынан, әлеуметтік медиа көптеген әлсіз байланыстарды сақтауға мүмкіндік беріп, адамдар арасындағы ақпарат алмасуды арттырды. Екінші жағынан, мұндай қатынастардың сапасы туралы сұрақ туады: виртуалды жүздесу шынайы кездесуді толық алмастыра ала ма, әлде үстірт байланыстар дәуіріне келдік пе? Қоғам бұл сұрақтарға жауапты өз тәжірибесінде іздеуде: алыстағы жақындармен видео-қоңырау арқылы сөйлесу – баға жетпес мүмкіндік, оны технология тарту етті; ал сол уақытта, кейде бір үйдің ішінде отбасы мүшелері бір-бірімен тілдеспей, әрқайсысы өз гаджетіне үңіліп отыратындығы сыналады. Осыған байланысты цифрлық диета деген ұғым еніп, экран алдындағы уақытты шектеу, бетпе бет әңгімеге басымдық беру этикеті ұсынылуда. Мәселен, кейбір отбасылар дастархан басында телефон пайдаланбау ережесін енгізіп жатыр. Бұл – цифрлық заманға бейімделген жаңа тұрмыстық этиканың бір мысалы. Яғни, әлеуметтік қатынастар трансформациясы баланс іздеумен бірге жүруде: онлайн мен офлайн өмірдің үйлесімін табу – заманауи этикеттің бір бөлшегіне айналды.

Қоғамдық және саяси белсенділік саласы да цифрландыру нәтижесінде жаңа сапаға ие болды. Интернет халықтың саяси белсенділігі мен азаматтық қоғамды ұйымдастыру тетіктерін өзгертті. Онлайн петициялар, әлеуметтік желілердегі қозғалыстар, белгілі бір хэштегпен бірігіп акция өткізу – осылар арқылы қоғамдық келісімнің жаңа формалары пайда болуда. Мысалы, #MeToo қозғалысы Twitter-де басталып, бүкіл әлем бойынша миллиондаған әйелдің үнін біріктірді – сексуалдық зорлық-зомбылыққа төзбеу туралы жаңа қоғамдық консенсус қалыптасты деуге болады. Қазақстанда да соңғы жылдары кейбір әлеуметтік мәселелер бойынша билікке талап қою немесе өзгеріс сұрау үшін азаматтар онлайн қол жинау, үндеу жариялау тәжірибесін қолдануда. 2016 жылғы жер

мәселесіне байланысты митингілер, 2019 жылғы саяси реформа талаптары кезеңінде Telegram, Facebook арқылы көптеген адам ақпарат таратып, көзқарасын білдірді. Бұл – цифрлық технологияның демократиялық әлеуетін көрсететін құбылыс: интернет цензураны айналып өтіп, әртүрлі көзқарастарды ашық айтуға мүмкіндік береді, нәтижесінде қоғам ортақ шешімге келуге талпынады. Алайда, екінші жағынан, цифрлық платформалар кейде мемлекет пен қоғам арасындағы қақтығыстың алаңына да айналатыны байқалады. Кей елдерде әлеуметтік желілер арқылы жаппай тәртіпсіздікке шақырды деген себеппен интернетті уақытша өшірген жағдайлар болды. Қазақстанда 2022 жылғы Қаңтар оқиғалары кезінде елімізде бірнеше күнге интернет байланысы толығымен тоқтатылды – бұл тәртіп орнатуға көмектескенімен, азаматтардың ақпарат алу және байланысу еркіндігіне үлкен шектеу болды. Мұндай жағдайлар қоғамдық келісімнің нәзік тепе-теңдігін көрсетеді: қауіпсіздік пен бостандықтың арасалмағын сақтау оңай емес екені айқын. Цифрлық қоғам бұл дилемманы шешу үшін жаңа құқықтық және институционалдық негіздер жасауы қажет – төтенше жағдайда интернетті өшірудің орнына, қауіпті контентті селективті бұғаттау, заңсыз шақырықтарды анықтау тетіктерін жетілдіру сияқты жолдар іздестірілуі тиіс.

Этика мен заңнаманың өзі сананың цифрлық трансформациясы туындатқан жаңа шындыққа бейімделуі тиіс: онлайн сөз бостандығының шегі, мемлекеттік цифрлық бақылаудың ауқымы секілді мәселелер бойынша қоғамдық талқы әлі жалғасып жатыр. Ақырында, цифрлық дәуір этикалық сана эволюциясын жеделдетті деуге болады. Киберэтика деген жаңа ұғым пайда болды – ол ақпараттық технологиялар қолданудағы моральдық принциптерді зерттейді. Егер бұған дейін этика көбіне жеке адамдар арасындағы қатынас не медицина, биология сияқты салаларда қарастырылса, қазір деректерді пайдалану әдебі, жасанды интеллект шешімдерінің моральдылығы, онлайн ортадағы мінез-құлық нормалары күн тәртібіне шықты. Академиялық ортада «цифрлық этика», «ЖИ этикасы» бағыттары қалыптасып, нақты ұсыныстар әзірленуде: мысалы, фантаст-жазушы Айзек Азимов ойлап тапқан роботтардың үш заңын шынайы инженерлік кодекске айналдыру мүмкіндігі талқыланып жатыр; IEEE және Еуропа Одағы сияқты ұйымдар жасанды интеллект жүйелерінің адам құқығы мен құндылықтарына сай болуын қамтамасыз ететін нұсқаулықтар жариялады. Онда ЖИ-дің әділдігі, шешімдерінің түсініктілігі, қатесі үшін жауапкершілік бөлу принциптері қарастырылған. Қоғам деңгейінде де цифрлық әлемдегі қылықтарды бағалаудың жаңа өлшемдері туындауда: мысалы, көпшілік WhatsApp не Telegram чатына орынсыз бейәдеп мем жіберу енді офлайн жиында балағат сөз айтқанмен бірдей ұят саналады – яғни онлайн кеңістікті де қоғамдық орта деп қабылдау күшейді. Бұл – сана мен мәдениет трансформациясының нақты белгісі: адам өзін интернетте де реалды қоғамдағыдай ұстауы тиіс деген норма қалыптасуда. Жоғарыдағы талдаудан түйер болсақ, цифрлық технологиялар әсерінен пайда болған жаңа құндылықтар мен нормалар – қоғамның өзгеріске бейімделуінің нәтижесі. Технологиялар келгенде бұрынғы әлеуметтік келісім үлгісі жойылып кетпейді, бірақ ол күрделіленіп, көпқабатты сипат алады. Адамдар локалды қауымнан жаһандық қауымға «өсіп» өтті, енді әрбір әрекетіміз көзге көрінбесе де әлемнің бір бөлігіне әсер етуі мүмкін. Осындай күрделі өзара байланыстар жағдайында сана да эволюцияның жаңа сатысына қадам басты: «цифрлық сана» деп атауға болатын жаңа сапа пайда болды – ол кең ақпараттық ағынмен жұмыс істей білетін, сан алуан әлеуметтік рөлдерді

қатар атқаратын, жедел өзгерістерге бейім сана түрі. Мұндай сана үшін моральдық компас бұрынғыдан да маңызды, өйткені сыртқы дәстүрлі бағдаршамдар (дәстүр, тар қауымның көзқарасы) әлсіреді; жеке адам этикалық түйсігіне көп сүйенбесе, цифрлық дауылдарда бағытын табуы қиын. Сондықтан қазіргі цифрлық қоғамда жауапкершілік, сыйластық, шыншылдық сияқты құндылықтардың рөлі кеміген жоқ – керісінше, оларды саналы түрде ұстану қажеттігі артты.

Қазақстан қоғамы жаһандық цифрлық үрдістерден шет қалмай, сананы жаңғырту және әлеуметтік өзгерістерді бастан өткеруде. Мемлекеттік деңгейде цифрландыру соңғы жылдары басым бағытқа айналды. 2018–2022 жылдары жүзеге асқан «Цифрлық Қазақстан» бағдарламасы экономиканы, мемлекеттік қызметтерді және әлеуметтік салаларды жаңа технологиялар негізінде дамытуға бағытталды. Нәтижесінде Қазақстан электронды үкіметті дамытудан аймақта көшбасшы атанды: БҰҰ-ның 2020 жылғы E-Government рейтингінде еліміз әлемнің ең үздік 30 цифрлық үкіметінің қатарына кірді (https://www.gov.kz/). 2025 жылы БҰҰ сарапшысы Винченцо Акуаро Қазақстанның цифрлық прогресін жоғары бағалап, «Қазақстан енді тек үздік тәжірибелерді қабылдаушы ғана емес, цифрлық басқаруда жаңашыл шешімдер ұсынушы көшбасшыға айналуда» деп атап өтті (https://www.gov.kz/). Бұл жетістіктер басқарушылық санадағы өзгерістерді көрсетеді: шенеуніктер мен халық жаңа цифрлық менталитетті игеруде, ашықтық пен тиімділік құндылығы артуда. Egov.kz порталы арқылы миллиондаған анықтама онлайн алынуы – бұрынғы бюрократиялық ұзын-сонар кезектер мен сыбайлас жемқорлық тәуекелдерін азайтып, азаматтардың мемлекетке сенімін нығайтуда. Демек, Қазақстан жағдайында цифрландыру қоғамдық келісімді күшейтудің құралы ретінде қолданылуда деуге болады: мақсат – билік пен халық арасындағы өзара байланысты жеңілдетіп, өзара жауапкершілікті арттыру. Сонымен бірге, Қазақстан қоғамының өзіне тән ерекшеліктері цифрлық трансформацияда ескерілуі тиіс. Елдің кең байтақ аумағы мен демографиялық әртүрлілігі цифрлық теңсіздік мәселесін туындатты: қала мен ауыл арасындағы интернет қолжетімділігі және халықтың цифрлық сауаты деңгейінде алшақтық бар. Үкімет соңғы жылдары 4G, 5 G байланыстарын шалғай елдімекендерге жеткізу, тұрғындарды базалық цифрлық дағдыларға оқыту бойынша көптеген шаралар қабылдады. Бұл – әлеуметтік инклюзия ұстанымының көрінісі: цифрлық трансформация игіліктері тек қала тұрғындарына емес, бүкіл елге ортақ болуы керек деген мақсат қойылды (https://www.gov.kz/). Білім беру саласында да өзгерістер жүріп жатыр: мектептерде программалау негіздерін ерте жастан оқыту, жоғары оқу орындарында Big Data, Жасанды интеллект мамандықтарын ашу – мұның бәрі жас ұрпақтың санасын жаңа дәуір талабына бейімдеу әрекеттері.

Цифрландырудың жағымсыз құбылыстары да біздің елімізді де айналып өткен жоқ. Жалған ақпарат пен зиянды контенттің таралуы, киберқылмыс түрлерінің пайда болуы – Қазақстан қоғамында да көрініс тапты. 2020 жылы COVID-19 пандемиясы кезінде вакцина туралы негізсіз қауесеттер, емдеу әдістері жөнінде жалған кеңестер WhatsApp және басқа желілерде кең тарады. Бұған жауап ретінде отандық медицина қауымдастығы әлеуметтік желілерде тікелей эфирлер өткізіп, ғылыми негізделген түсіндіру жұмыстарын жүргізді; бұқаралық медиалар фактчекинг материалдарын жариялап, халықты ақпарат гигиенасын сақтауға шақырды. Бұл – ғылыми сана мен жалған сана арасындағы күрестің цифрлық кеңістіктегі көрінісі іспетті болды. Қазақстандықтардың едәуір бөлігі негізгі ақпарат алу көзі ретінде жабық чаттар мен әлеуметтік желілерді қолданады, сондықтан

ресми органдар мен үкіметтік емес ұйымдарға медиасауаттылықты арттыру бағытында көп еңбектенуге тура келіп отыр. Соңғы жылдары мектептер мен ЖОО бағдарламаларына медиасауат тақырыптары енгізіліп, қоғамдық ұйымдар халыққа инфоқауіпсіздік ережелерін түсіндіруде. Этикалық норма ретінде «алдымен тексер, содан кейін бөліс» ұстанымы насихатталуда, әсіресе төтенше жағдайлар мен әлеуметтік маңызы бар ақпарат жөнінде. Жасанды интеллектіні қолдану тәжірибесі де Қазақстанда біртіндеп кеңейіп келеді. Мысалы, сот жүйесінде пилоттық режимде кей істерге үкім жобасын ұсынып көретін ЖИ алгоритмі енгізілуде; мемлекеттік қызметтерде азамат сұрағына алғашқы жауап беретін чат-боттар пайдаланылады. Жекеменшік секторда банк қызметтері қазақша сөйлейтін виртуалды ассистенттерді іске қосты. Қоғамда бұған көзқарас әртүрлі: бірі ЖИ шешімі адам эмоциясына берілмейтін әділ болады десе, енді бірі «адам факторын» толық алып тастауды қатерлі деп санайды. Құқықтық тұрғыда мемлекет ЖИ қателіктері үшін жауапкершілікті әзірге адамға жүктеу қағидатын ұстанып отыр – мәселен, егер ЖИ-сот қате үкім берсе, оны іске қосқан жауапты тұлға кінәлі деп танылады. Қазақстан қоғамында этикалық тұрғыда да сұрақтар туындауда: қазақ тіліндегі деректер аз болғандықтан, ЖИ жүйелері көбіне ағылшын-орыс тілді модельдерге сүйенеді – бұл болашақта тілдік және мәдени теңсіздікті күшейтуі мүмкін деген алаңдаушылық бар. Сондықтан ұлттық деңгейде қазақ тілінде ашық мәліметтер қорын көбейту, ЖИ-ді жергілікті ерекшелікке бейімдеу бағытында шаралар қолға алынуда.

Цифрландыру ұлттық мәдениет пен жаһандану тоғысында да жаңа сауалдар тудырды. Интернет арқылы батыс және шығыс мәдени өнімдері еш кедергісіз таралуда: қазақ жастары корей поп-музыкасын да, түрік сериалдарын да, голливуд фильмдерін де бірдей көреді. Бұл кейбір дәстүрлі құндылықтарға сынақ болып отыр – батыстық индивидуализм, сырттан келген өмір салты үлгілері жастар санасына әсер ететіні туралы пікірталастар жүруде. Интеллигенция арасында «Жаһандану дәуірінде ұлттық бірегейлікті қалай сақтаймыз?» деген сұрақ талқылануда. Бір тарап: қазақ тілін, әдебиетін, тарихын интернетте кеңінен насихаттап, ұлттық санаға тірек ету керек десе, екінші тарап: ұлттық мұраны жаһандық цифрлық ағымға қосып, бүкіл әлемге таныту керек деген ойды қолдайды. Практика жүзінде екі бағыт та іске асуда: домбыра мен күй өнерін YouTube, TikTok арқылы әлемге танытып жүрген дарынды жастар бар; қазақша блог жүргізіп, ұлттық тағам мен киім дәстүрін ғаламторда трендке айналдырған блогерлер де пайда болды. Бұл – сананың трансформациясы арқасында ұлттық мұраларды заманауи технологиямен үйлестірудің нәтижесі. Яғни, цифрландыру жағдайында Қазақстан қоғамы өз бірегейлігін жоғалтпауға, керісінше жаңа форматта жаңғыртуға күш салуда. Қорыта айтқанда, Қазақстан жағдайында сананың цифрлық трансформациясы жан-жақты көрініс табады. Біріншіден, мемлекеттік басқару және қоғамдық қызмет көрсету саласында цифрландыру ашықтық, тиімділік, жауапкершілік сияқты құндылықтарды нығайту құралы ретінде қабылданды – бұл қоғамдық келісімнің сапасын арттыруға мүмкіндік берді. Екіншіден, білім беру, әлеуметтік саясат арқылы халықтың цифрлық теңсіздігін азайту, жаңа заман дағдыларын меңгерту қолға алынды – яғни қоғам санасын жаңғырту тек технология енгізумен шектелмей, адам капиталын дамыту мақсатына ұштасуда. Үшіншіден, Қазақстанда да бүкіл әлемдегідей цифрлық мәдениеттің қиындықтары сезіліп отыр (жалған ақпарат, киберқауіптер, құндылықтар қақтығысы), және оларға лайықты жауап іздестірілуде (заңнаманы жетілдіру, медиасауат,

ұлттық мазмұнды көбейту). Төртіншіден, ұлттық бірегейлік пен жаһандану арасындағы үйлесімділік мәселесі тұр: цифрлық кеңістікте қазақтың тілі мен мәдениеті дамыса ғана рухани жаңғыру толыққанды болады деген түсінік қалыптасуда. Бұл бағытта мемлекет пен қоғам саналы қадамдар жасауда. Бесіншіден, жалпы алғанда, Қазақстанның міндеті – Шығыс пен Батыстың, дәстүр мен инновацияның тоғысында үйлесімді цифрлық қоғамның үлгісін табу. Яғни, технологиялық прогресті ұлттық құндылықтар мен гуманистік принциптерге негіздей отырып пайдалану – сананың трансформациясын оң арнаға бағыттаудың кепілі деп танылды.

Нәтижелер

Жүргізілген зерттеу нәтижесінде сананың трансформациясы және цифрландыру жағдайындағы қоғамдық ұстанымдардың өзгерісіне қатысты бірқатар негізгі тұжырымдар жасалды: Біріншіден, адамның санасы цифрлық технологиялардың ықпалымен өзінің шекарасын кеңейтіп, «кеңейтілген сана» сипатында көрініс бере бастады. Классикалық философиядағы сана мен тәнді бөлектеу (дуализм) орнына қазіргі көзқарастар сана мен құралдардың біртұтастығын көрсетеді (Ryle, 1949; Clark & Chalmers, 1998). Бұл теориялық принцип өмірде расталды: бүгінгі адам смартфон, компьютер сияқты құрылғыларды өз ойлау процесінің бір бөлігіне айналдырды, ақпаратты есіне сақтаудың, шешім қабылдаудың жүгін жартылай сыртқы ортаға артты. Сананың мұндай техникалық кеңеюі оның өнімділігін арттырғанымен, адам «Мен»-інің классикалық түсінігін қайта қарауды талап етті. Виртуалды әлемдер де шынайы тәжірибенің бөлшегіне айналып, сананың шындықпен қатынасы күрделенді (Chalmers, 2022). Екіншіден, цифрлық дәуірде еркіндік пен моральдық жауапкершілік ұғымдары жаңа сыннан өтуде. Сана әрекеттерін алгоритмдерге тапсыру, онлайн анонимділік – бұлар жеке адамның жауапкершілік шекарасын бұлыңғырлатты. Зерттеу барысында философтардың (Райл, Деннетт, Черчленд т.б.) классикалық еркіндік пен агенттік туралы тұжырымдарын талдау цифрлық қоғам үшін практикалық маңызын көрсетті. Адамның моралдық таңдау қабілеті сақталуы тиіс екені анықталды: технологиялық детерминизм қанша күшті болса да, қоғам өміршеңдігі үшін жеке тұлғаға ісі үшін жауап беру талабын қоя береді. Сонымен бірге, жауапкершілікті ұжымдық деңгейде бөлісу қажеттігі туындады: желі қолданушылары да, алгоритм жасаушылар мен платформа иелері де ақпараттық кеңістіктің этикалық ахуалына ортақ жауапты. Сананың трансформациясы осы көпдеңгейлі моральдық қауымдастықты қалыптастырды. Үшіншіден, жасанды интеллект пен цифрлық алгоритмдер адам санасына әрі көмекші, әрі бәсекелес ретінде ықпал етуде. ЖИ адамның когнитивтік функцияларын тиімді атқарып, күнделікті өмірді оңайлатқаны байқалды (мысалы, навигация, аударма, дерек іздеу). Алайда, ЖИ шешімдерінің ашық еместігі және deepfake сияқты технологиялар қоғамдағы шындық пен жалғанның арасалмағын бұзып, сенім дағдарысын туындатуы мүмкін. Сана трансформациясының бұл қыры еркіндік ұғымын қайта зерделетеді: енді еркіндік – тек саяси не құқықтық категория емес, ақпараттық эргономика мәселесі. Адам өз еркін таңдауын сақтау үшін алгоритмдік әсерді түсініп, қажет жерде одан бас тарта алуы керек. Зерттеу бұл бағытта этикалық және құқықтық реттеудің маңызды екенін көрсетті (Dennett, 2023). Яғни, сананың цифрлық кеңістікте автономиясын қамту –

болашақтың басты мәселелерінің бірі. Төртіншіден, цифрландыру қоғамдық ұстанымдар мен нормаларды айтарлықтай өзгертті. Талдау нәтижесі коммуникация әдебінен бастап, ақпарат шындығына деген қатынас, жеке өмірдің құндылығы, әлеуметтік байланыс формалары, саяси белсенділік тәсілдері – барлығы цифрлық ықпалмен трансформацияланғанын көрсетті. Ортақ тенденция – әлеуметтік өмірдің қарқындап, ашық сипат алуымен қатар, тұрақтылық пен біртектіліктің бәсеңдеуі байқалады. Қоғам жаңа теңгерім іздеуде: жылдамдық пен тереңдікті, еркіндік пен қауіпсіздікті үйлестіру талабы туындады. Қазақстан қоғамын мысалға ала отырып, цифрландыру қоғамдық сананы жаңғыртуға сеп болғаны анықталды (электронды үкімет, білім беру, ашық деректер т.б.), бірақ сонымен бірге ұлттық бірегейлік, тіл және мәдени құндылықтарды сақтау қажеттігін күнтәртібіне шығарды. Яғни, әрқоғамның тарихи-мәдени ерекшеліктері сананың трансформациясында өз ізін қалдырады, оны ескермеу мүмкін емес. Бесіншіден, зерттеу нәтижелері сананың цифрлық трансформациясы тек технологиялық өзгеріс емес, терең философиялық-әлеуметтік құбылыс екенін айқындады. Адамның өз «Мен» ұғымы, қоғамның өзара келісім принциптері, білім мен ақиқатқа көзқарасы – мұның бәрі цифрлық дәуірде қайта қаралуда. Мұндай ауқымды өзгерістер кезеңінде этикалық және зияткерлік рефлексияның маңызы артады. Философия мен әлеуметтік ғылымдар қоғамға бағдар беріп, жаңа нормаларды түсіндіру, қалыптастыру ісінде маңызды рөл атқаратыны анықталды. Жалпы, бұл жұмыста сананың цифрландыру жағдайындағы өзгерістеріне кешенді талдау жасалып, жоғарыда аталған негізгі нәтижелерге қол жетті. Алынған тұжырымдар теориялық қана емес, практикалық тұрғыда да мәнге ие – цифрлық қоғамдағы саясат, білім, мәдени стратегияларды анықтауда ескеруге болады.

Қорытынды

Қорыта келе, сананың трансформациясы және цифрландыру жағдайындағы қоғамдық ұстанымдардың өзгерісі – күрделі, көпқырлы үдеріс екендігі дәлелденді. Зерттеу барысында әртүрлі философиялық көзқарастарды талдау бұл құбылысты түсінуге методологиялық негіз болды. Біріншіден, сананың табиғаты жөнінде: Г. Райл мен Л. Витгенштейн секілді ойшылдар сана феноменін мінез-құлық пен тілдік коммуникация тұрғысынан түсіндірсе, Д. Чалмерс пен П. Черчленд сияқты ғалымдар сананы мидың, тіпті сыртқы құралдармен біріккен жүйенің қызметі деп пайымдайды. Цифрлық мәдениет осы теорияларға өзіндік сынақ алаңы болып отыр – бүгінде адам санасы смартфон, компьютермен кеңейген кибер-санаға айналды деуге негіз бар, және бұл кеңейтілген сананың мүмкіндіктерімен қатар осал тұстары да айқын көрінуде. Екіншіден, моральдық жауапкершілік өлшемдері де жаңа жағдайда өзгеріске ұшырады: технология адам әрекеттеріне араласу арқылы ерік бостандығы мен этикалық таңдау мәселелерін қиындатты. Философтар (Деннетт, Черчленд, т.б.) жауапкершілік ұғымын қайта қарап, оны қоғамның өміршеңдігі үшін қажет практикалық конструкция ретінде сақтап қалуға тырысуда. Цифрлық дәуірде бұл ұғым кеңейіп, желідегі әрбір қолданушы, дерек жинаушы және ЖИ жасаушы моральдық кеңістіктің қатысушысына айналғаны анықталды. Үшіншіден, жасанды интеллект пен цифрлық технологиялардың адам санасына ықпалы қайшылықты нәтижелер көрсетуде: бір жағынан, когнитивтік қабілеттерімізді арттырса, екінші жағынан өзімізді алгоритмдерге тәуелді ету қаупін

төндірді. Бұл дилемма адам еркіндігі түсінігін және оны іс жүзінде қамтамасыз ету жолдарын қайта зерделеуді талап етеді. Төртіншіден, цифрлық қоғамда қоғамдық келісім мен этикалық нормалар күрделі трансформациядан өтуде: ақиқат пен жалғанның ара-жігін ажырату, жеке өмір мен жариялылықтың шекарасын белгілеу, сөз бостандығы мен жауапкершілікті теңестіру сияқты түйткілдер бойынша жаңа келісімдер қалыптаса бастады. Қазақстан қоғамы да осы үрдістердің бөлшегі ретінде цифрлық технологияларды игеріп қана қоймай, оларды әлеуметтік үйлесім мен ұлттық болмысқа зиянсыз бейімдеудің жолдарын іздеуде. Мысалы, электронды үкімет пен ашық дерек бастамалары билік пен халық арасындағы сенімді арттыруға қызмет етсе, жалған ақпаратпен күрес шаралары қоғамдық тұрақтылықты сақтауды көздейді. Бұл зерттеу сананың цифрлық трансформациясы тек техникалық прогресс емес, терең әлеуметтік-рухани өзгеріс екенін көрсетті. Адам баласы өзінің «Мен» ұғымының шекарасын қайта сезінуде – ми, дене және сыртқы құрылғылар тұтас когнитивтік жүйе ретінде қабылдана бастады. Сонымен бірге, жауапкершілік пен еркіндік түсініктері де дара индивид аясынан шығып, желілік қоғам контексінде ұғынылуда. Практикалық тұрғыда, бұл өзгерістер білім беру, заңнама, этикалық кодекстердің жаңаруын талап етеді: цифрлық сауаттылықпен қоса цифрлық этика да әр азамат мәдениетінің ажырамас бөлігіне айналуы қажет. Тек техникалық дағдыларды меңгерген емес, моральдық жауапкершілікті сезінетін, сыни ойлай білетін, ақпаратты талғаммен қабылдайтын тұлға қалыптастыру – цифрлық дәуірдің маңызды міндеті. Болашақ зерттеулер туралы айтсақ, бұл тақырып әлі де терең талдауды қажет етеді. Сананың трансформациясы үдерісі үздіксіз жүріп жатқандықтан, оны динамикада бақылау – философтар мен әлеуметтік ғалымдардың міндеті. Әсіресе, жасанды интеллектінің сана деңгейіне көтерілу мүмкіндігі, адамның виртуалды кеңістіктегі өзін-өзі идентификациялауы, әртүрлі мәдениеттерде цифрландырудың санаға әсерін салыстыру сияқты бағыттар перспективті деп санаймыз. Қоғамдағы цифрлық теңсіздік, ақпараттық манипуляциялардың ұзақ мерзімді салдары, сондай-ақ цифрлық этиканың жаһандық принциптерін қалыптастыру мәселелері – алдағы зерттеулердің маңызды арналары болмақ. Осы салалардағы пәнаралық ғылыми ізденістер адамзатқа цифрлық трансформацияны тиімді басқарып, оның теріс әсерлерін еңсеруге көмектеседі деген сенімдеміз.

Авторлардың үлесі

Нұрышева Г.Ж. – мақала мәтінін жазу, әдебиеттік шолу, мәтінді редакциялау.

Аккулиева А.Е. – мақала мәтінін жазу, әдебиеттік шолу, мәтінді редакциялау, техникалық рәсімдеу.

Мүдделер қақтығысы

Бұл жұмыстың авторлары мүдделер қақтығысы жоқ екенін мәлімдейді.

Әдебиеттер тізімі

Райл Г. (1949). Сана мен тән дуализмін сынап, сананы «машинадағы елес» еместігін талдаған еңбек. – Лондон: Хатчинсон.

Витгенштейн Л. (1953). Тілдік ойындар мен мағына мәселесін талдап, сананы түсінудегі әлеуметтік контекст рөліне мән берген еңбек. – Оксфорд: Блэкуэлл.

Чалмерс Д. (2022). Виртуалды әлемдер онтологиясы мен сананың цифрлық болмысын зерттеген жаңашыл еңбек. – Нью–Йорк: У. У. Нортон и Ко.

Кларк Э., Чалмерс Д. (1998). Адамның когнитивтік процесінің сыртқы құралдар арқылы кеңейетінін дәлелдеген классикалық мақала. «The Extended Mind.» Analysis 58, no.1: 7–19.

Деннетт Д. (2017). Сананың эволюциясын талдап, еркіндік пен сананы ғылыми тұрғыда түсіндіруге тырысқан еңбек. – Нью–Йорк: У.У. Нортон и Ко.

Хомский Н. (1988). Бұқаралық ақпарат арқылы қоғам пікірін қалыптастыру моделін сипаттаған еңбек. – Нью–Йорк: Пантеон.

Гроф С. (1992). Өзгерген күйдегі сана тәжірибелерін және сананың рухани кеңеюінің қоғам үшін маңызын талдаған еңбек. – Нью–Йорк: Харпер Коллинз.

Сёрл Дж. (1980). «Қытай бөлмесі» тәжірибесі арқылы жасанды интеллектің түсінігі жоқтығын дәлелдеген классикалық мақала. «Minds, Brains, and Programs» Behavioral and Brain Sciences 3, no.3: 417–424.

Черчленд П. (2019). Адамның ар-ождан, моральдық түйсіктерінің мидағы негіздері мен эволюциясын зерттеген еңбек. – Нью–Йорк: У.У. Нортон и Ко.

Қазақстандағы әлеуметтік желілерде жалған хабар тарату оқиғалары мен оған қатысты билік шаралары сипатталған мақала. (2024). Eurasianet. «Kazakhstan: Misinformation and Punishment».

https://www.gov.kz/memleket/entities/mdai/press/news/details/847800(Қазақстан Республикасы Цифрлық даму, инновациялар және аэроғарыш өнеркәсібі министрлігі)

Хомскийдің медиа теориясының қазіргі цифрлық кеңістікте өзектілігін талдаған есеп. (2023). EAVI (European Association for Viewers Interests). - Brussels.

Жасанды «адамсымықтар» туралы, цифрлық аватарлардың қауіптілігі жөніндегі мақаласы. (2023). «The Problem With Counterfeit People».

Витгенштейн идеяларын цифрлық коммуникация жағдайында талдаған блог мақаласы. (2018). APA Blog (American Philosophical Association). «Wittgenstein in the Digital Age of Communication».

П. Черчлендпен сұхбат, моральдың ми негіздері және жасанды интеллект жайлы көзқарастары талқыланған мақала. (2019). Vox. Sigal Samuel. «How Your Brain Invents Morality – Interview with Patricia Churchland».

References

Ryle, G. (1949). The Concept of Mind. – London: Hutchinson. [in English]

Wittgenstein, L. (1953). Philosophical Investigations. – Oxford: Blackwell. [in English]

Chalmers, D.J. (2022). Reality+: Virtual Worlds and the Problems of Philosophy. – New York: W.W. Norton & Co. [in English]

Clark, A., & Chalmers, D. (1998). “The Extended Mind.” Analysis 58, no.1: 7–19. [in English]

Dennett, D.C. (2017). From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds. – New York: W.W. Norton & Co. [in English]

Chomsky, N., & Herman, E. (1988). Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media. – New York: Pantheon. [in English]

Grof, S. (1992). The Holotropic Mind: The Three Levels of Human Consciousness and How They Shape Our Lives. – New York: HarperCollins. [in English]

Searle, J.R. (1980). «Minds, Brains, and Programs.» Behavioral and Brain Sciences 3, no.3: 417–424. [in English]

Churchland, P.S. (2019). Conscience: The Origins of Moral Intuition. – New York: W. W. Norton & Co. [in English]

Eurasianet. (2024). «Kazakhstan: Misinformation and Punishment». [in Kazakh]

https://www.gov.kz/memleket/entities/mdai/press/news/details/847800. [in Kazakh]

EAVI (European Association for Viewers Interests). (2023). Report: The Relevance of Chomsky's Media Theory in Today's Digital Landscape. - Brussels. [in English]

The Atlantic. Dennett, D. (2023). «The Problem With Counterfeit People». [in English]

APA Blog (American Philosophical Association). (2018). «Wittgenstein in the Digital Age of Communication». [in English]

Vox. Sigal Samuel. (2019). «How Your Brain Invents Morality – Interview with Patricia Churchland». [in English]

Авторлар туралы мәлімет / Сведения об авторах / Information about authors:

Нұрышева Гүлжиһан Жұмабайқызы – Философия ғылымдарының докторы, профессор, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, 050040, Қазақстан, gulzhyxan.nurysheva@kaznu.edu.kz, https://orcid.org/0000-0001-6640-8111

Nurysheva Gulzhikhan Zhumabaevna – Doctor of Philosophy, Professor, Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, 050040, Kazakhstan, gulzhyxan.nurysheva@kaznu.edu.kz, https://orcid.org/0000-0001-6640-8111

Нурышева Гульжихан Жумабаевна – доктор философских наук, профессор, Казахский национальный университет имени Аль-Фараби, Алматы, 050040, Казахстан, gulzhyxan.nurysheva@kaznu.edu.kz, https://orcid.org/0000-0001-6640-8111

Аққұлиева Әсия Ертайқызы – докторант, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, 050040, Қазақстан, akkuliyeva_assiya@kaznu.edu.kz, https://orcid.org/0000-0001-6050-7389

Akkuliyeva Assiya Ertayevana – Doctoral student, Department of Philosophy, Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan, akkuliyeva_assiya@kaznu.edu.kz, https://orcid.org/0000-0001-6050-7389

Аккулиева Асия Ертаевна – докторант, Казахский национальный университет имени Аль-Фараби, Алматы, 050040, Казахстан, akkuliyeva_assiya@kaznu.edu.kz, https://orcid.org/0000-0001-6050-7389

Мақала туралы ақпарат / Информация о статье / Information about the article.

Редакцияға түсті / Поступила в редакцию / Entered the editorial office: 15.09.2025

Рецензенттер мақұлдаған / Одобрена рецензентами / Approved by reviewers: 06.11.2025

Жариялауға қабылданды / Принята к публикации / Accepted for publication: 10.12.2025

Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies
ISSN: 3080-1281. eISSN: 3080-6895.

ФИЛОСОФИЯ – PHILOSOPHY – ФИЛОСОФИЯ

Научная статья / Scientific article
МРНТИ / IRSTI 02.41.41

https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-153-4-44-59

INSTITUTIONAL MEMORY AND CRITICAL RATIONALISM IN PUBLIC ADMINISTRATION

Zhomart MEDEUOV✉

Maqsut Narikbayev University, Astana, Kazakhstan

✉ *zhmedeuov@gmail.com*

Abstract. This article analyzes the functioning of social institutions through the lens of the of institutional memory, which encompasses knowledge, narratives, and organizational identity. The concept's practical focus on preventing the repetition of past mistakes allows for an interpretation of institutional memory within the context of critical rationalism. Empirical material is provided through Kazakhstani cases demonstrating current practices for working with institutional memory at the level of governmental and non-governmental organizations. An analysis of global and Kazakhstani experience demonstrates that the problem of institutional memory is particularly relevant for the public sector. The study identifies three approaches to addressing this issue: institutional memory depends on its bearers—the continuity between people ensures the continuity of ideas; institutional memory grows from organizational memory, which in turn is based on the growth of knowledge, including through training; and institutional memory is developed using artificial intelligence tools. The latter is becoming an integral part of Kazakhstan's strategic goal of transforming into a digital state.

Keywords: Institutional memory; critical rationalism; public policy; Kazakhstan

For citation:
Medeuov Zh. Institutional memory and critical rationalism in public administration // Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies. – 2025. – Vol. 153. – No. 4. – P. 44-59. https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-153-4-44-59.

© Zhomart MEDEUOV, 2025

МЕМЛЕКЕТТІК БАСҚАРУДАҒЫ ИНСТИТУЦИОНАЛДЫҚ ЖАДЫ ЖӘНЕ СЫНИ РАЦИОНАЛИЗМ

Жомарт МЕДЕУОВ
Maqsut Narikbayev University, Астана, Қазақстан

ИНСТИТУЦИОНАЛЬНАЯ ПАМЯТЬ И КРИТИЧЕСКИЙ РАЦИОНАЛИЗМ В ГОСУДАРСТВЕННОМ УПРАВЛЕНИИ

Жомарт МЕДЕУОВ
Maqsut Narikbayev University, Астана, Казахстан

Андатпа. Бұл мақалада әлеуметтік институттардың жұмыс істеуі білімді, баяндауды және ұйымдық сәйкестікті қамтитын институционалдық жад тұжырымдамасы тұрғысынан талданады. Тұжырымдаманың өткен қателіктердің қайталануын болдырмауға практикалық бағыты институционалдық жадты сыни рационализм контексінде түсіндіруге мүмкіндік береді. Эмпирикалық материал үкіметтік және үкіметтік емес ұйымдар деңгейінде институционалдық жадпен жұмыс істеудің қазіргі тәжірибелерін көрсететін қазақстандық жағдайлар арқылы берілген. Әлемдік және қазақстандық тәжірибені талдау институционалдық жад мәселесінің мемлекеттік сектор үшін ерекше өзекті екенін көрсетеді. Зерттеу бұл мәселені шешудің үш тәсілін анықтайды: институционалдық жад оны тасымалдаушыларға байланысты – идеялардың сабақтастығы адамдар арасындағы сабақтастықпен қамтамасыз етіледі; институционалдық жад ұйымдық жадтан өседі, ол өз кезегінде білімнің өсуіне, соның ішінде оқыту арқылы негізделген; және институционалдық жад жасанды интеллект құралдарын пайдаланып дамиды. Соңғысы Қазақстанның цифрлық мемлекетке айналу стратегиялық мақсатының ажырамас бөлігіне айналуда.

Түйін сөздер: институционалдық жады; сыни рационализм; мемлекеттік басқару; Қазақстан

Аннотация. В статье анализируется функционирование социальных институтов с точки зрения концепта институциональной памяти, содержанием которого являются знания, нарративы и организационная идентичность. Практическая направленность концепта на исключение повтора прежних ошибок позволяет интерпретировать проблематику институциональной памяти в контексте критического рационализма. В качестве эмпирического материала рассматриваются казахстанские кейсы, демонстрирующие актуализированные практики по работе с институциональной памятью на уровне государственных и негосударственных организаций. Анализ мирового и казахстанского опыта показывает, что проблема институциональной памяти особенно актуальна для государственного сектора. Исследование выделяет три подхода в ее решении: институциональная память зависит от её носителей – преемственность идей обеспечивается преемственностью между людьми; институциональная память вырастает из организационной памяти, которая, в свою очередь, основывается на приращении знаний, в том числе через обучение; институциональная память развивается с помощью инструментов искусственного интеллекта. Последнее становится неотъемлемой частью стратегической цели Казахстана по трансформации в цифровое государство.

Ключевые слова: институциональная память; критический рационализм, государственное управление, Казахстан

Для цитирования:
Медеуов Ж. Институциональная память и критический рационализм в государственном управлении // Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies. – 2025. – Vol. 153. – No. 4. – С. 44-59. https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-153-4-44-59.

Введение

Концепт институциональной памяти или амнезии, если акцентировать внимание на негативных последствиях дисфункции памяти (Stark & Head, 2019), описывает социальные институты с точки зрения функционирования индивидуальной и организационной памяти, содержанием которых являются репрезентативные знания, объединяющие/разделяющие нарративы и идентичности. Этим содержанием институциональной памяти руководствуются люди в качестве индивидуальных и коллективных акторов, входящих в ассамбляжи из материальных и экспрессивных компонентов. Люди в качестве индивидуальных сущностей являются составными частями других больших индивидуальных целых, таких, как «отдельные сообщества, отдельные организации, отдельные города и отдельные национальные государства» (DeLanda, 2006, p. 28). Среди всех социальных институтов, которые образуются в результате взаимодействия людей, слабым звеном в обеспечении институциональной памяти оказывается государственный сектор. Это объясняется двумя причинами. Во-первых, постоянной ротацией политических и административных государственных служащих, которая происходит в результате демократических или недемократических выборов. Во-вторых, фундаментальными изменениями в управленческой среде. Сегодня государственные органы вынуждены делиться своей монополией на власть и взаимодействовать с широким кругом акторов из частного и негосударственного секторов при реализации государственной политики (Corbett et al., 2018). В результате память о вырабатываемых решениях оказывается рассредоточенной среди множества индивидов и организаций, каждый из которых не имеет полной версии истории принятия решения, включая документов, ее подтверждающих.

Следует отметить, что проблема институциональной памяти в государственном управлении не является новой, она десятилетиями рассматривалась в неявном, теоретически не актуализированном виде. Однако, начиная с 2000-х годов, в вопросах государственного управления тема институциональной памяти становится предметом систематического анализа (Corbett et al., 2018). Ключевой причиной подобного обращения к памяти стали повторяющиеся ошибки в реализации государственной политики. Помимо указанных выше причин, ряд исследователей связывают повторяющиеся ошибки с внедрением Нового государственного менеджмента (New Public Management) в государственное управление, результатом которого стало стремление к постоянным изменениям и, как следствие, пренебрежительное отношение к прошлому (Pollitt, 2009); частыми реорганизациями и сокращением расходов на содержание государственных органов; снижением роли и значения функции «запоминания» (Wettenhall, 2011).

В Казахстане одной из попыток решения проблемы амнезии в государственном управлении стало создание в 2007 году института ответственных секретарей, несменяемость которых при смене первых руководителей ведомств была призвана сохранить преемственность не только на уровне документов и идей, но также и на уровне их исполнителей и носителей. Однако институт ответственных секретарей

не получил содержательного развития, и в 2020 году был упразднен. Вместо институционального статуса «несменяемости», который оказался формальностью, стали использовать процедурное правило, согласно которому все назначения первых руководителей центральных государственных органов производятся из числа действующих заместителей. Процедура в целом соблюдается, однако институционально не интегрирована в карьерную лестницу и рискует стать необязательной под давлением политической конъюнктуры. Дефицит институциональных, то есть социально-сетевых мер по решению проблемы памяти в государственном управлении остается актуальным вопросом для Казахстана, который раз за разом поднимается в периоды социально-политических кризисов: один раз по завершению эпидемии ковида в 2020 году (Речь Президента РК, 2020), другой – после январских событий 2022 года (Речь Главы государства, 2022).

Практическая направленность концепта институциональной памяти на исключение повтора прежних ошибок позволяет интерпретировать проблематику институциональной памяти в контексте критического рационализма Карла Поппера. Прирост нового знания происходит через исключение повтора прежних ошибок, однако предлагаемые новые решения проблем со временем сами становятся ошибочными, требуют своего исключения из практики и запоминания в качестве следующих ошибок и так до бесконечности (Popper, 1967/1985). Повторное совершение старых ошибок означает сбой в памяти. Причем проблема не в том, что государственный институт не распознает запись в своей памяти по причине утраты ее компонентов, а в том, что он не произвел эту запись в памяти в должном виде. То есть о повторе ошибки могут сообщить внешние для государства носители памяти, которые сохраняют свою собственную мотивацию работать с ней.

Анализ мирового и казахстанского опыта показывает, как минимум три возможных способа рассмотрения вопроса развития институциональной памяти (Bolman & Deal, 2021; Джакишев, 2024; Senge, 2006). Во-первых, институциональная память зависит от её носителей – преемственность идей обеспечивается преемственностью между людьми. Во-вторых, институциональная память вырастает из организационной памяти, которая, в свою очередь, основывается на приращении знаний, в том числе через обучение. В-третьих, машинное обучение и широкое использование искусственного интеллекта (ИИ), основанное на нем, исключает повтор всех известных ошибок и способствует значительному приросту институциональных знаний. Последнее становится неотъемлемой частью стратегической цели Казахстана по трансформации в цифровое государство (Глава государства, 2025).

Методы

Методология исследования определяется теориями, которые задают подходы для описания и объяснения эффективной деятельности организаций с точки зрения их работы с институциональной памятью. Практическая, или онтологическая, часть исследования представлена анализом кейсов эффективности деятельности государственных органов Казахстана. Методология включает в себя типологизацию деятельности государственных и других организаций в работе с институциональной памятью, ее содержательными компонентами, такими, как знание, нарратив и организационная идентичность (Czarniawska, 1997), а также типами взаимодействия:

статичными, в виде циркулируемых документов, или динамичными, в виде сетевых связей между людьми (Corbett et al., 2018).

В статье использованы формально-логические приемы по модификации исходной концепции памяти (Klotz, 2008) в виде набора расширяющихся понятий, таких, как «индивидуальная память», «организационная память», «субъективная и объективная память». Такие приемы позволяют уточнить репрезентативную – онтологическую – сторону концепции институциональной памяти. Это можно продемонстрировать на примере структуры государственного органа. Индивидуальная память государственного служащего является субъективной частью организационной памяти ведомства. Организационная память, наряду с субъективной памятью индивидов, включает в себя также объективную память в виде документов и архивов. В свою очередь, организационная память является частью институциональной памяти, которая включает в себя внешних для ведомства акторов и устанавливает с ними сеть коммуникаций. Все эти элементы и связи между ними в совокупности становятся основой для типологизации деятельности государственных органов с точки зрения институциональной памяти – как документы, акторы и сети между ними работают с содержанием институциональной памяти: знаниями, нарративами и идентичностью.

Кроме того, в исследовании использован этнографический метод, который сочетает в себе элементы включенного наблюдения и бесед-интервью с тремя кандидатами в Президентский кадровый резерв, один из которых успешно прошел отбор. Метод дискурс анализа применен в отношении историй успеха, описанных непосредственно самими участниками, либо в пересказе журналистов, либо в виде прямых интервью (Султангазин, 2002; Панченко, 2021; Джакишев, 2024). С другой стороны, эти же описания конкретных ситуаций с институциональной памятью и принимаемыми решениями наряду с собственными кейсами (институт ответственных секретарей) послужили контентом для ситуационных анализов, в которых находят подтверждение методологические ориентиры, дедуктивно выводимые из концепта институциональной памяти.

Следует отметить, что анализ кейсов используется в статье не в качестве отдельного метода, а как способ описания эмпирической реальности с происходящими в них событиями (Klotz, 2008). Кейсы представляют собой истории о выборе, в которых отслеживается траектория принятия ее участниками событийных решений. Принятие решений – это симбиоз субъективного выбора, движимого нарративами и пониманием роли субъекта в качестве главного героя действия, и объективных обстоятельств, актуализирующих ту или иную причинно-следственную связь, обеспечивающих объяснение логики ситуации. Все эти внутренние и внешние обстоятельства при теоретическом рассмотрении всегда остаются вероятностными среди множества других возможных причинно-следственных связей, однако в случае описанных кейсов предстают единственным образом эмпирически актуализированными. Таким образом, кейсы – это отдельные события случившегося, которые объясняют, как иногда срабатывают теории в отношении реальности.

Носители институциональной памяти

Данные, формирующее институциональную память организации, в том числе государственного органа, включают в себя в идеале всю без исключения информацию

о деятельности ведомства из всех видов источников: официальных и неофициальных, внутренних и внешних. Причем источники – это не пассивные хранилища, которые в одностороннем порядке принимают на хранение информацию и по умолчанию обеспечивают ее доступность для любого пользователя в течение неопределенного времени. Как правило, источники обслуживаются акторами информационного поля, от их отношения к производству, хранению и обращению информации зависит полнота и доступность коммуникации. В частности, полнота и доступность информации зависит от: 1) доли оцифрованных поступающих на хранение документов, 2) открытости для свободного пользования, 3) наличия эффективных алгоритмов поиска и 4) автоматизации поиска по мере развития технологий машинной обработки информации. Этот перечень факторов, обеспечивающих полноту и доступность информации, по определению не может быть закрытым. Открытость информации для пользования означает и одновременную открытость всей системы складывающихся взаимоотношений для внешнего воздействия/инвестиций со стороны пользователей – акторов информационного поля. Поэтому источники информации справедливо одновременно называть акторами информационного поля и, соответственно, обозначить их как источник/актор.

На данный момент можно выделить пять источников информации, это: 1) делопроизводство как архивация; 2) официальный вебсайт; 3) публикации СМИ и открытые интернет-источники, включая ИИ; 4) экспертные и академические публикации, 5) бизнес-проекты, которые можно квалифицировать по трем видам познавательных действий: наблюдение, действие и воображение, и, соответственно, трем типам акторов, производящих знания в виде описаний, экспериментов и понимания (Pearl & Mackenzie, 2018).

1. Делопроизводство ведется в соответствии с утвержденной номенклатурой дел, охватывающей все виды деятельности, осуществляемые госорганом. В целом контроль над делопроизводством осуществляется центральным уполномоченным органом в сфере архивного дела и документационного обеспечения управления (Закон РК «О национальном архивном фонде и архивах»). Входящие и исходящие документы классифицируются и определяются на краткосрочное и среднесрочное хранение в самом госоргане с последующей передачей на долгосрочное хранение в госархив как на бумажном, так и электронном носителях. Перечень документов, подлежащих постоянному хранению, ограничен. В него входят неоцифрованные оригиналы документов на бумажном носителе, имеющих отношение к внешним контрагентам ведомства. Такие документы сфокусированы на результаты работы ведомства. Вместе с тем, большая часть внутренних документов госоргана, отражающих процесс принятия решений, классифицируется в номенклатуре как операционные, имеют ограниченные временные рамки хранения и в последующем подлежат уничтожению. Делопроизводство сохраняет знания первого и второго типа. Это данные о том, какие выявлены ассоциативные связи и предприняты действия для достижения цели – принятия решения, определяющего статус-кво. Все альтернативные версии и их носители, не попавшие в финальное решение, не запоминаются в рамках официального делопроизводства, не становятся объектом долгосрочной институциональной памяти.

2. Официальные вебсайты госорганов развиваются в рамках единого подхода по созданию электронного правительства. Сайты госорганов интегрированы между собой в рамках единого сайта «Электронного правительства». С одной стороны, они обращены

к нуждам внешних клиентов при оказании госуслуг и доступа к открытым данным в рамках портала «Открытого правительства». С другой стороны, они выполняют функцию хранения и интерактивного использования документов по текущим проектам и заданиям внутри госорганов, расширяя активную зону взаимообмена информацией в рамках институциональной памяти организации. Внешние запросы от граждан создают ситуационные кейсы контраргументов (counterfactuals), которые выходят за рамки готовых ответов из рубрики «Наиболее часто задаваемые вопросы», и требуют от госоргана мобилизации усилий по переосмыслению прежней стандартной ситуации и выработки знаний третьего типа, основанных на понимании и, как следствие, предвидения будущих кейсов. Внедрение госуслуг на основе «жизненных циклов» - пример далеко идущего понимания ситуации.

3. СМИ и открытые источники являются внешним архивным ресурсом интерактивного хранения информации, касающейся деятельности госоргана. СМИ в Казахстане ситуативно освещают деятельность государственных органов. В свою очередь, госорганы в рамках коммуникативных стратегий на системной основе создают информационные поводы для публикаций в СМИ. Информационные поводы – это инструмент для внешней архивации информации о деятельности госоргана. Из этих фрагментов складывается картина о деятельности ведомств и ситуации в отраслях, за которые они отвечают. Ключевым условием воспроизведения такой «внешней» памяти является неограниченный срок открытого хранения публикаций СМИ. Для поддержания институциональной памяти необходимо использовать академический подход, сохраняющий доступ к научным публикациям независимо от текущего статуса издания. Здесь свою роль продолжают играть библиотеки – миссия которых в обеспечении доступа, в том числе цифрового, ко всем материалам, которые когда-либо были опубликованы. Цифровой доступ – исключительное условие для исключительного «читателя», а именно ИИ, который гарантирует, что ни один автор не останется не прочитан и будет включен в интеллектуальный оборот.

4. Экспертные и академические публикации. Научное и экспертное сообщество участвует в производстве третьего типа знаний в качестве научного сопровождения деятельности госорганов, реализуемой ими государственной политики. Такая работа может носить как ведомственный, так и независимый открытый академический характер. Ведомственная аналитика осуществляется в рамках деятельности подотчетных исследовательских институтов, а также системы распределения госзаказа на консалтинговую и аналитическую продукцию среди аналитических центров и временных исследовательских коллективов. Вневедомственная или академическая аналитика представлена в виде грантовых исследований и других инициативных работ, включая магистерские и докторские диссертации обучающихся, в том числе из действующих госслужащих. Проблема ведомственной аналитики заключается в том, что ее продукция носит, как правило, закрытый характер и не публикуется. Не будучи опубликованной такая аналитика после первичного использования заказчиком переходит в режим пассивного ведомственного хранения и становится недоступной для вторичного использования, то есть не включена в активный оборот институциональной памяти. *Независимые агентства* в виде консалтинговых компаний, мозговых трестов (think tanks), групп давления, организаций в защиту общественных интересов (Chakraba & Chand, 2012; Stark & Head, 2019) на экспертном и публичном уровне,

оценивающие деятельность государственных органов, реализуемых ими программ и проектов, являются внешними акторами, косвенным, а иногда и прямым образом поддерживающими институциональную память государства.

5. Бизнес-проекты в виде информационных продуктов/платформ, предназначенных для мониторинга, диагностирования и иных аналитических операций в отношении сред и объектов. Например, дистанционное зондирование земли (ДЗЗ) для создания геоинформационных систем (ГИС), которые привязывают информацию о состоянии сред и объектов к пространству и времени (недропользование, природопользование, сельское хозяйство, строения и собственность и т.д.). Подобные информационные продукты, открытые для накопления данных, интегрируются с алгоритмами ИИ для анализа и становятся инструментами для использования в операционной деятельности в режиме реального пространства и времени.

Перечисленные источники информации/знаний предполагают своих пользователей/акторов. Для понимания сферы применения концепта институциональной памяти эта связь с пользователем принципиально важна. Что является объектом памяти? Исключительно объективное знание или что-то еще? Если объектом памяти являются знания, то, чем институциональная память отличается от обучения? Становится ли рост знания в процессе обучения тем, что затем называют памятью? Знание и память составляют такую же понятийную пару, как документ и личный опыт. Комбинация документа и личного опыта создает рассказ/историю о том, что случилось. Такие истории создаются на уровне организаций, но они приобретают институциональную форму, когда к ним обращаются акторы перед лицом новых вызовов (Corbett et al, 2018).

По мнению исследователей, произошел онтологический переход: от статики институциональной памяти как знания, зафиксированного на «бумаге», к динамике «живого разговора». Эпистемологически это переход от одного согласованного обобщенного воспоминания к конструируемой и интерпретируемой множественной памяти (Corbett et al., 2018). Иными словами, наряду с традиционными архивными документами, которые предоставляют ответ на вопрос о том, что говорят, какое решение принято, важным являются свидетельства, которые позволяют также ответить на вопросы, кто, как, в каких обстоятельствах говорит, какой выбор среди множества возможных решений делает. Именно поэтому становится важным реконструировать и рассказать историю принятия решения, где понимание распространяется не только на логику ситуации, выявляющую причинно-следственные связи между объектами, но также мотивы субъектов, которые оперируют объектами и делают свой выбор.

Организационная память против институциональной памяти

Концепция обучающейся организации связана с интерпретацией институциональной памяти как системы знаний. Память – это накопленные знания и приобретенный опыт, которые позволяют оперировать истинными суждениями для достижения поставленных целей. Объективный фактор, который заставляет организации обращаться к институциональной памяти, – это разрыв между принятыми решениями и достижением результата. Организации функционируют с задержкой. В этом заключается ключевая дилемма обучения. Люди лучше всего учатся на собственном опыте, но никогда не сталкиваются с последствиями многих из своих самых важных решений

(Senge, 2006). Обучение относительно легко, когда связь между причиной и следствием очевидна. Но сложные системы часто нарушают эту связь: причины далеки от следствий, решения оторваны от проблем, а обратная связь отсутствует, запаздывает или вводит в заблуждение (Bolman & Deal, 2021).

Несмотря на то, что менеджеры почти всегда в курсе долгосрочных тенденций развития, которые явно или неявно существуют, они продолжают стремиться только к краткосрочному улучшению производительности (Senge, 2006). Каждое новое правительство, как избираемое, так и назначаемое, больше заинтересовано в реализации новых программ и проектов, чем продолжать реализацию предыдущих, потому что новые проекты идентифицируются с ними, в то время как прошлые – с прежним руководством (Chakraba & Chand, 2012). Кроме того, предыдущие программы и проекты, будучи документами, свидетельствующими о чужих событиях памяти, игнорируются и придаются забвению текущими носителями памяти, рассказывающими и реализующими свои истории и нарративы.

Однако и в случае несменяемых лидеров память играет злую шутку, все травмы и обиды приобретают не снимаемую с повестки актуальность и продолжают мотивировать лидеров принимать решения с учетом постоянно напоминающих о себе «ранах» прошлого. Как это произошло в случае с речью Владимира Путина на Мюнхенской конференции по безопасности (2007), построенной на логике математически выверенных симметричных ответов странам НАТО и ставшей «каноническим текстом» (Newmann, 2008), представляющим принципы внешней политики РФ на последующие десятилетия.

Институциональная память не так травматична, как индивидуальная, потому что в ней коммуницируют голоса и нарративы множества людей и организаций, многообразие которых предотвращает скатывание общественного сознание в культивацию ресентимента. Наличие развитой институциональной памяти – это показатель устойчиво функционирующего социального института, складывающегося в ассамбляж из множества элементов материального и экспрессивного характера, таких, как миссия, правила, функции, информация, выгоды и издержки, контроль и принуждение, навыки, компетенции, практики, которые формируют две стороны институционального симбиоза – организации и людей (DeLanda, 2006).

Динамическая концептуализация памяти подчеркивает то, каким образом прошлое коммуницирует, а не просто записывается. Что превращает статичную память в динамическую, это постоянное возвращение и ревитализация через социальное взаимодействие между акторами в виде транслирования статичных документов в живую память. Рассказывание историй становится ключом к открытию динамической формы институциональной памяти; к обращению внимания к акторам как основным распространителям и хранителям памяти. Запоминание и извлечение из памяти – это не о получении фактов и файлов, это больше о получении традиции: способов восприятия мира и взаимодействия внутри него (Corbett et al., 2018).

Восприятие институциональной памяти остается проблематичным из-за того, что ее концептуализируют как «статичную». Это предполагает, что знание по той или иной теме аккумулируется централизованно и большей частью предназначено для архивации. Документальная память остается востребованной для современных институтов. Однако она не является самодостаточной для институциональной памяти (Corbett et al, 2018).

Институциональная память – это не только инфраструктура взаимодействия, но и акторы (действующие лица), не только документы и архивы как единицы информации, но люди и организации, их использующие. Память актуализируется в повторяющихся, возобновляемых отношениях и событиях, которые откладываются и сохраняются как в головах людей в виде устойчивых нейронных связей, так и в сетевых взаимодействиях между людьми и организациями. Память – это проекция не только в прошлое, но и в будущее, ее функция не только в меморизации, но и в создании условий для инноваций. «Живая» память – это пограничное состояние одномоментности, позволяющее сопоставлять события и идеи, возникающие сейчас, с тем, что имело место ранее. Она создает "смежные возможности" или "возможности соседства" (adjacent possible) между идеями (Johnson, 2010). Именно в условиях удерживаемой одномоментности происходят неожиданные догадки и рождаются инновации.

Если институциональная память – это не про знание как таковое, а про его использование и поэтому зависящее от действующих акторов, то тогда она обретает множественность форм, указывающих на важность коммуникации, в рамках которой происходит интерпретация процессов и практик запоминания. Знания находятся "вне", затем обретают своих исполнителей (соединение идей и акторов напоминает кастинг ролей и актеров) и начинают влиять на институты. Таким образом, знание обретает нарративную форму в организационном опыте при помощи схем, предполагающих человеческое участие (Czarniawska, 2004). Здесь прослеживается аналогия с высказыванием Ницше о фактах, что они не существуют, есть только их интерпретации, иными словами, знание зависит от заинтересованного и активного носителя/актора. Отсюда становится обоснованным переход от знания к памяти. Память является чем-то большим, чем собрание фактов и цифр; она функционирует как драматическая история, в которой акторы должны сделать свой выбор. У нее свой сценарий и различные жанры. Все имеют свою сюжетную арку (narrative arc), состоящую из последовательности ключевых событий и решений, которые затем принимают форму историй, скрывающихся за маской памяти (Corbett et al., 2018). "Можно сделать вывод о какой-то причинно-следственной связи, но очень важно увидеть, что повествование, в отличие от науки, оставляет открытым природу связи" (Czarniawska, 2004, p.18).

Отличие институциональной памяти от организационной сфокусировано не только на знаниях о причинно-следственных связях, которые описываются и сохраняются в виде документов, но и на акторах, которые оставляют природу причинно-следственной связи открытой, потому что в конечном счете опираются на собственные мотивы при выборе между вариантами решений. Рациональные аргументы, интерпретирующие причинно-следственную связь за или против того или иного решения, как правило, уравновешены, перевес в пользу одного из вариантов требует эмоциональный импульс, который обеспечивается волей и желанием лидера. Таким образом, последовательное развитие институциональной памяти также связано с выдвижением и ротацией лидеров, по-своему психологическому типу имеющие предрасположенность поддерживать существующую традицию управления. Иными словами, выбор акторов происходит по принципу кастинга актеров для исполнения той или иной государственной "роли" в соответствии с видением "продюсеров" и "режиссеров" от власти. Подобный кастинг для государственной службы и квазигосударственного сектора Казахстана, особенно явно осуществляется в рамках Молодежного кадрового резерва. Критерии отбора кандидатом на последних этапах

этого конкурса становятся менее формальными. Свидетельством тому является факт, описанный одним из участников конкурса в беседе с автором. Не пройдя один из последний этапов, заключавшийся в презентации и защите индивидуального проекта, конкурсант попросил у организаторов обратную связь, мотивируя запрос желанием узнать, в чем его недостатки, чтобы лучше подготовится к следующему разу. Однако обратная связь с указанием недостатков кандидата так и не была представлена. Одна из возможных причин – это предположение, что отбор в кадровый резерв происходит по аналогии с кастингом актеров на роль персонажей, способных воспроизводить политический нарратив. Иными словами, полностью формализованных критериев для последнего этапа отбора нет и, скорее всего, не может быть, поскольку оценка в итоге носит субъективный характер в виде эмоционально окрашенного вердикта членов комиссии – представленных действующими государственными топ-менеджерами – подходит актор/актер или не подходит «на роль».

Институциональная память в эпоху ИИ

Память является записью прошлого. В то же время обращение к памяти мотивировано будущим – желанием исключить повторение ошибок и использовать лучшие практики. Иными словами, память – это ключевой инструмент в работе с ошибками. Более того, фактическое приращение знания происходит через описание и каталогизацию новых ошибок, которые неизбежны, потому что любое нефальсифицированное знание носит вероятностный характер (Popper, 1985). Консолидация институциональной памяти на основе цифровых решений развивается как государством, так и бизнесом. В случае государства институциональная память создает условия для формирования проактивных государственных услуг на основе жизненных ситуаций и циклов. Проактивность в данном случае означает исключение ошибок повтора – ситуации робинзонады – поиска одними того, что другим давно известно. Казахстанский проект электронного правительства EGov.kz в настоящий момент насчитывает 17 жизненных ситуаций и соответствующих кластеров взаимосвязанных по ним услуг: от рождения ребенка до постановки на воинский учет. Из общего числа 1330 видов/подвидов услуг 46 из них являются проактивными (Реестр государственных услуг, 2025).

Одним из заметных казахстанских частных проектов по консолидации институциональной памяти реализован в сфере медицины – это программное обеспечение Cerebra по диагностике инсульта. Важный аспект здесь заключается в том, что машинное обучение искусственного интеллекта происходит при широком и активном участии казахстанских врачей. По сути, программа берет на себя функции носителя институциональной памяти всей клинической практики, накопленной в Казахстане по диагностике инсульта. Основатель проекта Досжан Жусупов описывает идею сотрудничества следующим образом. При работе программы разработчикам приходится сталкиваться с различными аномалиями, которые могут стать причиной нестабильности в автоматизированной диагностике. На помощь приходят врачи, которые непосредственно вовлечены в решение проблемы диагностики и лечения инсульта в Казахстане и относятся к проекту бета-тестирования с большим пониманием и поддержкой. В любой клинике, где Cerebra реализует пилотный проект, врачи с энтузиазмом делятся своими идеями и предложениями, наработанными практиками

и решениями, направленными на развитие программного обеспечения. Основатель проекта видит в этой поддержке перспективу для дальнейшего развития, поскольку Cerebra аккумулирует знания и опыт как разработчиков программного обеспечения, так и практикующих нейрохирургов, неврологов и радиологов Казахстана (Панченко, 2021). Проект консолидирует институциональную память целой подотрасли медицины для исключения повторения прежних ошибок и незамедлительной каталогизации новых ошибок в диагностике и лечении инсульта.

Опыт создания программного обеспечения для управления технологическими процессами на основе консолидации организационной/институциональной памяти описан Мухтаром Джакишевым на примере работы Казатомпрома в период реанимации компании (Джакишев, 2024). Казатомпром в конце 90-х годов прошлого века находился в периоде организационной неопределенности, который длился более пяти лет. Решался вопрос о дальнейшей судьбе компании. За это время произошел массовый отток специалистов. Организации не хватало квалифицированных инженеров для обеспечения текущей операционной деятельности. Тем не менее, Казатомпрому удалось пережить эпоху «неопытных инженеров», сохранить и развить технологии. Каким образом это удалось сделать? За счет сохранения институциональной памяти. Компания собрала ведущих специалистов, многие из которых были предпенсионного и пенсионного возраста, опросила их по ключевым технологическим процессам производства, например, каким образом и по каким критериям они определяют, где делать скважины, на каком расстоянии они должны быть друг от друга и т.д., и создала на основе собранных ответов специализированную компьютерную программу «Рудник». В программу внесли представленные специалистами показатели и параметры. На основе этих данных, носителями которых были специалисты-ветераны, была построена математическая модель, описывающая алгоритм принятия технологических и управленческих решений. Программа работала на основе 22 эмпирических параметров, которые замерялись в поле неопытными инженерами (для этого их уровень компетенций был достаточным), данные загружались в программу «Рудник» и далее программа на основе созданных алгоритмов выдавала готовые решения: где бурить скважина, на каком расстоянии друг от друга, на какую глубину и т. д. Решения выдавались алгоритмом мгновенно и практически без ошибок. Молодые и неопытные инженеры, пользуясь этой программой, начали набирать собственный полевой опыт, который позволил им совершенствовать технологии. Через некоторое время они начинают добавлять в программу новые факторы и параметры. В итоге Казатомпром не потерял имевшиеся технологии, более того развил их до нового уровня, который вывел компанию в мировые лидеры по использованию инновационных технологий и росту производства. Этот успех стал возможным благодаря синергии коллективной памяти инженеров предприятия разных поколений (Джакишев, 2024).

Другой ранний пример создания открытых к развитию баз данных в Казахстане является экологический мониторинг бассейна Аральского моря «Арал», созданный сотрудниками Института космических исследований в виде географической информационной системы (ГИС). Проектирование подобных геоинформационных систем мониторинга включает в себя определенные требования к продукту: способность к развитию; гибкая настройка для решения различных задач; модульное построение технологических цепочек; открытость системы как для пользователей, так и для разработчиков; профессиональный интерфейс с разработчиками; дружественный

интерфейс с пользователями (Султангазин, 2002). Общая технологическая схема системы экологического мониторинга «Арал», определяющая функциональные возможности системы, состоит из следующих этапов: сбора данных; их первичной обработки и архивации; формирования оперативных карт мониторинга (в ГИС карта является основной информационной единицей); накопления и интеграции данных и знаний в составе геоинформационный системы «Арал»; решение прикладных задач мониторинга (Султангазин, 2002).

Работа с институциональной памятью, в том числе через консолидацию ее статичных и динамичных компонентов, документов и акторов как из прошлого, так и настоящего является перспективным направлением. Она может быть нацелена также на реанимацию утраченной преемственности в отношении накопленного опыта и знаний в различных отраслях производства, даже таких отчужденных, как, например, оборонная промышленность, создававшаяся на территории Советского Казахстана вокруг военных полигонов. На саммите в Душанбе в октябре 2025 года Президент РК Токаев объявил, что в Алматы открыт филиал Национального исследовательского ядерного университета МИФИ, который будет взаимодействовать с научно-исследовательскими институтами Казахстана и Российской Федерации. По признанию Президента РК, потенциал для научного взаимодействия в сфере ядерных исследований и технологий «оказался не утрачен и находится в рабочем состоянии» (Токаев предложил создать, 2025), то есть сохранились документы, носители идей и сетевые связи для продолжения работы.

Заключение

Среди документов, которые в большей степени соответствуют задачам развития институциональной памяти в системе управления национальной экономикой, являются государственные программы развития по отраслям. Такие программы, будучи государственно-корпоративными сценариями развития отрасли, помимо реализации своих непосредственных целей создают побочный продукт – институциональные компоненты сетевого взаимодействия, в том числе символического характера, которые со временем становятся доступными для внешнего взаимодействия, привлекая новых акторов в отрасль. Программы являются «нарративами» (Czarniawska, 1997), записанными в виде официального документа институциональной памятью отрасли, рассказывающими о том, что сделано (какие идеи были предложены к реализации), дающими оценку текущей ситуации (какие идеи сохраняют свою актуальность), и предписывающими, что необходимо сделать (какие идеи могут быть «прорывными», а какие следует «забыть»). Программы (с 2019 года национальные стратегии) – это сценарии того, как должны взаимодействовать акторы для реализации визионерских идей, определяющих выбор направления развития отрасли. При смене режимов активности государства, связанного с прекращением реализации государственных программ/стратегий, возникает вопрос сохранения институциональной памяти среди действующих акторов отрасли. Будет ли она оставаться «живой» платформой среди действующих акторов и тем самым создавать сетевые условия для инновационного роста отрасли, потому что «хорошие идеи» – это всегда результат сетевого взаимодействия (Johnson, 2010). Или постепенно уходить в архив, трансформируясь в «мертвые» документы, выпадающие из текущей сети взаимодействия?

К слову, отвечая на вопрос о том, для чего действующие государственные служащие должны заниматься научными исследованиями в рамках послевузовского образования, который возникает, когда обсуждается целесообразность выделения грантов на обучение действующих государственных служащих, то ответ с точки зрения концепта институциональной памяти вполне очевиден – для того, чтобы поддерживать и развивать институциональную память как в системе государственного управления, так и в обществе в целом. Институциональная память создает условия для критического рационализма, озабоченного задачей не повторять прежние ошибки и быстро включать в символический оборот описания новых ошибок.

Альтернативным способом развития институциональной памяти для государственного управления является брендирование решений по примеру коммерческих организаций. Лидеры бизнеса не нуждаются в научных публикациях для институализации корпоративной памяти, корпорация как бренд обеспечивает аккумуляцию решений под единым зонтиком организационной идентичности.

Одним из перспективных направлений развития национального проекта ИИ является создание открытой платформы институциональной памяти для системы государственного управления, объединяющей в себя все ветви и уровни власти. В рамках этого направления следует развивать теоретический компонент институциональной памяти в качестве управленческого инструмента и применять его в практической деятельности при подготовке решений на уровне стратегических документов, динамики организационных структур государственной власти, кастинга и ротации исполнителей – акторов государственной политики.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов

References

Bolman, L., & Deal, T. (2021). Reframing organizations: Artistry, choice, and leadership. San Francisco: Jossey Bass Publishers (7th ed.). [in English]

Chakraba, B., & Chand, P. (2012). Public administration in a globalizing world. Theories and practices. SAGE. [in English]

Corbett, J., Grube, D., Lovell, H., & Scott, R. (2018). Singular memory or institutional memories? Toward a dynamic approach. In Governance: 1-19. https://doi.org/10.1111/gove.12340 [in English]

Czarniawska, B. (1997). Narrating the organization. Dramas of institutional identity. The University of Chicago Press. [in English]

DeLanda, M. (2006). New philosophy of society: Assemblage theory and social complexity. Bloomsbury Academic. [in English]

Dzhakishev, M. (2024). How to Make Kazakhstanis Richer [Interview]. Parasat Business Club. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=bevgHJL8mFY [in Russian] Data obrasheniya 4 noyabrya 2025 g.

Johnson, S. (2010). Where good ideas come from: The natural history of innovation. New York: Riverhead Books. [in English]

Klotz, A. (2008). Case selection. In Klotz, A., & Prakash, D. (Eds.). Qualitative Methods in International Relations (pp. 43-58). Palgrave. [in English]

Newmann, I. (2008). Discourse analysis. In Klotz, A., & Prakash, D. (Eds.). Qualitative Methods in International Relations (pp. 61-77). Palgrave. [in English]

Panchenko, T. (2021, July 26). Za chto meditsinskii startap Cerebra poluchil $1 mln ot Timura Turlova [Why medical startup Cerebra received $1 million from Timur Turlov]. Forbes Казахстан. https://forbes.kz/process/technologies/za_chto_meditsinskiy_startap_cerebra_poluchil_1_mln_ot_timura_turlova/ [in Russian] Data obrasheniya 4 noyabrya 2025 g.

Pearl, J., & Mackenzie, D. (2018). The book of why: the new science of cause and effect. Basic books. [in English]

Pollitt, C. (2009). Bureaucracies remember, post-bureaucratic organizations forget? Public Administration, 87(2), 198-218. [in English]

Popper, K. (1967/1985). Knowledge: Subjective versus Objective. In Miller, D. (Ed.) Popper Selections (pp. 58-77). Princeton University Press. [in English]

Popper, K. (1974/1985). The problem of induction. In Miller, D. (Ed.) Popper Selections (pp. 101-117). Princeton University Press. [in English]

Putin, V. (2007, February 10). Speech at the Munich Conference on Security Policy. Munich. http://en.kremlin.ru/events/president/transcripts/24034 [in English] Data obrasheniya 4 noyabrya 2025 g.

Reestr gosudarstvennykh uslug ot 16.08.2025. [Register of public services from 16.08.2025]. Egov.kz. https://egov.kz/cms/ru/articles/register_public_services [in Russian] Data obrasheniya 26 noyabrya 2025 g.

Senge, P. (2006). The Fifth Discipline. The Art and Practice of the Learning Organization. New York: Currency. [in English]

Speech by President Kassym-Jomart Tokayev at a meeting with participants of the Presidential Youth Personnel Reserve. (2020, January 15). Official website of the President of the Republic of Kazakhstan. https://www.akorda.kz/ru/speeches/internal_political_affairs/in_speeches_and_addresses/vystuplenie-prezidenta-kasym-zhomarta-tokaeva-na-vstreche-s-uchastnikami-prezidentskogo-molodezhnogo-kadrovogo-rezerva [in Russian] Data obrasheniya 4 noyabrya 2025 g.

Speech by the Head of State Kassym-Jomart Tokayev at a meeting of the Mazhilis of the Parliament of the Republic of Kazakhstan. (2022, January 11). Official website of the President of the Republic of Kazakhstan.https://www.akorda.kz/ru/vystuplenie-glavy-gosudarstva-kk-tokaeva-na-zasedanii-mazhilisa-parlamenta-respubliki-kazahstan-1104414 [in Russian] Data obrasheniya 4 noyabrya 2025 g.

Stark, A., & Head, B. (2019). Institutional amnesia and public policy. Journal of European Public Policy, 26(10), 1521-1539. [in English]

Sultangazin, U. (Ed.). (2002). Kosmicheskie issledovaniya v Kazahstane [Space research in Kazakhstan]. Almaty: Rond. [in Russian]

The head of state held a meeting on the development of artificial intelligence. (2025, August 11). Official website of the President of the Republic of Kazakhstan. https://www.akorda.kz/ru/glava-gosudarstva-provel-soveshchanie-po-voprosam-razvitiya-iskusstvennogo-intellekta-1175749[inRussian] Data obrasheniya 4 noyabrya 2025 g.

Tokaev predlojil sozdat v Kazahstane Regionalnyi sovet po yaderno-toplivnomu tsiklu. [Tokayev proposed creating a Regional Council on the Nuclear Fuel Cycle in Kazakhstan]. (2025, October 9). Zakon.kz.https://www.zakon.kz/sobytiia/6493732-tokaev-predlozhil-sozdat-v-kazakhstane-regionalnyy-sovet-po-yadernotoplivnomu-tsiklu.html [in Russian] Data obrasheniya 4 noyabrya 2025 g.

Wettenhall, R. (2011). Organizational amnesia: A serious public sector reform issue. International Journal of Public Sector Management, 24(1), 80-96. [in English]

Автор туралы мәлімет / Сведения об авторе / Information about author:

Медеуов Жомарт Карлұлы **–** философия ғылымдарының кандидаты, teaching professor, Maqsut Narikbayev University, Қорғалжын тас жолы, 8, Z05K8C9, Астана, Қазақстан, zhmedeuov@gmail.com, https://orcid.org/0000-0001-8065-9662.

Medeuov Zhomart Karlovich **–** candidate of philosophical sciences, teaching professor, Maqsut Narikbayev University, Korgalzhyn Highway, 8, Z05K8C9, Astana, Kazakhstan, zhmedeuov@gmail.com, https://orcid.org/0000-0001-8065-9662.

Медеуов Жомарт Карлович **–** кандидат философских наук, teaching professor, Maqsut Narikbayev University, Кургальжинское шоссе, 8, Z05K8C9, Астана, Казахстан, zhmedeuov@gmail.com, https://orcid.org/0000-0001-8065-9662.

Мақала туралы ақпарат / Информация о статье / Information about the article

Редакцияға түсті / Поступила в редакцию / Entered the editorial office: 04.11.2025

Рецензенттер мақұлдаған / Одобрена рецензентами / Approved by reviewers: 20.11.2025

Жариялауға қабылданды / Принята к публикации / Accepted for publication: 10.12.2025

Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies
ISSN: 3080-1281. eISSN: 3080-6895.

ФИЛОСОФИЯ – PHILOSOPHY – ФИЛОСОФИЯ

Научная статья / Scientific article
МРНТИ / IRSTI 02.41.21

https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-153-4-60-76

HUMAN SUBJECTIVITY IN THE TRANSFORMATIONAL CONTEXT OF THE KNOWLEDGE SOCIETY: FROM PASSIVE CONSUMER TO ACTIVE CREATOR

Gulbaram KULZHANOVA[a]✉, Ekaterina PRILUKOVA[b]

[a]*Kostanay Academy of the Ministry of Internal Affairs of the Republic of Kazakhstan named after Shrakbek Kabylbayev, Kostanay, Kazakhstan*
[b]*South Ural State University, Chelyabinsk, Russia*

✉ *gulbaram2012@mail.ru*

Abstract. The article presents a philosophical analysis of the transformation of human subjectivity in the era of the knowledge society. The purpose of the research is to reveal the peculiarities of changes in the status of the subject in the digital age and to determine the possibilities for preserving human autonomy in a technologically mediated environment. The scientific novelty of the study lies in the philosophical substantiation of the transition from the model of passive consumption of knowledge to the model of active creation of meanings. Unlike traditional sociological and cultural interpretations, the authors consider subjectivity as a process of spiritual, moral, and cognitive self-determination, in which reason, conscience, and creativity are integrated. The methodological basis of the research includes hermeneutic analysis, an interdisciplinary approach, and conceptual reconstruction of ideas of domestic and foreign philosophers.

Particular attention is paid to the interrelation between knowledge, technology, and human freedom within the digital environment. It is shown that philosophy performs not only an interpretative but also an existential and protective function aimed at preserving the integrity of the individual and the ability for critical reflection. Based on the ideas of Kazakh thinkers, the study reveals the spiritual and moral nature of subjective activity associated with self-improvement and cultural responsibility. The article substantiates the necessity of rethinking philosophical anthropology in the light of the challenges of the digital age, where knowledge becomes a strategic resource and the subject acts as a creator of new meanings and values. The research concludes that the preservation of subjectivity is possible only if it is understood as a dynamic and value-oriented category formed through choice, effort, and personal responsibility.

Keywords: subjectivity; knowledge society; digitalization; philosophical anthropology; identity; critical thinking; posthumanism

For citation:
Kulzhanova G., Prilukova E. Human subjectivity in the transformational context of the knowledge society: from passive consumer to active creator // Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies. – 2025. – Vol. 153. – No. 4. – P. 60-76. https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-153-4-60-76.

© Gulbaram KULZHANOVA, Ekaterina PRILUKOVA, 2025

БІЛІМ ҚОҒАМЫНЫҢ ТРАНСФОРМАЦИЯЛЫҚ ЖАҒДАЙЫНДАҒЫ АДАМ СУБЪЕКТІЛІГІ: ПАССИВТІ ТҰТЫНУШЫДАН БЕЛСЕНДІ ЖАСАМПАЗҒА ДЕЙІН

Гульбарам КУЛЬЖАНОВА[a], Екатерина ПРИЛУКОВА[b]

[a]Қазақстан Республикасы Ішкі істер министрлігінің Шырақбек Қабылбаев атындағы Қостанай академиясы, Қостанай, Қазақстан, Қостанай, Қазақстан

[b]Оңтүстік Орал мемлекеттік университеті, Челябі, Ресей

СУБЪЕКТНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА В ТРАНСФОРМАЦИОННЫХ УСЛОВИЯХ ОБЩЕСТВА ЗНАНИЯ: ОТ ПАССИВНОГО ПОТРЕБИТЕЛЯ К АКТИВНОМУ СОЗИДАТЕЛЮ

Гульбарам КУЛЬЖАНОВА[a], Екатерина ПРИЛУКОВА[b]

[a]Костанайская академия МВД РК имени Шракбека Кабылбаева, Костанай, Казахстан

[b]Южно-Уральский государственный университет, Челябинск, Россия

Аңдатпа. Мақалада білім қоғамы дәуіріндегі адам субъектілігінің трансформациясы философиялық тұрғыдан талданады. Зерттеудің мақсаты – цифрлық дәуірде субъект мәртебесінің өзгеру ерекшеліктерін айқындау және адамның технологиялық тұрғыдан басқарылатын ортада дербестігін сақтау мүмкіндіктерін анықтау. Зерттеудің ғылыми жаңалығы – білімді тұтынудың пассивті моделінен мағыналарды белсенді құру моделіне өтуді философиялық тұрғыдан негіздеуде. Дәстүрлі әлеуметтанулық және мәдениеттанулық түсіндірулерден айырмашылығы, авторлар субъектілікті ақыл, ар-ождан және шығармашылық бірігетін рухани-адамгершілік және когнитивтік өзін-өзі анықтау үдерісі ретінде қарастырады. Зерттеудің әдіснамалық негізін герменевтикалық талдау, пәнаралық тәсіл және отандық пен шетелдік философтардың идеяларын тұжырымдамалық қайта құру құрайды. Білім, технология және адам еркіндігі арасындағы өзара байланыс мәселесіне ерекше назар аударылады. Философия тек түсіндіру қызметін ғана емес, сонымен қатар тұлғаның тұтастығын және сыни рефлексия қабілетін сақтауға бағытталған экзистенциалды-қорғау қызметін де атқаратыны көрсетіледі. Қазақ ойшылдарының идеялары негізінде субъектілік белсенділіктің рухани-адамгершілік табиғаты, өзін-өзі жетілдіру мен мәдени жауапкершілікпен байланысы ашылады. Мақалада цифрлық дәуірдің сын-қатерлері жағдайында философиялық антропологияны қайта пайымдау қажеттілігі дәлелденеді. Зерттеу нәтижесінде субъектілікті таңдау, күш-жігер және жеке жауапкершілік арқылы қалыптасатын динамикалық әрі құндылыққа бағытталған категория ретінде түсінгенде ғана оны сақтау мүмкін екені тұжырымдалады.

Түйін сөздер: субъектілік; білім қоғамы; цифрландыру; философиялық антропология; сәйкестік; сыни ойлау; постгуманизм

Аннотация. Статья посвящена философскому осмыслению трансформации субъектности человека в эпоху становления общества знания. Цель исследования – раскрыть особенности изменения статуса субъекта в цифровую эпоху и определить возможности сохранения человеческой автономии в технологически управляемой среде. Научная новизна работы заключается в философском обосновании перехода от модели пассивного потребления знаний к модели активного созидания смыслов. В отличие от традиционных социологических и культурологических трактовок, авторы рассматривают субъектность как процесс духовно-нравственного и когнитивного самополагания, в котором соединяются разум, совесть и творчество. Методологическую основу составляют герменевтический анализ, междисциплинарный подход и концептуальная реконструкция идей отечественных и зарубежных философов.

Особое внимание уделяется взаимосвязи знания, технологий и человеческой свободы в цифровой среде. Показано, что философия сегодня выполняет не только интерпретативную, но и экзистенциально-защитную функцию, направленную на сохранение целостности личности и её способности к критической рефлексии. На основе идей казахстанских мыслителей раскрывается духовно-нравственная природа субъектной активности, связанная с внутренним самосовершенствованием и культурной ответственностью человека. Обоснована необходимость переосмысления философской антропологии в свете вызовов цифровой эпохи, когда знание превращается в стратегический ресурс, а субъект – в созидателя новых смыслов и ценностей. Проведённое исследование показывает, что сохранение субъектности возможно лишь при понимании её как динамической и ценностно нагруженной категории, формирующейся в пространстве выбора, усилия и ответственности личности.

Ключевые слова: субъектность; общество знания; цифровизация; философская антропология; идентичность; критическое мышление; постгуманизм

Для цитирования:
Кульжанова Г., Прилукова Е. Субъектность человека в трансформационных условиях общества знания: от пассивного потребителя к активному созидателю // Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies. – 2025. – Vol. 153. – No. 4. – С. 60-76. https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-153-4-60-76.

Введение

В начале XXI века человечество вступило в эпоху глубоких перемен, связанных со становлением общества знания – социокультурной формации, в которой информация, технологии и интеллектуальные ресурсы становятся главными факторами развития и управления. Эти процессы затрагивают не только социальные институты и экономические структуры, но и фундаментальные представления о человеке, его автономии, свободе и ответственности. Возникает фундаментальный философский вопрос: сохраняет ли человек субъектность в цифровую эпоху или постепенно редуцируется до функции внутри технотехнологических систем?

Современная цифровая реальность, организованная алгоритмическими и платформенными механизмами, изменяет формы восприятия, коммуникации и действия. Человеческое поведение становится объектом измерения, прогнозирования и контроля, что ставит под сомнение традиционные границы субъективности. Цифровизация приводит к подмене индивидуального волевого выбора автоматизированными процессами, вследствие чего формируется новая модель соотношения человека и техники.

Проблематика субъектности при этом приобретает не только теоретическое, но и практическое значение. Она определяет возможность сохранения человеческого как активного начала в процессах смыслопроизводства, культурного участия и критического мышления. От способности человека осмысленно действовать, творить и нести ответственность зависит направление развития общества знания.

Цель статьи – выявить философские предпосылки изменения понимания субъектности человека в цифровую эпоху и обозначить возможные пути её актуализации в современном социокультурном пространстве. Исследование направлено на раскрытие тех оснований, которые позволяют человеку сохранять способность к свободному выбору, творческому самоопределению и ответственности за создаваемые смыслы.

Новизна работы состоит в философском осмыслении субъектности как динамического процесса самоопределения личности в цифровом обществе, где интеллектуальные и технологические механизмы всё чаще начинают выполнять функции, ранее принадлежащие человеческому сознанию. Показано, что сохранение субъектного начала требует развития философской культуры, критического мышления и цифровой ответственности как новых форм человеческого участия в общественной жизни.

Материалы и методы

Настоящее исследование опирается на комплекс философских и междисциплинарных методов, включающих герменевтический и концептуальный анализ, философскую реконструкцию и элементы сравнительного подхода. Выбор методологии обусловлен стремлением выявить не только понятийные изменения в трактовке субъектности, но и глубинные основания этих сдвигов. Такой подход позволяет рассматривать проблему

не как абстрактно-теоретическую конструкцию, а как живое явление, проявляющееся через культурные и технологические процессы современности.

В качестве методологической основы использованы герменевтический метод, обеспечивающий интерпретацию смысловых структур философских текстов и концепций; концептуальный анализ, направленный на выявление логики формирования понятия «субъектность» в различных философских традициях; а также философская реконструкция, позволяющая проследить эволюцию данного понятия от классической модели автономного разума до современных антропотехнологических интерпретаций.

Применение интегративного подхода обусловлено необходимостью анализа субъектности не только в философском, но и в социокультурном и антропологическом измерениях. В рамках исследования сопоставляются результаты философских и культурологических работ, а также данные современных гуманитарных дисциплин, посвящённых цифровизации и развитию общества знания.

Эмпирическую базу составляют тексты и исследования, раскрывающие влияние цифровых технологий на процессы самопознания и самореализации человека. Использование аналитического и интерпретативного подходов позволило выявить взаимосвязь между изменением форм коммуникации, структурой знания и становлением новых моделей человеческой субъектности.

Философский дискурс

Переосмысление субъектности в обществе знания связано с изменением статуса разума, опыта и действия в эпоху цифровых технологий. Классическая философия рассматривала субъекта как автономное начало познания и деятельности, тогда как новые концепции акцентируют внимание на процессуальном и реляционном характере субъективности. Индивид уже не является самодостаточным центром смысла; его активность распределяется в сетевых структурах коммуникации и технологических системах.

Развитие цифровых технологий создало иные формы взаимодействия между человеком и техникой, где границы между субъектом и объектом становятся всё менее определёнными. Алгоритмы и автоматизированные платформы не только расширяют возможности разума, но и изменяют способы восприятия, мышления и принятия решений. Возникает новая антропологическая ситуация, в которой сознание включено в гибридные системы, объединяющие биологическое, социальное и технологическое измерения.

Философия последних десятилетий всё настойчивее отказывается от представления о субъекте как центре мира, видя в нём участника сложной ткани взаимосвязей. Это предполагает отказ от идеи господства разума над реальностью и переход к модели соучаствующего субъекта, действующего в поле взаимных влияний техники, культуры и общества. В таком подходе субъектность предстает не как данность, а как процесс, требующий постоянного подтверждения через выбор, ответственность и творческое действие.

Сохранение активного начала в цифровую эпоху связано с развитием способности к критическому мышлению, рефлексии и этическому самоопределению. Эти качества поддерживают внутреннюю целостность индивида перед вызовами технологического

мира и позволяют рассматривать цифровую реальность не только как угрозу автономии, но и как пространство новых форм творчества и самореализации. Таким образом, философское исследование субъектности сосредоточено на поиске оснований, позволяющих сохранить свободу, смысл и инициативу в мире, где границы человеческого и искусственного всё более размываются.

Литературный обзор

Феномен субъектности в рамках общества знания осмысляется в широком спектре философских и социогуманитарных исследований, раскрывающих эволюцию представлений о человеке, знании и культуре в эпоху технологической модернизации. На протяжении XX–XXI веков философская мысль обращалась к вопросам автономии, свободы и критического разума, рассматривая их как основания человеческого существования в мире, где информационные процессы и технологические инновации определяют характер социальных и культурных изменений.

Концепция общества знания получила развитие в трудах Ф. Махлупа, П. Друкера, Д. Белла и в докладах ЮНЕСКО, где знание трактуется как основной фактор общественного прогресса и формирования новых моделей социальной организации. В отечественной философии значительный вклад внесли А. Ракитов, А. Карпов, В. Сагатовский и К. Делокаров, обращавшие внимание на этическое и антропологическое измерения знания. Г. Бехманн, Ю. Хабермас, Н. Луман и П. Берк показали, что знание выступает не только инструментом рационального управления, но и структурным элементом коммуникации и культуры, влияющим на формирование идентичности и способы социального взаимодействия.

Критическая линия философской мысли, представленная М. Фуко, Ж. Бодрийяром, Б. Стиглером и Ш. Зубофф, выявляет двойственную природу общества знания. С одной стороны, развитие цифровых технологий создаёт новые возможности для творчества и коммуникации; с другой – порождает механизмы контроля и зависимости, способные ограничивать автономию личности и снижать её способность к критическому действию.

Современные исследования усиливают эту проблематику, акцентируя внимание на антропологических последствиях цифровизации. И.А. Герасимова (2021) рассматривает цифровые технологии как фактор глубинных когнитивных и этических трансформаций человека, Е.Н. Труфанова и Ш.Дж. Хан (2022) анализируют изменение культурной идентичности и границ субъективного опыта в цифровую эпоху. Казахстанский философ Р.С. Сартаева (2024) подчёркивает важность сохранения национальной идентичности и духовно-нравственных оснований субъектности в процессе цифровой трансформации общества. Т.Х. Габитов, А.А. Кожан и Г.А. Шадинова (2025) развивают культурологический аспект, показывая роль молодёжи в поддержании традиционных ценностей и формировании новой субъектности, соединяющей инновации и преемственность. Китайский исследователь W. Yuan (2023) рассматривает цифровое бытие человека с позиции философии тела и духа, связывая технологическую среду с онтологией присутствия.

Таким образом, современная философская рефлексия смещается от описания внешних эффектов цифровизации к осмыслению её антропологических оснований. Несмотря на обилие исследований, остаётся недостаточно раскрытым вопрос о переходе от

пассивного восприятия информации к активной форме субъектности в обществе знания. Существующие концепции чаще акцентируют внимание на экономических и технологических аспектах цифровых трансформаций, чем на внутренних духовно-нравственных и философских основаниях активности человека. Настоящее исследование направлено на восполнение этого пробела – на выявление условий, при которых субъект способен сохранять творческое и ответственное начало, преодолевая риски технократической редукции.

1. Общество знания и вызовы субъектности

С середины XX века философская рефлексия всё настойчивее стремится к переосмыслению идеи «общества знания» как особого этапа в эволюции цивилизации. В этой формации производство, распространение и использование знания становятся не просто средствами экономического роста, но определяющими факторами культурных, политических и антропологических преобразований. В философском отношении это означает смещение центра тяжести цивилизационного прогресса: знание перестаёт быть лишь инструментом и приобретает онтологический статус, становясь способом существования человека в мире.

Следует подчеркнуть, что знание в истории мысли никогда не сводилось исключительно к прагматическому измерению. Оно всегда несёт антропологическую и аксиологическую нагрузку, поскольку касается самого основания человеческого существования. Таким образом, вопрос о знании выступает не только экономическим или социологическим, но и глубоко философским – он затрагивает возможность человека оставаться субъектом, способным к самополаганию, критической рефлексии и ответственности.

Историко-философская традиция показывает, что уже в античности знание осмыслялось не как утилитарный инструмент, а как форма постижения истины и соучастия в бытии. В диалоге «Теэтет» Платон через фигуру Сократа задаётся вопросом «что есть знание?» и приходит к выводу, что знание не сводится к чувственному восприятию, но представляет собой припоминание истины, ранее усвоенной душой (Платон, 1993). Познание, таким образом, выступает актом духовного воспоминания, способом сопричастности человека к идеальному миру. Становление субъектности предстает как экзистенциальное движение к истине, в котором человеческое бытие раскрывается через мысль.

Аристотель развивает эту линию, утверждая, что «все люди по природе стремятся к знанию» (Аристотель, 2006). Это стремление основано не на жажде фактов, а на способности удивляться — первоисточнике мышления. Знание в этом контексте является не только результатом рассудочной деятельности, но и проявлением внутренней активности духа, направленной на реализацию сущностных возможностей человека. Субъектность здесь формируется не как данность, а как процесс перехода из возможности в действительность посредством разума и опыта.

Поворот в трактовке субъектности совершается в эпоху Нового времени. Декарт в знаменитом Cogito, ergo sum утверждает субъекта как автономный центр рациональности (Декарт, 2001). Мысль становится не просто доказательством существования, но условием самого бытия. Это фиксирует новый тип субъектности — самодостоверной, самополагательной, основанной на акте мышления. Субъект тем самым становится началом и мерой истины, а знание — выражением его автономии.

Эта линия получает развитие у Канта, связывавшего знание с нравственной зрелостью и ответственностью. В эссе «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» философ призывает: «имей мужество пользоваться собственным разумом!» (Кант, 1994). Знание, таким образом, предстает не только когнитивным инструментом, но актом свободы, формой морального самоопределения личности. В кантовской философии субъектность объединяет разум и долг, свободу и ответственность, задавая ценностные основания понимания знания как человеческого призвания.

Особое место занимает философия Гегеля, утверждающего, что человек есть не просто индивидуум, но «существо родовое»», чья сущность раскрывается в разуме и духе (Гегель, 2000). Субъектность у Гегеля – это не замкнутая автономия, а диалектический процесс самопознания, где индивидуальное сопрягается с универсальным. Знание становится формой исторического движения духа, посредством которого человечество осознаёт и воспроизводит себя.

Таким образом, классическая философия утверждает субъекта как носителя разума и свободы, а знание – как путь к истине и способ самополагания. Однако уже в XX веке на первый план выходит вопрос о судьбе субъекта в мире, где знание превращается в ресурс власти, экономики и технологий.

Поворотным моментом становится работа Махлупа «The Production and Distribution of Knowledge in the United States» (Machlup, 1962). Он одним из первых рассматривает знание как экономический ресурс, формирующий новые отрасли производства и определяющий динамику общественного роста. Тем самым философско-экономическая мысль делает шаг к институционализации знания как фактора цивилизационного развития.

Эти идеи получают развитие у Друкера и Белла, утверждавших переход от индустриального к постиндустриальному обществу. В их концепции главным ресурсом становится не материальное производство, а информация и способность человека работать со знаниями. Белл показывает, что новая социальная структура выстраивается не вокруг собственности на материальные ресурсы, а вокруг доступа к информации и компетенциям её использования. Таким образом, знание превращается не только в экономический, но и в социокультурный капитал, определяющий положение личности в обществе.

Гуманитарное осмысление общества знания получает развитие в докладе ЮНЕСКО «К обществам знания» (ЮНЕСКО, 2005), где подчёркивается, что знание выступает не только двигателем экономического прогресса, но и основой демократизации, социальной интеграции и культурного многообразия. Это задаёт философское понимание знания как общественного блага, требующего равного доступа и справедливого распределения.

Если информация представляет собой совокупность данных, поддающихся передаче и обработке, то знание включает их интерпретацию, осмысление и соотнесение с человеческим опытом. Тем самым знание не тождественно информации: оно возникает лишь там, где данные превращаются в смысловой и духовный опыт.

Развитие концепции общества знания получает особое направление в трудах российских и зарубежных философов конца XX – начала XXI века. А.И. Ракитов рассматривает общество знания как «новый цивилизационный переход», в котором знание становится не только информацией, но и инструментом антропологического преобразования (Ракитов, 2005). По его мысли, формируется новая реальность, где субъект включается в процессы преобразования как активный соучастник. Знание при

этом выступает не только средством познания, но и формой бытия человека, способом его самоопределения.

Российский исследователь А.О. Карпов продолжает эту линию, различая понятия «общество знаний» и «знающее общество». Он подчёркивает, что современная цивилизация должна ориентироваться не столько на накопление информации, сколько на справедливое распределение знания, предполагающее этическое измерение (Карпов, 2015). Здесь знание понимается как категория, соединяющая рациональное и моральное начала, а общество знания – как пространство личностного и культурного развития.

Созвучную позицию высказывает немецкий философ Г. Бехманн, отмечая, что практически все современные исследователи, стремящиеся осмыслить уникальность нынешней эпохи, выделяют трансформирующую роль знания (Бехманн, 2010). В его интерпретации знание – не просто инструментальный ресурс, а центральный элемент социетальной динамики, влияющий на институциональные структуры и на саму идентичность личности. Иначе говоря, знание становится силой, изменяющей природу социального взаимодействия и формирующей вектор культурной эволюции.

Значительный вклад в развитие философии общества знания вносит М. Кастельс. В его фундаментальной трилогии «Информационная эпоха: экономика, общество и культура» показано, что именно знание и коммуникационные технологии образуют новую ткань социальной реальности (Кастельс, 1996). Сети становятся не просто техническим инструментом, но структурной формой общества, определяющей характер социальных связей. Информация превращается в основу власти, экономики и культуры, порождая новый вызов – угрозу утраты автономии субъекта, всё чаще определяемого не как инициатор знания, а как элемент сетевых потоков.

Ю. Хабермас, развивая теорию коммуникативного действия, подчёркивает двойственную природу знания. С одной стороны, оно является системным ресурсом, обеспечивающим функционирование институтов; с другой – элементом «жизненного мира», где формируются смыслы, ценности и практики повседневности (Хабермас, 2014). Философ предупреждает: жизненный мир может подвергаться колонизации системной рациональностью – экономикой и политикой. Отсюда – необходимость защиты автономии субъекта, сохраняющего способность к критической рефлексии и созданию смыслов.

Берк в «Социальной истории знания» показывает, что знание следует рассматривать в его культурно-исторической «биографии» (Burke, 2000). Оно рождается в конкретных практиках, институтах и формах коммуникации, неизбежно неся на себе отпечаток эпохи. Таким образом, знание предстает как живая ткань человеческой истории, в которой философия, наука и культура образуют взаимосвязанное целое.

Н. Луман в своей системной социологии предлагает иной взгляд: общество, по его мнению, следует понимать, как систему коммуникаций, а не как совокупность индивидуальных сознаний (Luhmann, 1997). Именно коммуникация выступает носителем знания, а субъект включается в неё как элемент сети воспроизводства смыслов. Субъектность проявляется не столько в автономии, сколько в способности участвовать в сложной системе взаимосвязей и непрерывного смыслопорождения.

Наряду с позитивными интерпретациями общества знания формируется и критическая традиция, акцентирующая риски утраты субъектности в цифровую эпоху. М. Фуко показывает, что истина – не универсальная данность, а «вещь этого мира», возникающая

из множества ограничений и форм принуждения (Фуко, 2002). Знание, таким образом, становится не только средством развития, но и механизмом дисциплинарной практики, встроенной в стратегии власти и контроля.

Ж. Бодрийяр в «Симулякрах и симуляции» утверждает, что в эпоху гиперреальности знание утрачивает связь с действительностью и превращается в поток симулякров (Бодрийяр, 2000). В этом мире знаки подменяют реальное, а субъект становится «симулякром субъекта», чьи действия сводятся к реакциям на алгоритмически заданные сигналы.

Современные исследования цифрового общества усиливают эти опасения. Зубофф в книге «Эра надзорного капитализма» показывает, что цифровые экосистемы сводят личность к источнику поведенческих данных (Zuboff, 2019). Индивидуальная идентичность фрагментируется и подчиняется логике прогнозирования, превращаясь в объект технократической регуляции.

Парадокс современности состоит в том, что в «обществе знания» растёт невежество. Современный мыслитель З. Сардар определяет это явление как «невежество в кубе», подчёркивая, что избыточные информационные потоки подменяют глубокое знание поверхностными представлениями, создавая иллюзию осведомлённости (Сардар, 2012).

Французский философ Делёз в концепции «общества контроля» анализирует распределённые формы власти, действующие через сети, алгоритмы и коды, незаметно модифицирующие поведение индивидов. Цифровая среда формирует гибридные и порой парадоксальные образы взаимодействия человека и технологий, что подчёркивает И. А. Герасимова в исследовании «Цифровые технологии: реалии и кентавры воображения» (Герасимова, 2021).

Б. Стиглер вводит понятие «пролетаризации духа», указывая, что цифровые технологии, облегчая доступ к информации, парадоксальным образом ослабляют способность к памяти и критическому мышлению (Stiegler, 1998). Человек перестаёт быть субъектом знания и становится пользователем технологий, зависимым от алгоритмов и цифровых посредников.

Современные философы отмечают, что цифровая трансформация не только ускоряет коммуникацию, но и формирует новые когнитивные границы личности (Труфанова, Хан, 2022). В условиях «информационного взрыва» восприятие становится фрагментарным, а мышление – поверхностным. Отсюда философский парадокс: знание одновременно расширяет горизонты и угрожает утратой глубины и целостности.

К.Х. Делокаров справедливо замечает, что идея общества знания является продолжением просветительской парадигмы, но нуждается в этической рефлексии (Делокаров, 2010). Он подчёркивает: общество знания – не просто модель будущего, а становящаяся реальность, требующая нравственного основания. В.Н. Сагатовский также утверждает, что знание не может существовать вне этического контекста: оно должно обосновывать выбор и направлять действие (Сагатовский, 1997).

Таким образом, философское рассмотрение феномена общества знания показывает, что на протяжении всей истории знание выступает не только инструментом познания, но и условием формирования субъектности. От античных представлений Платона и Аристотеля о сопричастности истине через рационализм Декарта и кантовскую моральную автономию к гегелевской диалектике духа – во всех этих подходах субъектность мыслится как внутреннее усилие человека быть источником смысла и действия.

Концепции второй половины XX – начала XXI века демонстрируют, что знание приобретает статус стратегического, социального и антропологического фактора, определяющего направления общественного развития. В русле постструктуралистской и критической философии выявляется его двойственная природа: знание способно как освобождать, так и подчинять, одновременно раскрывать потенциал субъекта и лишать его автономии.

Исходя из этого, общество знания предстает как поле напряжения между свободой и контролем, между творческой самоактивностью и алгоритмической зависимостью. В рамках данной диалектики формируется один из основных вопросов современности — каким образом возможно сохранение субъектности как центра смысловой инициативы в мире, где знание становится не только средством, но и формой власти.

2. От пассивного потребителя к активному субъекту

В ходе исследования было выявлено, что обществу знания присуща двойственность: оно одновременно открывает новые горизонты для развития человеческой субъектности и несёт риски её редукции до уровня функции в технократически управляемой системе. Такая амбивалентность требует внимательного философского анализа, поскольку необходимо рассматривать не только угрозы, но и возможности выхода человека за пределы, навязанной ему роли.

В классической философской традиции субъектность никогда не понималась как раз и навсегда данное качество. Уже в античной мысли (Платон, Аристотель) человек предстает как существо, чья сущность раскрывается в стремлении к знанию и действию. В эпоху Нового времени Р. Декарт и И. Кант показали, что субъект – это не просто носитель разума, но деятель, несущий ответственность за применение этого разума. Представители Франкфуртской школы Т. Адорно и М. Хоркхаймер в «Диалектике Просвещения» отмечали, что индустрия развлечений формирует стандартизированные формы мышления и поведения (Адорно, Хоркхаймер, 1997). Маркузе в «Одномерном человеке» развил эту идею, указывая, что индивид принимает готовые формы мира, утрачивая способность к критической рациональности (Маркузе, 2003). Следовательно, образ «пассивного потребителя» не является изобретением цифровой эпохи, а продолжает более ранние культурные и философские диагнозы.

Особого внимания заслуживает сама фигура «пассивного потребителя», позволяющая выявить реальные угрозы для субъектности в технологически опосредованной реальности. Современная цифровизация делает эту проблему особенно острой: человек получает доступ к неисчерпаемым потокам информации, но нередко оказывается неспособным к их критической переработке. Алгоритмы, системы предиктивной аналитики и платформенные сервисы формируют среду, где субъект рискует утратить способность к самостоятельному выбору. Так возникает феномен «пассивного потребителя» – личности, лишённой рефлексивной активности и превращённой в объект управления данными.

Вместе с тем феномен алгоритмического контроля наиболее наглядно проявляется в механизме так называемой «эхо-камеры», когда цифровые платформы, используя алгоритмы персонализации, выстраивают для пользователя замкнутое информационное пространство. В нём человек сталкивается преимущественно с совпадающими по

содержанию и тону сообщениями, что формирует эффект самоподтверждения и лишает возможности встречи с альтернативными точками зрения. Эхо-камера становится средой обитания «пассивного потребителя», где выбор информации оказывается предопределённым, а стимулы к рефлексии и критическому мышлению ослабевают. Пассивное потребление в этом случае не является свободным выбором, а выступает навязанным условием, закреплённым архитектурой цифрового пространства. В философском отношении это приводит к подрыву базовой онтологической способности субъекта к смыслотворчеству: место творческого осмысления мира занимает воспроизводство уже существующих, алгоритмически поддерживаемых смыслов (Sardar, 2012).

Современные исследователи также обращаются к этой проблеме. Прилукова и её коллеги отмечают, что в постинформационном обществе возникает феномен симуляции знаний и творчества: внешне воспроизводятся формы познания, но утрачивается гносеологический потенциал как основание субъективного мышления (Прилукова и др., 2022). Китайский философ Юань Вэй показывает, что цифровая эпоха трансформирует само понимание человеческой телесности и субъектности, связывая знание с новой формой онтологического присутствия (Yuan, 2023). В.А. Емелин добавляет, что алгоритмические технологии, облегчая коммуникацию, одновременно формируют зависимость от цифровых систем, что ведёт к ослаблению рефлексии и самостоятельного мышления (Емелин, 2020).

Эти наблюдения демонстрируют, что фигура «пассивного потребителя» имеет универсальное значение: она фиксирует кризис субъектности, вызванный как глобальными процессами цифровизации, так и культурными особенностями современности. Пассивность в данном случае не является результатом исключительно индивидуального выбора – она структурируется самой архитектурой цифрового пространства, которое предугадывает и направляет действия человека.

Однако наряду с западноевропейской критикой технократической рациональности в философии Казахстана формируется иная – духовно-гуманистическая перспектива осмысления активности субъекта. В философском отношении особое значение приобретает обращение к духовно-нравственным основаниям активной субъектности, разработанным в трудах современных казахстанских мыслителей.

Р.С. Сартаева указывает, что цифровая трансформация общества ставит перед человечеством задачу поиска баланса между глобальными тенденциями и сохранением культурно-национальной идентичности, поскольку именно духовные ценности и этические ориентиры служат источником подлинной субъектной активности. В её концепции человек рассматривается как нравственно ответственное существо, способное к внутреннему самосовершенствованию, критической рефлексии и созиданию мира, основанного на ценностях гуманизма и культурного многообразия. Тем самым подлинная активность субъекта понимается не как внешняя социальная вовлечённость, а как процесс духовного самоопределения и этического выбора, в котором личность утверждает свою свободу и целостность (Сартаева, 2024).

В концептуальном измерении эти идеи развивают представление о субъектности как о внутренней духовной работе, где соединяются разум, совесть и творчество. Такое понимание позволяет рассматривать активность не как реакцию на внешние вызовы, а как акт самополагания и самоответственности. Она выражает не только способность адаптироваться к социальным и технологическим изменениям, но и готовность

сохранять человеческое измерение бытия — способность к смыслопорождению, диалогу и моральной стойкости.

Т.Х. Габитов, А.А. Кожан и Г.А. Шадинова отмечают, что формирование культурной идентичности в современном обществе невозможно без активного участия молодёжи, сохраняющей и развивающей национальные традиции. По их мнению, обращение к культурным истокам выступает духовно-нравственным основанием общественного развития и способствует укреплению субъектной активности личности.

В этом отношении следует подчеркнуть, что современные этнокультурные практики осуществляются не только в оффлайн-пространстве, но и в цифровой среде – через образовательные, медийные и художественные формы, способствующие сохранению и творческой адаптации традиций.

В их трактовке субъектность не ограничивается автономией – она раскрывается как форма культурной ответственности, соединяющая личное самосовершенствование и участие в коллективных процессах созидания (Габитов, Кожан и Шадинова, 2025).

Таким образом, активный субъект общества знания предстаёт как носитель не только когнитивных и практических способностей, но и духовных, моральных и культурных ориентаций, без которых невозможно полноценное становление личности.

В теоретико-философской перспективе такая субъектность выражает внутреннюю свободу человека, его способность к ценностному выбору и творческому преобразованию мира. Она проявляется в исследовательской и образовательной деятельности, культурных инициативах и гражданских практиках, в стремлении к осмысленному участию в социокультурных процессах, а также в умении сохранять внутреннюю автономию в технологически опосредованном пространстве.

Анализ перехода от «пассивного потребителя» к «активному субъекту» показывает, что речь идёт не только о социально-экономическом или технологическом изменении, но о фундаментальном философском сдвиге. Субъектность в обществе знания не может пониматься как статическая данность: она формируется в пространстве усилия, выбора и ответственности. С одной стороны, цифровые технологии и платформы создают угрозу утраты автономии и превращения личности в объект управления; с другой — именно в этих условиях возникают новые возможности для самоосуществления и критического мышления.

Философская задача состоит в том, чтобы удерживать равновесие: не допускать редукции человека до функции технократической системы и одновременно раскрывать его способность быть источником новых смыслов.

Формирование активной субъектности требует не только философского осмысления, но и конкретных социальных механизмов. К ним можно отнести системы образования, ориентированные на развитие критического мышления и цифровой этики, поддержку культурных практик, способствующих осознанному использованию технологий, а также институциональные меры, направленные на укрепление этической ответственности в цифровой среде.

Подытоживая, следует отметить, что противостояние между пассивностью и активностью субъекта в обществе знания не сводится к абстрактному философскому спору, а выражает одну из центральных антропологических проблем современности. В эпоху цифровизации и алгоритмического управления речь идёт о сохранении способности человека оставаться автором собственного опыта и судьбы, а не лишь

объектом технологических и социальных процессов. Именно здесь решается вопрос о границах свободы и ответственности личности: сможет ли она отстоять право на выбор, критику и созидание или окончательно растворится в навязанных сценариях поведения.

Понимание этой дилеммы позволяет не только выявить угрозы редукции субъектности, но и обозначить пути её укрепления. Среди них – развитие образования как пространства формирования критического мышления, возвращение философии и гуманитарного знания к миссии смыслообразования, поддержка культурных практик, формирующих целостную идентичность, а также создание институтов, защищающих автономию личности в цифровом обществе.

Автор исходит из позиции, что сохранение субъектности в цифровую эпоху возможно лишь при сочетании технологической компетентности с философской культурой, духовной рефлексией и этической ответственностью.

Таким образом, проблема соотношения пассивного и активного измерений субъектности становится не только предметом теоретической дискуссии, но и важнейшей задачей социальной философии, педагогики и культурной политики. Она определяет будущее человека в обществе знания и задаёт необходимость дальнейшего философского осмысления условий формирования зрелой субъектности – вопроса, которому посвящена заключительная часть исследования.

Заключение

Проведённое исследование показывает, что становление общества знания сопряжено с глубокой трансформацией человеческой субъектности. С одной стороны, знание становится главным ресурсом развития и условием формирования новых форм социальной организации; с другой – цифровизация, алгоритмизация и глобализация порождают риски редукции личности до объекта управления и поставщика данных. Эта двойственность подчёркивает необходимость философской рефлексии, способной не только фиксировать угрозы, но и вырабатывать пути сохранения и приумножения человеческой автономии.

Историко-философский анализ убеждает, что субъектность никогда не являлась статичной категорией. На протяжении всей интеллектуальной традиции она осмысляется как становящаяся, динамическая реальность, где свобода, разум и ответственность образуют неразрывное единство. Эволюция представлений о знании и человеке свидетельствует: подлинная субъектность всегда формируется в процессе духовного усилия, самопознания и нравственного выбора.

Современная эпоха придаёт этой проблеме особую остроту. Общество знания одновременно открывает пространство для творчества и самоосуществления и в то же время несёт угрозу потери автономии в условиях технологического и алгоритмического контроля. В этом противоречии проявляется центральная философская дилемма современности – выбор между пассивностью и активностью субъекта. Образ «пассивного потребителя» воплощает риски цифровой эпохи, тогда как идея «активного субъекта» выражает возможность преодоления этих рисков через образование, рефлексию, культурное участие и критическое мышление.

Следовательно, субъектность следует рассматривать не как данность, а как процесс, требующий усилия, выбора и ответственности. Сохранение человека в центре общества

знания – это не только гуманистическая, но и онтологическая задача: необходимо предотвратить его растворение в потоках данных и алгоритмических сценариях, вернуть способность к самопониманию, смыслотворчеству и духовной свободе.

Возвращение философии и гуманитарного знания к их смыслообразующей миссии становится необходимым условием утверждения человеческой идентичности и достоинства в мире стремительных технологических изменений. Именно здесь раскрывается подлинный смысл философии – быть пространством самопонимания и ответственности, где человек вновь становится источником смысла, ценностей и творчества.

Вклад авторов

Кульжанова Г.Т. – написание текста статьи, проведение литературного обзора, оформление и редактирование текста.

Прилукова Е.Г. – научное руководство, концептуальное и методологическое обоснование исследования, редактирование текста.

Конфликт интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов

Литература

Адорно Т., Хоркхаймер М. (1997). Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / пер. с нем. М.Б. Гнедовского и Ю.Н. Давыдова. – Москва: Республика, 312 с.

Аристотель. (2006). Метафизика / пер. С.А. Жебелёва. – Санкт-Петербург: Издательство Русской христианской гуманитарной академии.

Бехманн Г. (2010). Общество знания — краткий обзор теоретических поисков // Вопросы философии. № 2, 113–126.

Бодрийяр Ж. (2000). Симулякры и симуляция. – Москва: Добросвет.

Burke P. (2000). A Social History of Knowledge. Vol. 1: From Gutenberg to Diderot. – Cambridge: Polity Press, 288 p.

Габитов Т.Х., Кожан А.А., Шадинова Г.А. (2025). Формирование культурной идентичности: роль молодежи в сохранении казахских традиций в условиях глобализации // Адам әлемі, № 2 (103), 10-18.

Гегель Г.В. Ф. (2000). Феноменология духа / пер. с нем. Г. Шпета. – Москва: Наука.

Герасимова И.А. (2021). Цифровые технологии: реалии и кентавры воображения // Вопросы философии, № 10, 65–76.

Декарт Р. (2001). Размышления о первой философии. – Москва: Академический проект.

Делокаров К.Х. (2010). Является ли «общество, основанное на знаниях», новым типом общества? // Концепция «общества знания» в современной социальной теории: Сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН. Центр соц. науч.-информ. исслед. – Москва, 11–29.

Емелин В.А. (2020). Цифровая среда и когнитивное отчуждение личности // Философские науки, № 5, 40–52.

Зубофф Ш. (2019). Эпоха капитализма наблюдения: борьба за человеческое будущее на новой границе власти. – Нью-Йорк: Public Affairs, 691 с.

Кант И. (1994). Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Сочинения в 8 т., Т. 6. – Москва: Чоро, 8–15.

Кастельс М. (1996–1998). The Information Age: Economy, Society and Culture. Vol. 1–3. – Оксфорд: Blackwell.

Карпов А.О. (2015). Основные теоретические понятия общества знаний // Вестник Российской академии наук, 85 (9), 812–820.

К обществам знания. Всемирный доклад ЮНЕСКО. (2005). – Париж: Издательство ЮНЕСКО, 234 с.

Luhmann N. (1997). Die Gesellschaft der Gesellschaft. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1162 S.

Маркузе Г. (2003). Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества. – Москва: АСТ.

Machlup F. (1962). The Production and Distribution of Knowledge in the United States. – Принстон: Princeton University Press.

Платон. (1993). Теэтет // Сочинения в 4 т., Т. 2. – Москва: Мысль.

Прилукова Е.Г., Квятковский Г.Ю., Полякова Ю.В., Бобров Д.В., Лаптев Д.А. (2022). Постчеловек – симулякр подмены человека // Вестник Челябинского государственного университета, № 2 (460), 82–88.

Ракитов А.И. (2005). Регулятивный мир: знание и общество, основанное на знаниях // Вопросы философии, № 5, 82–94.

Сагатовский В.Н. (1997). Философия развивающейся гармонии (философские основы мировоззрения): в 3 ч. Ч. 1. Введение: философия и жизнь. – Санкт-Петербург: Изд-во СПбГУ, 287 с.

Сартаева Р.С. (2024). К вопросу цифровой трансформации мирового и казахстанского социума: «глобальное» и «национальное», этико-правовые аспекты // Әл-Фараби, № 1 (85), 40–57.

Сардар З. (2012). Постнормальные времена: сложность, неопределённость и философия будущего. – Москва: ИД «Институт общественного проектирования», 312 с.

Stiegler B. (1998). Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus. – Stanford: Stanford University Press, 280 p.

Труфанова Е.Н., Хан Ш.Дж. (2022). Трансформации культурной идентичности в цифровую эпоху // Вопросы философии, № 12, 84–94.

Фуко М. (1994). Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. Санкт-Петербург: A-cad.

Хабермас Ю. (2014). Знание в современных социальных процессах: прагматический и экзистенциальный аспект // Современные проблемы науки и образования, № 3, 1–9.

Yuan W. (2023). Reflections on Human Subjectivity in the Information Society from the Body Philosophy. – Beijing: Social Sciences Press.

References

Adorno, T., & Horkheimer, M. (1997). Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments. – Moscow: Respublika. [in Russian]

Aristotle. (2006). Metaphysics. Translated by S.A. Zhebelev. – St. Petersburg: Russian Christian Humanitarian Academy Press. [in Russian]

Bechmann, G. (2010). The knowledge society – a brief overview of theoretical inquiries. Voprosy Filosofii, (2), 113–126. [in Russian]

Baudrillard, J. (2000). Simulacra and Simulation. – Moscow: Dobrosvet. [in Russian]

Burke, P. (2000). A Social History of Knowledge. Vol. 1: From Gutenberg to Diderot. – Cambridge: Polity Press. [in English]

Castells, M. (1996–1998). The Information Age: Economy, Society and Culture. Vols. 1–3. –Oxford: Blackwell. [in English]

Dekart, R. (2001). Meditations on First Philosophy. – Moscow: Akademicheskiy Proekt. [in Russian]

Delokarov, K.Kh. (2010). Is the «knowledge-based society» a new type of society? In The Concept of the Knowledge Society in Modern Social Theory (pp. 11–29). – Moscow: INION RAN. [in Russian]

Emelin, V.A. (2020). Digital environment and cognitive alienation of personality. Filosofskie Nauki, (5), 40–52. [in Russian]

Foucault, M. (1994). The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences. – St. Petersburg: A-cad. [in Russian]

Gabytov, T.Kh., Kozhan, A.A., & Shadinova, G.A. (2025). Formation of cultural identity: the role of youth in preserving Kazakh traditions under globalization. Adam Alemi, 2(103), 10–18. [in Russian]

Gerasimova, I.A. (2021). Digital technologies: realities and centaurs of imagination. Voprosy Filosofii, (10), 65–76. [in Russian]

Habermas, J. (2014). Knowledge in modern social processes: pragmatic and existential aspects. Sovremennye Problemy Nauki i Obrazovaniya, (3), 1–9. [in Russian]

Hegel, G. W. F. (2000). Phenomenology of Spirit. – Moscow: Nauka. [in Russian]

Kant, I. (1994). Answer to the question: What is Enlightenment? In Collected Works (Vol. 6, pp. 8–15). – Moscow: Choro. [in Russian]

Karpov, A.O. (2015). The main theoretical concepts of the knowledge society. Vestnik Rossiyskoy Akademii Nauk, 85(9), 812–820. [in Russian]

Luhmann, N. (1997). Die Gesellschaft der Gesellschaft. – Frankfurt am Main: Suhrkamp. [in German]

Machlup, F. (1962). The Production and Distribution of Knowledge in the United States. – Princeton: Princeton University Press. [in English]

Marcuse, H. (2003). One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society. – Moscow: AST. [in Russian]

Plato. (1993). Theaetetus. In Collected Works (Vol. 2, pp. 83–216). – Moscow: Mysl. [in Russian]

Prilukova, E.G., Kvyatkovsky, G.Yu., Polyakova, Yu.V., Bobrov, D.V., & Laptev, D.A. (2022). Posthuman as a simulacrum of human substitution. Vestnik Chelyabinskogo Gosudarstvennogo Universiteta, 2(460), 82–88. [in Russian]

Rakitov, A.I. (2005). The regulative world: knowledge and the knowledge-based society. Voprosy Filosofii, (5), 82–94. [in Russian]

Sagatovsky, V.N. (1997). Philosophy of Developing Harmony (Philosophical Foundations of Worldview): Part 1. Introduction: Philosophy and Life. St. Petersburg: SPbU Press. [in Russian]

Sartaeva, R.S. (2024). On the digital transformation of the global and Kazakh society: ethical and legal aspects. Al-Farabi, 1(85), 40–57. [in Russian]

Sardar, Z. (2012). Postnormal Times: Complexity, Uncertainty and the Future Philosophy. Moscow: Institute for Public Design Press, 312 p. [in Russian]

Stiegler, B. (1998). Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus. Stanford: Stanford University Press. [in English]

Trufanova, E.N., & Khan, Sh.Dzh. (2022). Transformations of cultural identity in the digital era. Voprosy Filosofii, (12), 84–94. [in Russian]

UNESCO. (2005). Towards Knowledge Societies: World Report. Paris: UNESCO Publishing. [in English]

Yuan, W. (2023). Reflections on Human Subjectivity in the Information Society from the Body Philosophy. Beijing: Social Sciences Press. [in English]

Zuboff, S. (2019). The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power. New York: Public Affairs. [in English]

Авторлар туралы мәлімет / Сведения об авторах / Information about authors:

Кульжанова Гульбарам Тимеркановна – философия ғылымдарының кандидаты, доцент, ҚР ІІМ Шырақбек Қабылбаев атындағы Қостанай академиясы, Абай даңғылы, 11, 010000, Қостанай, Қазақстан, Gulbaram2012@mail.ru, http://orcid.org/0000-0001-6639-6683

Kulzhanova Gulbaram Timerkanovna – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Kostanay Academy of the Ministry of Internal Affairs of the Republic of Kazakhstan named after Shrakbek Kabylbayev, Kostanay, Kazakhstan, Gulbaram2012@mail.ru, http://orcid.org/0000-0001-6639-6683

Кульжанова Гульбарам Тимеркановна – кандидат философских наук, доцент, Костанайская академия МВД РК имени Шракбека Кабылбаева, Костанай, Казахстан, Gulbaram2012@mail.ru, http://orcid.org/0000-0001-6639-6683

Прилукова Екатерина Григорьевна – философия ғылымдарының докторы (PhD), доцент, Оңтүстік-Орал мемлекеттік университеті, Ленин даңғылы, 76, 454080, Челябі, Ресей, prilukova74@gmail.com, http://orcid.org/0000-0002-0502-2917

Prilukova Ekaterina Grigoryevna – Doctor of Philosophy (PhD), Associate Professor, South Ural State University, 76 Lenin Avenue, 454080, Chelyabinsk, Russia, prilukova74@gmail.com, http://orcid.org/0000-0002-0502-2917

Прилукова Екатерина Григорьевна – доктор философских наук, доцент, Южно-Уральский государственный университет, пр. Ленина, 76, 454080, Челябинск, Россия, prilukova74@gmail.com, http://orcid.org/0000-0002-0502-2917

Мақала туралы ақпарат / Информация о статье / Information about the article

Редакцияға түсті / Поступила в редакцию / Entered the editorial office: 26.10.2025

Рецензенттер мақұлдаған / Одобрена рецензентами / Approved by reviewers: 21.11.2025

Жариялауға қабылданды / Принята к публикации / Accepted for publication: 10.12.2025

Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies
ISSN: 3080-1281. eISSN: 3080-6895.

ФИЛОСОФИЯ – PHILOSOPHY – ФИЛОСОФИЯ

Ғылыми мақала / Scientific article
ХҒТАР / IRSTI 11.21.00

https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-153-4-77-90

PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF THE MASK: THE STAGE SPACE OF HUMAN EXISTENCE

Anar KURMANGALIYEVA✉

L.N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Kazakhstan

✉ *anarrdastan@mail.ru*

Abstract. This article explores the phenomenon of the mask as a philosophical tool revealing human existence within the stage space. The mask functions not merely as a theatrical prop but as a symbol of the dialectic between an individual's inner world and social roles, authenticity and artifice, freedom and obligation. The study analyzes dramaturgical works and stage practice to demonstrate how the mask expresses the subjective being of the character. Philosophical, semiotic, and psychoanalytic approaches are applied to examine the ideas of Nietzsche, Jung, Sartre, and Foucault, highlighting the ontological and existential significance of the mask. Additionally, symbols analogous to the mask in Kazakh traditional culture are interpreted from a philosophical perspective. The mask emerges as a philosophical category reflecting the stage embodiment of personal freedom and the dialectic between role and authenticity. This research contributes to understanding contemporary social and cultural processes through a philosophical lens.

Keywords: philosophy of the mask; existence; human being; symbolism; stage space; dramaturgy; philosophical analysis

For citation:
Kurmangaliyeva A. Philosophical analysis of the mask: the stage space of human existence // Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies. – 2025. – Vol. 153. – No. 4. – P. 77-90. https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-153-4-77-90.

© Anar KURMANGALIYEVA, 2025

МАСКА ФИЛОСОФИЯСЫ: АДАМ БОЛМЫСЫНЫҢ САХНАЛЫҚ КЕҢІСТІГІ

Анар КУРМАНГАЛИЕВА
Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Астана, Қазақстан

ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ МАСКИ: СЦЕНИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО ЭКЗИСТЕНЦИИ ЧЕЛОВЕКА

Анар КУРМАНГАЛИЕВА
Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, Астана, Казахстан

Аңдатпа. Бұл мақалада маска феномені адамның болмыстық құрылымын сахналық кеңістікте көрсету құралы ретінде философиялық тұрғыдан зерттеледі. Маска тек театр элементі ғана емес, адам мен қоғам арасындағы байланыс, ішкі сезім мен сыртқы рөл арасындағы диалектиканы ашатын символ болып табылады. Зерттеу драматургиялық шығармалар мен сахналық тәжірибе арқылы кейіпкердің өзіндік болмысын білдіруде масканың рөлін, шынайылық пен жасандылық, еркіндік пен әлеуметтік міндет арасындағы өзара қатынасты қарастырады. Философиялық, семиотикалық және психоанализдік тәсілдер негізінде Ницше, Юнг, Сартр және Фуко идеялары талданады. Сонымен қатар, қазақ дәстүрлі мәдениетіндегі маскаға ұқсас рәміздер философиялық тұрғыдан интерпретацияланады. Нәтижесінде маска адам болмысының сахналық көрінісі ретінде тұлғаның ішкі еркіндігі мен рөлдік қатынас арасындағы байланысты, сондай-ақ шынайылық пен бейнеліліктің диалектикасын көрсететін философиялық категорияға айналады. Бұл зерттеу қазіргі философиялық дискурста әлеуметтік және мәдени процестерді терең түсінуге мүмкіндік береді.

Түйін сөздер: маска философиясы; экзистенция; адам болмысы; символизм; сахналық кеңістік; драматургия; философиялық талдау

Аннотация. В статье феномен маски рассматривается как философский инструмент, раскрывающий экзистенцию человека в сценическом пространстве. Маска выступает не просто театральным атрибутом, но символом диалектики между внутренним миром индивида и его социальными ролями, подлинностью и искусственностью, свободой и обязательствами. Исследование опирается на анализ драматургических произведений и сценической практики, выявляя, каким образом маска помогает выражать субъективное бытие персонажа. Философский, семиотический и психоаналитический подходы позволяют рассмотреть идеи Ницше, Юнга, Сартра и Фуко, раскрывая онтологическую и экзистенциальную значимость маски. Дополнительно рассматриваются аналогичные символы в казахской традиционной культуре с философской точки зрения. Маска представляется философской категорией, отражающей сценическое воплощение внутренней свободы личности и диалектики ролевого и подлинного. Исследование способствует пониманию современных социальных и культурных процессов через философскую призму.

Ключевые слова: философия маски; экзистенция; бытие человека; символизм; сценическое пространство; драматургия; философский анализ

Сілтеме жасау үшін:
Курмангалиева А. Маска философиясы: адам болмысының сахналық кеңістігі // Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies. – 2025. – Vol. 153 – No. 4. – 77-90. бб. https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-153-4-77-90.

Кіріспе

Маска – адамзат мәдениетінің ежелден келе жатқан және қазіргі заманға дейін өзектілігін жоғалтпаған феномендерінің бірі. Ол тек сыртқы бейнелеу құралы ғана емес, сонымен қатар адам болмысының терең қабаттарына енетін, мәндік құрылымдарды айқындайтын символдық жүйе. Масканың қызметі мен мәні тарихи кезеңдерге, әлеуметтік құрылымға және мәдени парадигмаларға байланысты өзгеріп отырады, алайда оның негізгі философиялық мағынасы тұрақты болып қала береді. Маска – мәдениет субъектісінің өзін-өзі ұғыну формасы, оның ішкі және сыртқы әлемінің арасындағы шекараны белгілейтін медиатор. Ол мифологиялық түсініктер мен архетиптік құрылымдарды материалдық әрі көрнекі формада бейнелейді, осылайша ұжымдық санада орныққан мағыналарды қайта жаңғыртып отырады. Бұл тұрғыдан алғанда, маска белгілі бір дәуірдің символдық тілінде өрнектелген мәдени код. Кез-келген маска белгілі бір контекске тәуелді: ол культтік ритуалдарда киелі мағынаны иеленсе, театр сахнасында көркемдік құралға айналады, ал әлеуметтік кеңістікте тұлғаның рөлдік функцияларын айқындайтын элемент ретінде қызмет етеді. Демек, маска уақыт пен кеңістікті байланыстырушы көпір іспеттес: ол өткеннің мәдени тәжірибесін қазіргі болмысқа әкеледі және болашаққа мағыналық бағдар жасайды. Қазіргі замандық мәдениетте маска тек дәстүрлі қоғамдарға тән сакралды немесе театрлық элемент ретінде ғана емес, сонымен бірге постмодерндік ойын формасы, тұлғаның көпқырлы табиғатын ашатын метафора ретінде де көрініс табады. Адам өз болмысын маска арқылы жасырған сайын, шын мәнінде, ол өзінің ішкі мазмұнын ашуға ұмтылады. Осылайша, маска мәдениеттің тек айнасы ғана емес, сонымен қатар оны бейнелеу мен түрлендіру механизмі болып табылады.

Қазіргі заманда адам болмысының көпқырлылығы мен адам жанының таным мәселесі философиялық ізденістердің маңызды бағытына айналып отыр. Осы тұрғыда маска феномені тұлғаның әлеуметтік рөлі мен ішкі мәнінің арақатынасын зерттеудің ерекше құралы болып табылады. Зерттеудің өзектілігі – өткен мен бүгінгі күндегі қоғамдық мәселелерді негізге ала отырып адамның шынайы және рөлдік бейнелерінің тоғысуынан туындайтын экзистенциялық мәселелерді философиялық тұрғыдан пайымдауда жатыр. Зерттеудің мақсаты – маска ұғымы арқылы адам болмысының сахналық, өмірлік, философиялық табиғатын айқындау. Аталмыш мақсаттарға жету үшін алдыға төмендегідей міндеттемелер қойылды: маска феноменінің тарихи-эволюциясын талдау; тұлғаның рөлдік мінез-құлық құрылымындағы масканың мәнін анықтау; сахналық кеңістікті адам болмысының метафорасы ретінде қарастыру және заманауи мәдениеттегі маска мен тұлға ұғымдарының философиялық арақатынасын негіздеу.

Зерттеу әдіснамасы

Бұл зерттеу жұмысында талдаудың негізгі нысаны ретінде масканың тарихи қалыптасу кезеңдері, оның шығу тегі, театр өнеріндегі көркемдік-функционалдық қызметі және мәдени-философиялық мазмұны алынды. Масканың семиотикалық табиғатын ашу мақсатында жұмыста философиялық, мәдениеттанулық және өнертанулық бағыттарды біріктіретін көпқырлы әдіснамалық база қолданылды.

Алдымен, масканың пайда болуы мен эволюциясына қатысты деректерді жүйелеу үшін тарихи-компаративистік талдау жүргізіліп, әр дәуірдегі ритуалдық, әлеуметтік және эстетикалық ерекшеліктер салыстырылды. Танымал антика және қазіргі заман философтарының идеялары масканың мәнін түсіндіруде теориялық тірек ретінде пайдаланылды. Осыған сәйкес психоаналитикалық және мифопоэтикалық тәсілдер адамның «Менін», әлеуметтік рөлдер жүйесін және масканың символдық табиғатын пайымдауда маңызды құрал болды. Зерттеу барысында театр кеңістігінің тарихи, әлеуметтік және мәдени контексі де назарға алынып, театр мен қоғам арасындағы өзара ықпалдастыққа дискурсивті талдау жасалды. Көрермен қабылдауы, рухани құндылықтардың сахналық бейнеге әсері, масканың коммуникациялық қызметі сияқты аспектілер сапалық талдау әдістері арқылы қарастырылды.

Сонымен бірге, тақырыпқа байланысты орыс және ағылшын тілдеріндегі ғылыми еңбектер сараланып, олардың негізгі тұжырымдары қазақ тілінде қайта баяндалды. Бұл халықаралық зерттеулерді енгізу жұмыстың дереккөздік негізін кеңейтіп қана қоймай, маска феноменін түрлі ғылыми мектептердің тұрғысынан жан-жақты ашуға мүмкіндік берді.

Маска және драматургия

Ежелгі дәуірден бастап маскалар әлемнің түрлі халықтарының театрлық дәстүрлерінде маңызды рөл атқарған. Әсіресе, олар Шығыс мәдениеттерінде айрықша маңызға ие болды. Маскаларды театрда қолдану бүгінгі күнге дейін сақталып, уақыт өте келе олардың формасы мен көркемдік мәнері өзгерістерге ұшырады. Еуропада маскалар алғаш рет көне грек және рим театрларында кеңінен қолданылған. Театр өнерінің кеңінен танымал символы – күлетін және жылайтын маскалар – өз бастауын көне грек театрынан алады. Грек маскалары, әдетте, аузы кең ашылған түрде жасалып, акустикалық рупор қызметін атқарды. Олар көбінесе қола материалынан құйылып, актердің дауысын амфитеатрдың ең алыс қатарына дейін жеткізуге ықпал етті. Орта ғасырларда театрлық қойылымдарда маска кию мистикалық ұғымдармен байланысты болды. Бұл кезеңде құдайлардың бейнесін сомдайтын актерлер алтын немесе күміс маскалар киген. Маска өнерінің қайта жандану кезеңі Қайта өрлеу дәуіріне тұспа-тұс келді. Сол кезеңде бал-маскарадтардың, карнавалдар мен көше театрлық қойылымдарының санының артуы маска жасаудың дамуына ықпал етті. Ежелгі грек театрында хор мүшелері маска мен аң терісін киіп, Дионис құдайын мадақтайтын дифирамбтар – гимндер орындады. Уақыт өте келе хор жетекшісі – корифей – сахнадағы алғашқы актерге айналып, барлық рөлдерді орындады. Ол дифирамбтарда жырланған оқиғаларды бейнелеп, хор өз кезегінде болып жатқан жағдайға өз көзқарасын білдірді. Осылайша, хорлық қойылымдар біртіндеп жеке драмалық жанрларға – трагедия мен комедияға бөлінді. Ежелгі грек театры қарқынды дамыды және оның сюжеттері бастапқыда тек Дионистің өмірімен шектелгенімен, кейінірек түрлі мифологиялық және тарихи тақырыптарды да қамти бастады. Бізге дейін көне трагедияның үш ұлы драматургы – Эсхил, Софокл және Еврипидтің пьесалары жетті. Сонымен қатар, ежелгі грек комедиясының көрнекті өкілі Аристофан болды. Эсхил театр қойылымдарына екінші актерді енгізсе, Софокл үшінші актерді қосты, бұл сахналық әрекетті күрделендіріп, драматургияның дамуына ықпал етті. Трагедиялардың негізінде көне аңыздар мен мифтер жатты, ал Аристофан

комедияларының кейіпкерлері оның заманындағы Афина тұрғындары – саудагерлер, қолөнершілер, құлдар болды. Актерлердің әртүрлі рөлдерге енуі үшін маскалар маңызды құрал ретінде пайдаланылды. Олар кейіпкерлердің эмоциясын айқындап қана қоймай, қойылымдардың символикалық және эстетикалық ерекшеліктерін де қалыптастырды. Алғашқы театр маскалары балшықтан жасалып, бүкіл басты жауып тұратын формада болды. Әрбір кейіпкердің сипатына сәйкес белгілі бір маска түрі және тіпті түсі қолданылды. Мысалы, күш пен денсаулықты бейнелеу үшін қараторы маска, ауруды көрсету үшін сары, айлакерлік пен зұлымдықты білдіру үшін қызыл, ал ашушаңдықты бейнелеу үшін күрең маска қолданылды. Уақыт өте келе Греция құлдырап, Рим өркендей бастаған кезеңде көрермендер театрдан тартымды әрі көңіл көтеретін қойылымдарды талап ете бастады. Осылайша, жаңа жанр – «жаңа комедия» пайда болды, оның негізін тұрмыстық жағдайлар, күнделікті өмірден алынған сюжеттер және анекдоттық оқиғалар құрады.

Б.з.д. II ғасырда римдіктер Грецияны жаулап алғаннан кейін, олардың мәдениетінен көптеген элементтерді, соның ішінде театр дәстүрлерін де қабылдады. Дегенмен, римдік театр өзінің ерекшеліктерімен көзге түсті. Рим сахналары 500-800 көрерменге ғана есептелген және билет бағасы жоғары болды. Сонымен қатар, актерлер саны едәуір артты, олар енді хордан тәуелсіз өнер көрсетті. Хор сахналық әрекетке тікелей араласпай, тек қойылым арасындағы үзілістерде көрермендерді көңілдендіру қызметін атқарды. Осылайша, театр маскалары мен драмалық дәстүрлер уақыт өте келе өзгеріске ұшырап, антикалық өнердің әртүрлі кезеңдерінде әртүрлі функцияларды атқарған. Сонымен қатар, балет өнерінде де маска кеңінен қолданылып, сахналық кейіпкерлердің бейнелерін ерекшелеу үшін пайдаланылды. Комедия дель арте жанрындағы маскалы кейіпкерлер қазіргі заманғы клоун өнерінің ізашары болып саналады. Осы жанрдың танымал өкілдерінің бірі – Арлекин бейнесі, ол бүгінгі күнге дейін «көше театры» өнерінде өз маңызын жоғалтқан жоқ.

Маскалар түрлі театрлық дәстүрлерде кеңінен қолданылады. Олардың әрбір түрі белгілі бір мәдени контексті бейнелеп, ерекше көркемдік мәнерге ие. Театр өнерінің дамуы барысында маска қолданудың әртүрлі формалары қалыптасты, олардың қатарына мыналар жатады:

• Жапондық «Но» театры – дәстүрлі жапон театрының ең көне түрлерінің бірі, онда актерлер ағаштан жасалған маскаларды қолданып, қайталанбас бейнелер жасайды.

• Комедия маскалары – итальяндық «Комедия дель арте» жанрында кеңінен тараған, мұнда маскалар белгілі бір архетиптік кейіпкерлерді бейнелеу үшін қолданылады.

• Индонезиялық «Ваянг» театры – дәстүрлі қуыршақ театры, онда маскалар мен көлеңкелі бейнелер арқылы мифологиялық оқиғалар баяндалады.

• Қытайлық «Чао» операсы – Қытай дәстүрлі театр өнерінің ерекше саласы, мұнда маскалар әр кейіпкердің мінез-құлқы мен эмоциясын бейнелейді.

• Үндістандағы «Чхау» ритуалды әскери биі – Үнді мәдениетінде әскери және эпикалық оқиғаларды бейнелейтін дәстүрлі би, онда күрделі ою-өрнектермен безендірілген маскалар қолданылады.

• «Мачо Ратон» – Никарагуадағы сатиралық драма жанры, онда маска көмегімен әлеуметтік және саяси мәселелер әзіл-оспақ түрінде көрсетіледі.

• Корей дәстүрлі театры – Кореяның ұлттық сахналық өнерінде маскалар тарихи кейіпкерлерді, рухани және мистикалық бейнелерді көрсету үшін қолданылады. Бұл театрлық дәстүрлер масканың сахналық бейнені толықтырудағы маңызды рөлін

көрсетеді және әртүрлі мәдениеттердегі драмалық өнердің ажырамас бөлігі болып табылады. Театр маскалары – актердің бет-бейнесін жасырып, қойылым барысында кейіпкердің мінезін, эмоциясын және әлеуметтік мәртебесін айқындауға арналған арнайы қалыптар. Олардың басты функциясы – сахналық бейнені экспрессивті түрде жеткізу және көрерменге кейіпкердің ерекшеліктерін бірден тануға мүмкіндік беру.

Театр маскалары адам жүзін ғана емес, сонымен қатар жануарлар мен мифологиялық бейнелерді де сомдауға мүмкіндік берді. Олар көне дәуір театрында, атап айтқанда, антикалық трагедия мен комедияда кеңінен қолданылған. Сонымен қатар, маскалар орта ғасырлық скоморохтар өнерінде, итальяндық «Комедия дель арте» жанрында, сондай-ақ Жапония, Оңтүстік және Оңтүстік-Шығыс Азияның дәстүрлі театр жүйелерінде маңызды рөл атқарды. Маскалар әртүрлі материалдардан жасалған, олардың ішінде ағаш, қола, былғары, мата, қағаз және гипс қолданылды. Олардың пішіні мен стилі әр мәдениеттің эстетикалық және драмалық дәстүрлеріне сәйкес өзгеріп отырды. Театр өнерінің эволюциясы барысында маскалар тек көркемдік құрал ғана емес, сонымен қатар белгілі бір дәуірдің дүниетанымын, мифологиялық және әлеуметтік концепцияларын бейнелейтін мәдени код ретінде қызмет етті. Ғасырлар өтті, тарихи жағдайлар өзгерді, ал театр адам психологиясын тереңірек ашатын бейнелерді жасауға ұмтылды. Дегенмен, маскалар сахналық өнердің ажырамас бөлігі болып қала берді. XIX ғасырға қарай итальяндық «Комедия дель арте» өзінің маңызын жоғалта бастады. Алайда, ол тек итальяндық қана емес, бүкіл еуропалық театрдың дамуына зор ықпал етті. Француз драматургі Жан-Батист Мольер итальяндық актерлерден көп нәрсе үйреніп, олардың импровизациялық шеберлігін өзінің шығармашылығында тиімді пайдаланды. Сонымен қатар, Карло Гольдони мен Карло Гоцци сынды итальян драматургтері комедия маскалары дәстүрін өз туындыларында одан әрі дамытты. Әсіресе, Карло Гоцци «маскалар комедиясының» элементтерін ертегі жанрымен үйлестіріп, бірқатар көрнекті пьесалар жазды. Олардың ішінде «Бұғы патша», әйгілі «Турандот ханшайым», «Жылан әйел» және басқа да туындылары бүгінгі күнге дейін әлемдік сахналарда қойылып келеді. Осылайша, театр маскаларының дәстүрі уақыт өте келе өзгеріске ұшыраса да, олардың эстетикалық және көркемдік құндылығы драматургия мен сахналық өнердің дамуына ықпал етті.

«Комедия дель арте» театр өнерінде маска ерекше орын алады. Сол себепті оған жеке тоқталуды жөн көрдік. Ол тек актердің бет-бейнесін жасырып қоймай, белгілі бір кейіпкердің мінезін, әлеуметтік орнын және сахналық функциясын анықтайтын басты элементке айналады. Комедия дель арте дәстүрінде маска тек сыртқы бейне ғана емес, мәдени код, әлеуметтік сатира құралы және театрлық экспрессияның негізгі тәсілі болып қызмет атқарады.

Комедия дель арте маска дәстүрі бүгінгі таңда пантомима, клоунада, цирк және заманауи комедиялық театрда қолданылады. Маска әлі де әлеуметтік типтерді бейнелеудің қуатты құралы ретінде сақталып келеді. Комедия дель арте маска арқылы адам мінез-құлқын, әлеуметтік топтарды, билік пен халық арасындағы қарым-қатынасты зерттейтін театр түрі болды. Маска тек актердің бет-жүзін жасырып қоймай, оның мінезін, сахнадағы қимылын және көрермен қабылдауын қалыптастыратын негізгі элементке айналды. Бұл дәстүр бүгінгі театр мен кино индустриясында әлі де өзекті.

Еврипидтің аудармаларымен бірге жазған эсселерінде Анненскийдің ежелгі Кіші Азия бейнелерінің маңыздылығы туралы болжамдары соңғы зерттеулермен расталды. Бұл

бейнелерде Дионис жүзім сабақтарымен шырмалған күйінде бейнеленген, ал оның грек мифологиясындағы бейнесі ежелгі лувийлердің шарап пен жүзім құдайының образына тікелей байланысты болған. Б.з.д. I-II мыңжылдықтар тоғысында бұл бейнелер лувий иероглифтік жазуларымен қатар жүрді. Бұл өсімдікке байланысты бейнені зооморфтық масканың баламасы ретінде қарастыруға болады, мұнда жануарлық элементтің орнына өсімдік элементі алынған. Біздің дәуірімізге дейінгі соңғы ғасырларда театрлық маскалар кеңінен таралып, бүкіл Шығыс Жерорта теңізі мен Қара теңіз аймағына жетті. Бұл үдеріс үш негізгі колонизациялық толқынға байланысты болды:

1. Финикийлік колонизация (кейінірек Карфагеннің ықпалымен Батыс Жерорта теңізін де қамтыды).

2. Грек колонизациясы.

3. Этруск колонизациясы.

М.М. Бахтин өзінің «Франсуа Рабле және орта ғасыр мен Ренессанс дәуірінің халық мәдениеті» атты еңбегінде масканың карнавал мәдениетіндегі ерекше рөлін атап өтеді (Бахтин, 1965). Қайта өрлеу дәуіріне дейінгі кезеңдегі жаңашылдықтар, әсіресе күлкі мәдениетіне тән мистериялық қойылымдардан байқалады. XIV ғасырдағы чех мистерияларында алғаш рет шіркеу канондарынан тыс кейіпкерлер енгізіліп, олар халық тілінде сөйлеген. Бұл театрда әлеуметтік шынайылықты көрсету және ресми идеологияға қарсы тұру әрекеті болды.

Масканың философиялық мәні

Маска табиғи шекараларды бұзу, жаңа болмыс жасау және ирониялық қайта ойлау арқылы карнавалдық мәдениеттің ажырамас бөлігі болып табылады. Ол есімнің орнына лақап ат беруді, шындық пен қиялдың араласуын, театр мен өмірдің тұтастығын білдіреді.

Бахтиннің айтуынша, маска:

– трансформация мен өзгеріс символы;

– өмірдің шарттылығын, өзгермелілігін білдіреді;

– тұлғаның тұрақсыздығын, яғни адамның әртүрлі рөлдерді қабылдауын бейнелейді;

– әлеуметтік нормалар мен шекараларды бұзу құралы ретінде қызмет етеді;

– Күлкі мен ирония арқылы билік пен догмаларды жоққа шығарады.

Осылайша, Бахтиннің маска туралы концепциясы масканың тек театрлық элемент қана емес, сонымен қатар әлеуметтік, философиялық және мәдени құбылыс екенін дәлелдейді.

Қазақ драматургиясында да маска символдық бейнелер, қоғамдық мәселелерді астарлы жеткізу, адам мен жануар кейіпкерлерінің аллегориялық мағынасын ашуда қолданылуы мүмкін.

А.В. Толщиннің пікірінше масканы құрылымдық тұрғыдан үш ипостастың синтезі ретінде қарастыруға болады:

– көзге көрінетін «бейне»;

– масканың артындағы құбылыс, оқиға;

– адамның масканы «тірілту» үдерісі (Толщин, 2007: 390).

Бірінші бөлімге сәйкес, масканың мәні мимикалық символика аймағында жатыр. Ф. Нищщенің тұжырымы бойынша (Ницше, 1994: 34), маска – «құштарлықпен мастанған адам тәнінің субстраты, яғни, аполлондық бастау. Бұл тұрғыдан алғанда, масканың

бастапқы формасы – қайғының, өлімнің және қуаныштың бет-бейнесі. Екінші бейнесіне сәйкес, маска – астарлы мағына, түрлі жағымды және жағымсыз сезімдерді бойына жинақтаған күш. Үшінші қыры – бұл ойындық және тірі құрылымдық бейнесі. Оны нақты қалыпқа салу мүмкін емес. Маска тағу –жасырыну, қоғамның қалыптасқан нормаларынан босау және адамдардың талғамына сәйкес болу үшін жасалатын әрекет. Демек, маска «Мен» деген ұғымға бөтен, «Менге» тікелей қатысы жоқ құбылыс ретінде қарастырылады. Адам масканы өз бетімен ерікті түрде таңдамайды, ол өзінің бойында жоқ қасиетке сәйкес келетін, сол қасиетті сипаттайтын немесе толықтырғысы келетін масканы таңдайды-мыс. Масканың астарындағы бейне көбінде адам жанына қарама-қайшы болып келеді. Бұл құбылысты ежелгі әдебиеттің әртүрлі формаларынан байқауға болады. Мысалы, А. Блок М. Кузинның мінез-құлқына баға бере отырып: «Ол... шын мәнінде оның шамадан тыс мұңлы жүзіне сәйкес келмейтін маска тағады» - деп атап өтеді (Павлова-Лепицкая, 119). Бірақ қанша тырысса да, мұңын жасыра алмады. Өзінің философиялық романында Кобо Абэ «маска» ұғымының көпқырлылығына назар аударады. «Маска – бір мезгілде қоғамға, әлемге бейімделудің үлгісі және тұлғаға өз заңдарын күштеп таңатын бөгде, тұлғасыз күштердің символы. Кейіпкердің өз жүзінен айырылуы хронологиялық тұрғыдан жаңа масканың жасалуынан бұрын орын алады, ол осы шығынды өтеу үшін қажет (Абэ, 1998: 200). Кобо Абэ табиғи «бет-әлпеттің» адамға «берілгенін», ал «масканы» адам баласы өзі жасайды деген тұжырымға әкелді. «Маска» мен «шынайы Мен» арасындағы қақтығыста маска теріс күш ретінде көрінеді және көбінде жеңіске жетеді. Демек, маска – тұлғаның бейімделуіне мәжбүрлейтін құбылыс, ол «Меннен» күштірек, өйткені маска да «Мен» де әлеуметтік императивтердің ықпалында. Маска адамның шынайы мінез-құлқын бейнелейді, сондықтан оның психологиялық күші бар және ол «шын» екені ақиқат. Ал адамның өзінің «шынайы Менін» қабылдауы иллюзияға айналады. «Маска – сыртқы көрініс пен мән арасындағы көзге көрінетін шекара, ол құпияны қалыптасқан шындықтан бөліп тұрады. Демек, тұлғаның басты қасиеті көрінетін масканың астында жасырылған, ал сол маска арқылы оның мәндік сипаттары оқылады. Бұл қарама-қайшылық әртүрлі мәдени кодтармен толықтырылады. Мысалы, Гоголь шығармаларында екіжүзділік туралы адамның сырт көзге сыпайы көрінетін, бірақ масканың астында гримасалар жасап, айлакерлікке баратыны құбылыс ретінде айтылады. Масканың тағы бір қыры – импровизация. Яғни, өмірдің күтпеген соққылары мен жағдаяттарына байланысты дереу міскінін өзгерту процессі. Алайда, бұл процесс адам жанымен ішкі шиеленіске түсіп, өз болмысына қарсы шығу әрекеттеріне әкеліп соқтырады (Делез, 2020: 336). «Бет-әлпет аналитикасы және маска феноменологиясы: Ж. Делез Ф. Ницшені интерпретациялайды» атты мақаласында Кирилл Щедрин Фридрих Ницшенің философиясындағы маска концепциясын Жиль Делёздің интерпретациясы арқылы зерттейді. Автор Ницшенің өз ойларын маска астында жасыратын философ ретінде танылғанын атап өтеді. Оның замандастарының бірі Лу Андреас-Саломе Ницшені шынайы болмысын жасырып, сыртқы әлеммен тек маска арқылы байланысатын тұлға ретінде сипаттаған (Саломе, 2012). Щедрин Ницшенің маскаға деген көзқарасының екіұштылығын көрсетеді: бір жағынан, философ масканы сыпырып, шындықты әшкерелеуге шақырады, екінші жағынан – терең ойлардың үстірт қабылданбауы үшін маска тағу қажет деп есептейді. Ницшенің пікірінше, «терең ақыл иесі маска тағуға мәжбүр, өйткені кез келген пікір мен ой астарында одан да терең ой жасырылады, ал философияның өзі әрдайым жасырын философияны қамтиды (Ницше,

174). Осылайша, мақалада маска ұғымының философиялық ойлаудың күрделілігі мен көпқабаттылығын қалай бейнелейтіні қарастырылады: «әрбір бет-жүздің астында тағы бір бет-жүз бар, әрбір үңгірдің ар жағында одан да терең үңгір жатыр» деп қорытындылайды (Ницше, 290).

Философиялық тұрғыдан маска – тек бет-жүзді жасырушы құрал емес, ол болмыс пен мәннің күрделі қарым-қатынасын білдіретін термин. Маска адамның өзін іздеуі, өзін қайта жасауы және қоғаммен қарым-қатынасының символы. Ол шынайылықты бүркемелеумен қатар, оны айқындайтын элементке де айнала алады. Әрбір мәдениетте маска әртүрлі мәнге ие. Қазіргі заман философиясында маска адамның әлеуметтік бейнесі, яғни оның әлеуметтік рөлі мен шынайы болмысы арасындағы күрестің нышаны. Платонның идеялар теориясына сәйкес, біз сезім арқылы қабылдайтын әлем – тек абсолюттік шындықтың әлсіз көлеңкесі ғана (Платон, 1994). Осы тұрғыдан алғанда, маска шынайылықты жасырмайды, керісінше, оның түрлі деңгейлерін ашады. Жан-Поль Сартр және Мартин Хайдеггер сияқты экзистенциалистер масканы адамның аутенттілігімен (шын болмысы) байланыстырады. Хайдеггердің «Das Man» концепциясына сәйкес, адам қоғамда белгілі бір рөлдерге тәуелді және өзінің түпкі болмысын көп жағдайда жасырады (Хайдеггер, 2003). Маска – осы әлеуметтік конформизмнің символы ретінде көрініс табады. Яғни, адам өзінің түпкілікті мәнін ашудың орнына, қоғам күткен бейнені ғана көрсетеді. Философиялық тұрғыдан масканың мәнін Эдмунд Гуссерльдің феноменологиясы арқылы да қарастыруға болады. Феноменология адамның саналы тәжірибесін зерттейді және заттардың өздігінен көрінуін талдайды (Гуссерль, 2001). Маска – адамның өзін басқаларға қалай көрсететіні мен өзінің ішкі әлемін қалай қабылдайтыны арасындағы күрделі қатынасты бейнелейді. Мишель Фуко биліктің адамның денесі мен тұлғасына әсер ету механизмдерін зерттей отырып, әлеуметтік рөлдердің маскаға айналуын талдады (Фуко, 1999). Қоғамдық құрылымдар адамдарға белгілі бір маскаларды киюді талап етеді: билік, дін, мораль нормалары адамның өзіндік болмысын жасырын ұстауға мәжбүрлейді. Жалпы, маска – тек жасырыну немесе тұлғаның өзгеруі ғана емес, ол қоғамның, мәдениеттің және биліктің құрылымдық элементі. Маска арқылы адамдар өздерін бейнелеп қана қоймай, белгілі бір әлеуметтік нормаларға бейімделеді, мәдениеттер арасында символдық көпір құрады.

Маска – адамзат тарихындағы ең көне мәдени және театрлық символдардың бірі. Театр өнерінде маскалар көптеген тұрақты категорияларға бөлінді. Олар белгілі бір әлеуметтік және жас ерекшеліктерін бейнелейтін негізгі типтерден тұрды: қарт адамдар, жастар, құлдар, әйелдер және т.б. Бұл категориялар адамның қоғамдағы орнын көрсетіп, сахналық бейненің біртұтас болуын қамтамасыз етті. Алайда театрлық маскалар тек қарапайым адамдарды ғана емес, құдайлар мен мифологиялық қаһармандарды да бейнелей алды. Театр өнерінің маңызды жаңалықтарының бірі – екі жақты маскалар болды. Мұндай маскалар адамның ішкі психологиялық күйінің өзгеруін көрсетуге мүмкіндік берді. Мысалы, бір жағында қорқыныш пен қайғы, ал екінші жағында қуаныш пен қанағаттану бейнеленді. Актер қажетті эмоцияны жеткізу үшін сахнада басын бір жағына немесе екінші жағына бұрып, көрермендерге өзінің кейіпкеріндегі өзгерісті көрсетті.

Драматургия – адам болмысының көркемдік және философиялық көрінісі. Театр сахнасында маска тек актердің сыртқы бейнесі ғана емес, оның ішкі мәнін ашатын символдық құрал ретінде қызмет етеді. Маска драматургияда екі негізгі философиялық функцияны орындайды: болмыстың көпқырлылығын көрсету және адам мен қоғам

арасындағы қатынасты сараптау. Масканың драматургиядағы философиялық мәнін бірнеше концептуалды аспектіде қарастыруға болады:

Гоффман адамның әлеуметтік өмірін театрлық қойылыммен салыстырып, әрбір адам белгілі бір «маска» арқылы қоғамда өзін қалай көрсететінін зерттеді (Гоффман, 2000). Театрда бұл процесс айқын көрінеді: актер сахнаға шығып, белгілі бір рөлді сомдайды, бірақ бұл рөл оның шынайы болмысын көрсете ме, әлде тек сыртқы көрініс пе? Бұл сұраққа жауап ретінде Фридрих Ницшенің «Аполлондық және Дионистік бастамалар» концепциясын қарастыруға болады (Ницше, 1990). Аполлондық бастама – реттілік, логика, маска, ал Дионистік бастама – хаос, эмоция және шынайы болмыс. Драматургиядағы маска осы екі бастаманың арасындағы динамиканы көрсетеді: ол бір жағынан тәртіп пен идеалды бейнелейді (Аполлондық сипат), екінші жағынан – жасырылған эмоциялар мен құмарлықтарды (Дионистік аспект) көрсетеді.

Маска және болмыс пен көрініс арасындағы диалектика. Жоғарыда айтқанымыздай, философиялық тұрғыдан маска – болмыс пен көріністің арасындағы шекараны білдіреді. Сартр масканы адамның өз болмысынан қашуы немесе оның басқа бір рөлге айналуы ретінде қарастырады (Сартр, 2000). Бұл тұжырым жоғарыда айтылған А.В. Толщиннің пікіріне де сәйкес келеді. Драматургияда бұл трагедиялық кейіпкерлер арқылы көрінеді: кейіпкер сыртқы әлемге бір бейнені көрсетеді, бірақ оның ішкі жан дүниесі мүлде басқа. Бұл Шекспирдің «Гамлет», «Отелло» және «Макбет» трагедияларында айқын байқалады.

Аристотельдің «Поэтика» еңбегінде маска драмалық катарсистің маңызды элементі екені айтылады. Катарсис – көрерменнің эмоциялық және рухани тазару процесі. Театрлық маска осы процесті күшейтеді, өйткені ол жеке тұлғаның ерекшеліктерінен жоғары тұрып, әмбебап бейнені жасайды (Аристотель).

- трагедиялық маска – қайғы-қасіреттің, тағдырдың шарасыздығының символы
- комедиялық маска – абсурд пен күлкінің құралы

Трагедияда маска адамның алдындағы табиғат пен тағдырдың үстемдігін көрсетсе, комедияда ол қоғамның ережелеріне қарсы тұратын гротесктік құралға айналады. Бұл Аристофанның, Мольердің, Гогольдің пьесаларында кездеседі. Драматургиядағы маска тек жеке адамның эмоциясын жасыру немесе көрсету үшін ғана емес, сонымен қатар билік пен идеологияның құралы ретінде де қызмет етеді. Мишель Фуконың билік концепциясы бойынша, кез келген қоғамдық құрылым адамдарға белгілі бір маскаларды тағуға мәжбүр етеді. Мысалы, Бертольд Брехттің «Эпикалық театры» маска арқылы биліктің фальшін ашып көрсетуге тырысты [19]. Оның пьесаларында актерлер көрермендерге маска киіп ойнап жатқанын айқын көрсетіп, драманың иллюзиясын бұзды. Бұл театр көрермендерді тек пассивті қабылдаушы емес, белсенді ойланушы етуге бағытталған. Осылайша, маска – театр әлеміндегі ең терең және көпқырлы философиялық ұғымдарының бірі.

Қазақ драматургиясындағы маска философиясы

Масканы жалпы сипаттамасына қарай да, философиялық мәнін де, драматургиядағы рөлін де айқындай отырып, терең талдау жасадық. Қазақ драматургиясында маска концепциясы көп кездесе бермесе де, символизм мен аллегория ретінде масканы пайдаланған авторлар бар. Маска драматургияда көбіне екіжүзділік, әлеуметтік рөлдер, шынайы болмыс пен жалғандық мәселелерін көрсету үшін қолданылады. Мәселен, Қ.

Мұхамеджановтың «Бөлтірік бөрі астында», Р. Отарбаевтың «Нашақор жайлы новелла», «Бас», орыс драматургы Г. Хугаевтың қазақ тіліне аударылған «Қара шекпен», Р. Мұқанованың «Мысықтар патшалығы» және қазақ классикалық әдебиетінен М. Әуезов, Ғ. Мүсіреповтың шығармаларында көптеп кездеседі. Талдауға Роза Мұқанованың «Мысықтар патшалығы» мен Г. Хугаевтың «Қара шекпен» пьесаларын алуды жөн көрдік. «Мысықтар патшалығы» – терең философиялық мәні бар драмалық шығарма. Ол қоғамдағы екіжүзділік, билік пен маска тақырыптарын көтереді. Р. Мұқанованың бұл пьесасында кейіпкерлердің жануарлар ретінде алынуы – автордың терең философиялық және аллегориялық тәсілі. Бұл әдіс қоғамдағы шынайы адамдардың мінез-құлқын көрсету үшін қолданылады. Жануарлар – адамдардың бойындағы түрлі қасиеттерді бейнелейтін символдар. Мысықтар – өз пайдасын ойлайтын, бейімделгіш, екіжүзді тіршілік иелері ретінде сипатталады. Мысықтардың бейнесі арқылы адамдардың билікке ұмтылуы, өзара сатқындық, шынайы мен жалған арасындағы тартысы көрініс табады. Жануарлар бейнесі аллегориялық құрал ретінде қолданылғандықтан, олардың өздері бір жағынан «маска» рөлін атқарады. Яғни, олар тек мысық емес, қоғамдағы түрлі әлеуметтік топтардың, билік өкілдерінің немесе қарапайым адамдардың бейнесін жасырып тұрған символдар. Ал философиялық мәніне келер болсақ, автор жануарлар арқылы адамның инстинкт деңгейіндегі мінез-құлқын көрсетеді. Адамдар да кейде мысықтар сияқты жағдайға қарай икемделеді, күштіге жағынады, әлсізді басып-жаншиды. Мысықтар патшалығы – өз ішінде қатаң иерархиясы бар жүйе. Бұл кез келген қоғамдағы билік құрылымының метафорасы. Мысықтар өздерін ақылды, мәдениетті етіп көрсеткенімен, шын мәнінде, олардың әрекеті адамгершілікке жат болуы мүмкін. Маска тұрғысынан қарасақ, пьеса кейіпкерлері шынайы бет-бейнесін жасырып, өз мүдделері үшін түрлі рөлдерді ойнайды. Бұл символикалық деңгейде қоғамдағы жасандылық пен адам табиғатының күрделілігін көрсетеді.

Тағы бір үздік туынды Георгий Хугаевтың «Қара шекпен» шығармасы. Бұл да аллегория тәсілімен жазылған шығарма. Басты кейіпкерлер Тұзар есімді төбет және орман аңдары. Жануарлар – маска. Масканың арғы жағы – біздің қоғам. Тұзар – өз иесіне адал ит. Ол – идеалистік ұстанымдарға адал адамды бейнелейді. Ондай адамдар өмірін қиындататын іс болса да, өз міндетін соңына дейін атқарады. Олар әділдікке, адалдыққа сенеді, бірақ көбінде өздері сол сенімдерінің құрбанына айналады. Олар сыртқы әлемнің мүмкіндіктерін («қасқырлар әлемі – бостандық») көрсе де, өз моральдық ұстанымдарынан бас тартпайды. Тұзар – әділетсіз қоғамда өмір сүріп, өз адалдығы үшін азап шегетін адам бейнесін сомдайды. Қасқырлар – жүйеге қарсы шыққан адамдар бейнесі. Тұзарды үйірлеріне қосылуға шақырған қасқырлар – еркіндікті аңсаған адамдар. Қоғамның қатаң ережелерін қабылдамайтын, өз жолын іздейтін адамдарға ұқсайды. Олар Тұзарға өз өмірлерінің артықшылықтарын көрсету арқылы, оны өздеріне тартқысы келеді. Алайда, Тұзар қалыптасқан жүйеден кете алмайды. Қасқырлар бейнесі – өзгерісті қалайтын, билікке қарсы шығатын, бостандыққа ұмтылатын адамдар бейнесі. Малшы, яғни, Тұзардың иесі – билік немесе қоғамның қатыгездігі. Иесі итті оның адал қызметі үшін марапаттаудың орнына атып өлтіреді. Бұл адамзат қоғамының салқынқандылығы мен прагматизмі. Қоғам кейде өзіне шынайы берілген адамдарды бағаламайды. Жүйе адамдарды пайдаланып, кейін оларды қажетсіз етіп тастайтын да жағдайлар көптеп кездеседі. Билік немесе басшы өзіне адал қызметкерлерді құрбан етуі мүмкін. Міне, осы сынды адами әрекеттерді біз Тұзардың қиын тағдыры мен оның қатыгез иесінен көре аламыз. Шекпен – символикалық

мағынаны береді. Тұзар күзеткен шекпен – адам өміріндегі бекітілген заңдар, қағидалар, міндеттер. Ол оны қорғауға мәжбүр, өйткені оның өмірінің мәні сол. Бұл адамның белгілі бір идеяға, сенімге байлануын білдіреді. Бұл оқиға адамдар арасындағы қарым-қатынас, адалдықтың бағаланбауы, қоғамның қатыгездігі мен жеке адамның моральдық таңдауы туралы. Жануарлар тек маска ретінде пайдаланылған десек болады. Шын мәнінде, бұл оқиғадан біз құрбандыққа шалынған адал адамды, билікке қарсы шыққан бостандық сүйгіш адамды, жүйеге қызмет ететін қатыгез билікті көреміз. Осы тұрғыда алғанда бұл шығарманың философиялық мәні өте терең.

Қазақ мәдениетінде маска ұғымына дәл балама болмағанымен, бетке қатысты түрлі символдық түсініктер оны алмастыра алады. Бетперде, яғни адамның шынайы болмысын жасырған көрінбейтін қабат сияқты, қазақ дәстүрінде бет пен жүзге қатысты ұғымдар арқылы көрініс табады. Мысалы, қоғамда жасанды, шынайы емес, болмысы құбылмалы немесе өтірікші адамды «екіжүзді» деп сипаттайды. Беті қалың деген тіркес – ұятсыз, әлеуметтік нормаларды сақтамайтын адамды бейнелейді. Керісінше, «жүзің жарық болсын», «жүзің жерге қарамасын» деген тілектер абыройлы болуды, арыңды сатпауды білдіреді.

Қазақ дәстүрінде бет тіркесіне қатысты қайғы мен аза білдіру салты–бет. Марқұмның әйелі немесе жақыны жоқтау айту кезінде беттерін тырнап, қан шығаратын. Бұл әрекет адамның ішкі күйзелісін, қайғысын сыртқа шығару, қасіретті күйін көрсету ретінде қарастырылған. Сонымен қатар, бет жыртысып ұрысу тіркесі де бар: бұл кезде адам жасырын ниетін ашып, әшкерелеп, жасанды бетпердесін «жыртып», шынайы пиғылын көрсетеді. Басқаға көрсету үшін емес, қарсы тарапқа ішкі қарсылығын білдіру мақсатында жасалады. «Беттесу» мен «бет көріспей кету» ұғымдары да бетке байланысты философиялық мәнге ие. Беттесуге дейін бару – ұят. Ол жанжалдың шарықтау шегіне жеткенде, адамның абыройы мен қоғам алдындағы жауапкершілігін сезінуін білдіреді. Ал «бет көріспей кету» адамдар араздасып, ақыры қарым-қатынасты мүлде үзуге дейін жеткен жағдайды сипаттайды. Қазақ мақалдары мен әдебиетінде бетке қатысты барлық ұғымдар адамның шынайы болмысы мен сыртқы көрініс арасындағы айырмашылықты, қоғам алдындағы рөл мен ішкі сезімнің символикалық байланысын көрсетеді. Осы тұрғыдан, бет – көрінбейтін масканы, шынайы ниет пен жасанды бейненің арасындағы күрделі байланысты бейнелейтін маңызды философиялық түсінікке айналады.

Қорытынды

Маска философиясы терең әрі ауқымды тақырып. Театрдағы рөлі мифологиялық, діни және әлеуметтік негіздермен астасып, көрерменді ойландыратын символдық мағынаға ие. Ол кейіпкерлердің екіұдай табиғатын, билік пен жеке тұлға арасындағы қатынасты, шындық пен иллюзияның ара-жігін көрсетуге мүмкіндік береді. Осы тұрғыдан, маска концепциясы арқылы жеке тұлға мен қоғамның өзара байланысын, адамның рухани ізденісін және моральдық таңдауларын тереңірек түсінуге болады. Сонымен бірге, заманауи цифрлық кеңістік пен қазақ мәдениетіндегі бетке қатысты дәстүрлі ұғымдардың синтезі маска феноменінің философиялық ауқымын кеңейтеді, оның қазіргі қоғамдағы маңызын айқындайды.

Осылайша, маска феномені антикалық театрдан бастап қазіргі цифрлық кеңістікке дейін адам мен қоғам арасындағы шекараны бейнелейтін әмбебап символ ретінде өмір

сүруін жалғастыруда. Ол адамның шынайы болмысын жасырып қана қоймай, оның мәдени және әлеуметтік бейімделу механизмдерін де айқындайды. Бұл жерде маска бұрынғыдай физикалық құрал емес, цифрлық бейне, яғни адамның қоғам үшін жасаған «виртуалды персонасы». Философиялық тұрғыдан қарасақ, мұндай маска көбіне бейсаналы түрде қалыптасады. Адам өзі байқамай-ақ әлеуметтік желіде қоғамнан күтетін «идеалды бейнеге» айнала бастайды. Соңғы кезде аса танымалдылықпен кең көлемде тараған образ «жетістікке жетуші» маскасы. Ол бейне әрдайым табысты, бақытты көрінеді бұл «жасандылық» (simulacrum) Бодрийяр сипаттағандай, шындықтың орнын басатын көрініске айналады. Бұл үдерістің салдары адамның шынайы «менін» қабылдауын қиындатып, ішкі «күрес» пен когнитивтік шиеленіс тудырады. Адамдар арасында бәсекелестік артып, тұлғаның псхологиялық тоқырауы мен әлеуметтік тұрақсыздыққа әкеледі. Осы тұрғыда, маска – Антикалық театрдан бастап, ортағасырлық карнавалға, заманауи әлеуметтік желілерге дейін әр кезеңде қоғамдағы рөлдер мен шындық арасындағы шекараны бейнелеп келді. Ал бұл зерттеу барысындағы ізденіс философиялық тұрғыдан тұлғаның аутенттілікке ұмтылысы мен өзін-өзі тану кезеңдерін зерттеу, жеке тұлға мен қоғам арасындағы диалектика, шындық-персона арасындағы шиеленісті философиялық тұрғыдан талдауға мүмкіндік береді.

Мүдделер қақтығысы

Автор мүдделер қақтығысының жоқтығын мәлімдейді.

Әдебиеттер тізімі

Бахтин, М.М. (1965). Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. – Москва: Искусство.

Толшин, А.В. (2007). Импровизация и маска. Проблема развития творческих способностей актера. – Москва: Наука.

Ницше, Ф. (1994). Музыка и слово. В Философия трагического века (сб.). –Москва: Наука.

Павлова-Левицкая, Л. В. (б.ж.). Маска и личность в русской культуре начала XX века. Идентичность и антитеза. В Маска и маскарад в русской культуре.

Абэ, К. (1998). Лицо другого. В Собрание сочинений (Т. 1, сс. 195–419). –Москва: Симпозиум.

Делёз, Ж. (2020). Ницше и философия (пер. с фр. В.А. Арнаудова). – Москва: Ad Marginem Press.

Саломе, Л. (2012). Фридрих Ницше в зеркале собственного творчества. Получено 13 августа 2012 г.

Ницше, Ф. (б.ж.). Собрание сочинений в двух томах (Т. 1, с. 174).

Ницше, Ф. (б.ж.). Собрание сочинений в двух томах (Т. 2, с. 290).

Платон. (1994). Сочинения в 4 томах. Т. 3: Софист. Политик. Филеб (пер. А. В. Кубицкого). – Москва: Мысль.

Хайдеггер, М. (2003). Бытие и время (пер. В.В. Бибихина). – Москва: Академический проект.

Гуссерль, Э. (2001). Логические исследования (в 2 т., ред. В.В. Сержантов). – Москва: Дом интеллектуальной книги.

Фуко, М. (1999). Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. – Москва: AdMarginem.

Гоффман, Э. (2000). Представление себя другим в повседневной жизни. – Москва: Канон-пресс-Ц.

Ницше, Ф. (1990). Рождение трагедии из духа музыки. – Москва: Искусство.

Сартр, Ж.-П. (2004). Бытие и ничто (пер. В.В. Бибихина). Москва: Республика.

Аристотель. (б.ж.). Поэтика (пер. Г.Т. Бигалина). Алматы: Ғылым.

References

Bakhtin, M.M. (1965). Rabelais and His World: Folk Culture of the Middle Ages and Renaissance. – Moscow: Iskusstvo. [in Russian]

Tolshin, A. V. (2007). Improvisation and the Mask: The Problem of Developing the Actor's Creative Abilities. – Moscow: Nauka. [in Russian]

Nietzsche, F. (1994). Music and Word. InThe Philosophy of the Tragic Age. –Moscow: Nauka. [in Russian]

Pavlova-Levitskaya, L.V. (n.d.). The Mask and the Personality in Early 20th-Century Russian Culture: Identity and Antithesis. In Mask and Masquerade in Russian Culture. [in Russian]

Abe, K. (1998). The Face of Another. In Collected Works (Vol. 1, pp. 195–419). – Moscow: Symposium. [in Russian]

Deleuze, G. (2020). Nietzsche and Philosophy (V.A. Arnaudov, Trans.). – Moscow: Ad Marginem Press. [in Russian]

Salomé, L. (2012). Friedrich Nietzsche in the Mirror of His Own Creativity. Retrieved August 13, 2012. [in Russian]

Nietzsche, F. (n.d.). Collected Works in Two Volumes (Vol. 1, p. 174). [in Russian]

Nietzsche, F. (n.d.). Collected Works in Two Volumes (Vol. 2, p. 290). [in Russian]

Plato. (1994). Collected Works in Four Volumes. Vol. 3: Sophist, Statesman, Philebus (A.V. Kubitsky, Trans.). – Moscow: Mysl. [in Russian]

Heidegger, M. (2003). Being and Time (V.V. Bibikhin, Trans.). Moscow: Akademichesky Proekt. [in Russian]

Husserl, E. (2001). Logical Investigations (Vols. 1–2, V.V. Serzhantov, Ed.). Moscow: House of Intellectual Book. [in Russian]

Foucault, M. (1999). Discipline and Punish: The Birth of the Prison. Moscow: Ad Marginem. [in Russian]

Goffman, E. (2000). The Presentation of Self in Everyday Life. Moscow: Kanon-Press-C. [in Russian]

Nietzsche, F. (1990). The Birth of Tragedy out of the Spirit of Music. Moscow: Iskusstvo. [in Russian]

Sartre, J.-P. (2004). Being and Nothingness (V.V. Bibikhin, Trans.). Moscow: Respublika. [in Russian]

Aristotle. (n.d.). Poetics (G.T. Bigalina, Trans.). Almaty: Gylym. [in Russian]

Автор туралы мәлімет / Information about author/ Сведения об авторе

Курмангалиева Анар Бакытбеккызы – Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, «Философия және әдеп» мамандығының докторанты, Астана, Қазақстан, anarrdastan@mail.ru, https://orcid.org/0009-0009-0371-5005

Kurmangaliyeva Anar Bakytbekkyzy – L.N. Gumilyov Eurasian National University, PhD student in "Philosophy and Ethics", Astana, Kazakhstan, anarrdastan@mail.ru, https://orcid.org/0009-0009-0371-5005

Курмангалиева Анар Бакытбеккызы – Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилёва, докторант направления «Философия и этика», Астана, Казахстан, anarrdastan@mail.ru, https://orcid.org/0009-0009-0371-5005

Мақала туралы ақпарат / Информация о статье / Information about the article.

Редакцияға түсті / Поступила в редакцию / Entered the editorial office: 17.10.2025

Рецензенттер мақұлдаған / Одобрена рецензентами / Approved by reviewers: 06.11.2025

Жариялауға қабылданды / Принята к публикации / Accepted for publication: 10.12.2025

Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies
ISSN: 3080-1281. eISSN: 3080-6895.

ДІНТАНУ – RELIGIOUS STUDIES – РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Ғылыми мақала / Scientific article
ХҒТАР / IRSTI 21.15.61

https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-153-4-91-104

THE FORMATION OF BAPTISM: THE LEGACY OF JOHN SMYTH AND THE CONTEMPORARY RELIGIOUS CONTEXT

Didar MAMYRBAEV[a], Kalmakhan YERZHAN[a]✉, Zhanbolat TOLOGON[a], Asan Suleimenov[b]

[a]*Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Almaty, Kazakhstan*
[b]*Abai Kazakh National Pedagogical University, Almaty, Kazakhstan*

✉ *kalmakhanyerzhan@gmail.com*

Abstract. This article examines the preconditions for the formation and theological foundations of Baptism, as well as the evolution of the religious views of John Smyth, who stood at the origins of the movement. The study highlights the influence of the socio-political context of sixteenth- and seventeenth-century England on the emergence of Baptist congregations. Textual evidence indicates that, at the time of his self-baptism and the organization of the first Baptist congregation around 1609, Smyth still adhered to traditional Calvinist doctrines – election, reprobation, and original sin. By 1610, however, he openly rejected these tenets. The article traces the chronology and possible causes of this shift, with particular attention to Smyth's interaction with the Waterlander Mennonites, which is presented as the main factor behind his doctrinal departure. Accordingly, it is argued – contrary to widespread opinion – that the first Baptist congregation was initially Calvinist in orientation but rapidly shifted under Arminian and Mennonite influence. The study systematically analyzes Smyth's transition from Calvinism to Arminianism and subsequently to Mennonite influence, as well as his position on the doctrine of original sin. Furthermore, it explores the potential relevance of Smyth's legacy for contemporary Baptism in Kazakhstan, focusing on the distinctive features of congregational beliefs, their historical development, and the internal classification of currents within the Baptist movement. The research is based on a comprehensive analysis of historical sources, theological works, and testimonies of Baptists themselves regarding the subjective experience of salvation (the work of the Holy Spirit).

Keywords: Baptism; John Smyth; Calvinism; Arminianism; Mennonites; Waterlanders; original sin; Baptism in Kazakhstan

For citation:

Mamyrbayev D., Yerzhan K., Tologon Zh., Suleimenov A. The formation of baptism: the legacy of John Smyth and the contemporary religious context // Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies. – 2025. – Vol. 153. – No. 4. – P. 91-104. https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-153-4-91-104.

© Didar MAMYRBAEV, Kalmakhan YERZHAN, Zhanbolat TOLOGON, Asan Suleimenov, 2025

БАПТИЗМНІҢ ҚАЛЫПТАСУЫ: ДЖОН СМИТ МҰРАСЫ ЖӘНЕ ҚАЗІРГІ ДІНИ КОНТЕКСТ

Дидар МАМЫРБАЕВ[a], Қалмахан ЕРЖАН[a], Жанболат ТОЛОГОН[a], Асан СҮЛЕЙМЕНОВ[b]

[a]Нұр-Мүбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан

[b]Абай атындағы Қазақ Ұлттық Педагогикалық университеті, Алматы, Қазақстан

ФОРМИРОВАНИЕ БАПТИЗМА: НАСЛЕДИЕ ДЖОНА СМИТА И СОВРЕМЕННЫЙ РЕЛИГИОЗНЫЙ КОНТЕКСТ

Дидар МАМЫРБАЕВ[a], Қалмахан ЕРЖАН[a], Жанболат ТОЛОГОН[a], Асан СҮЛЕЙМЕНОВ[b]

[a]Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан

[b]Казахский национальный педагогический университет имени Абая, Алматы, Казахстан

Аңдатпа. Мақалада баптизмнің қалыптасу алғышарттары мен теологиялық негіздері, сондай-ақ оның бастауында тұрған Джон Смиттің діни көзқарастарының эволюциясы талданады. Зерттеу XVI-XVII ғасырлардағы Англияның әлеуметтік-саяси ахуалының баптистік қауымның құрылуына ықпалын көрсетеді. Мәтіндік деректер Смиттің өзін шомылдыруы мен алғашқы баптистік қауымды шамамен 1609 жылы ұйымдастыру кезеңінде оның әлі дәстүрлі кальвинистік сенімдерді – таңдалу, жазалануға ұшырау және бастапқы күнә – ұстанғанын аңғартады. Алайда 1610 жылға қарай ол бұл қағидаларды ашық түрде терістейді. Мақалада осы өзгерістің хронологиясы мен ықтимал себептері қарастырылып, бас тартудың негізгі факторы ретінде Уотерландер меннониттерімен байланыс ұсынылады. Осыған сәйкес, кең тараған пікірден өзгеше түрде, алғашқы баптистік қауым бастапқыда кальвинистік бағдарда болғанымен, қысқа мерзім ішінде арминиандық және меннониттік ықпалдарға жылдам ойысқаны дәлелденеді. Мақалада Смиттің кальвинизмнен арминианизмге, әрі қарай меннониттік ықпалға ауысуы, сонымен бірге бастапқы күнә мәселесіне қатысты ұстанымдары жүйелі талданады. Сондай-ақ қазіргі Қазақстандағы баптизмнің Смит мұрасымен ықтимал байланыстары, қауымдардың сенімдік ерекшеліктері мен тарихи дамуы қарастырылып, баптистік ағым ішіндегі бағыттарды жіктеу ұсынылады. Зерттеу тарихи деректер мен теологиялық еңбектерге, сондай-ақ баптистердің құтқарылуды субъективті сезінуі (Қасиетті Рухтың әсері) туралы куәліктеріне сүйенген кешенді талдауға негізделеді.

Түйін сөздер: баптизм; Джон Смит; кальвинизм; арминианизм; меннониттер; Уотерландер; бастапқы күнә; Қазақстандағы баптизм

Аннотация. В статье анализируются предпосылки формирования и богословские основы баптизма, а также эволюция религиозных взглядов Джона Смитта, стоявшего у истоков движения. Исследование демонстрирует влияние социально-политической ситуации Англии XVI-XVII вв. на процесс становления баптистских общин. Текстовые источники показывают, что в период самокрещения и организации первой баптистской общины около 1609 года Смит продолжал придерживаться традиционных кальвинистских верований – учения об избрании, осуждении и первородном грехе. Однако к 1610 году он открыто отверг эти доктрины. В статье рассматриваются хронология и возможные причины данных изменений, среди которых ключевым фактором представляется его контакт с вотерландскими меннонитами. Таким образом, в отличие от распространенного мнения, доказывается, что первая баптистская община изначально имела кальвинистскую ориентацию, но в короткий срок перешла под влияние арминианских и меннонитских идей. В работе последовательно анализируется переход Смита от кальвинизма к арминианизму и далее к меннонитскому влиянию, а также его позиции относительно учения о первородном грехе. Кроме того, рассматриваются возможные связи наследия Смита с современным баптизмом в Казахстане, особенности вероучений и историческое развитие общин, а также предлагается классификация направлений внутри баптистского движения. Исследование основано на комплексном анализе исторических источников, богословских трудов и свидетельств самих баптистов о субъективном переживании спасения (воздействии Святого Духа).

Ключевые слова: баптизм; Джон Смит; кальвинизм; арминианизм; меннониты; вотерландцы; первородный грех; баптизм в Казахстане

Сілтеме жасау үшін:
Мамырбаев Д., Ержан Қ., Тологон Ж., Сүлейменов А. Баптизмнің қалыптасуы: Джон Смит мұрасы және қазіргі діни контекст // Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies. – 2025. – Vol. 153. – No. 4. – 91-104 бб. https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-153-4-91-104.

Кіріспе

Баптизмнің басталуы дәстүрлі түрде Джон Смит пен Томас Хелвис жетекшілік еткен, құрамында шамамен қырық адамнан тұрған сепаратистік топтың Амстердамда қалыптасуымен байланыстырылады. Бұл қауым шомылдыру рәсімін тек өз сенімін саналы түрде мойындағандарға ғана қолдану қажеттігін жариялады. Алдымен Смит өзін, кейіннен ізбасарларын шомылдыру рәсімінен өткізіп, жаңа қауым құрды. Осылайша олар баптистік қозғалыстың және Жалпы баптистік дәстүрдің бастамашысына айналды. Қауым өзін христиандықтың бұрмаланған әрі үзілген дәстүрін қайта жалғастырушы ретінде танытты.

Жалпы баптизм ағымдары арасындағы айырмашылықтарды түсінудің негізгі кілттерінің бірі – Смиттің сенім эволюциясы. Бұл мәселе қазіргі Қазақстанда да өзекті, себебі елде осы бағыттағы қауымдар қызмет атқарады. Теология профессоры Джейсон Ли өзінің *The Theology of John Smyth: Puritan, Separatist, Baptist, Mennonite* атты еңбегінде Смиттің экклезиологиялық (шіркеутану) жолын терең зерттеп, оның сотериологиялық (құтқарылу ілімі) ұстанымдарының өзгерісіне назар аударады. Зерттеу барысында Смиттің ағылшын пуританизмі мен сепаратизміндегі кальвинизмнен меннониттердің предестинацияға қарсы тұжырымдарына қарай бет бұрғаны айқындалады. Смиттің экклезиологиялық дамуы баптистік қозғалыс тарихында кеңінен қарастырылса, оның сотериологиялық өзгерістері салыстырмалы түрде аз зерттелген.

Осыған байланысты біз мына сұрақтарға назар аударамыз: Жалпы баптистік алғашқы шіркеу нақты қашан «баптистік» сипат алды? Смиттің өзін шомылдыруы мен арминиандық көзқарасқа көшуінде қандай факторлар шешуші рөл атқарды? Кейінгі тарихшылардың бірі Уайт Смиттің сәбилерді шомылдырудан не себепті бас тартқанын талдай келе: «Смиттің дәл сол уақытта голландиялық теолог Арминийдің көзқарасын қалай қабылдағаны туралы нақты дерек жоқ» деп жазады. Ал S.R. Holmes «When Did John Smyth Embrace ‘Arminianism’ – and Was the First Baptist Congregation ‘Particular’?» атты мақаласында бұл мәселеге қатысты өзіндік нақты көзқарасын білдіреді.

Біздің зерттеуіміздің мақсаты – баптистік қозғалыстың қалыптасуына қатысты түрлі пікірлерді талдап, Джон Смиттің предестинация мен алғашқы күнәға байланысты ұстанымдарын өзге шіркеулердің көзқарастарымен салыстыру. Негізгі зерттеу сұрағымыз: 1609 жылғы шомылу рәсімінен кейін Смиттің жаңа қауымы бастапқы кальвинистік бағыттан қалай және қандай жағдайларда арминиандық ұстанымға ауысты? Сонымен қатар, қазіргі Қазақстандағы баптистік қауымдарда Джон Смит феноменінің орны қандай? Осы тұрғыда біз «Смиттің алғашқы күнәға байланысты көзқарасы қазіргі қазақстандық баптистердің сенімдік ерекшеліктерімен қаншалықты сәйкес келеді және баптизмдегі жеке сенім мәселесінде Қасиетті Рухтың ықпалы қалай көрініс табады?» деген сауалдарға жауап іздейміз.

XVI-XVII ғасырлардағы діни-саяси жағдайларда Англикан шіркеуін «папалық ықпалдан тазартуға» ұмтылған көптеген топтардың бірі ретінде қалыптасқан баптизм өзінің

ерекше теологиялық негіздерімен ерекшеленеді. Бүгінгі таңда оның тарихи бастаулары мен Смиттің рөлі діни зерттеулер мен тарих ғылымындағы өзекті мәселелердің бірі болып табылады.

Зерттеу әдіснамасы

Бұл зерттеуде тарихи-компаративті, аналитикалық және сипаттамалық әдістер қолданылды. Тарихи деректер мен құжаттар салыстырмалы талдау арқылы қарастырылып, әр кезеңдегі баптистік сенім ерекшеліктері контекстік негізде сарапталды. Теологиялық мәтіндер мәтіндік талдау (текстологиялық анализ) әдісімен зерттеліп, Джон Смиттің еңбектеріндегі догматикалық ерекшеліктер мен сенімдік ауысулар айқындалды. Сонымен қатар заманауи статистикалық мәліметтер мен далалық зерттеу нәтижелері интерпретациялау барысында пайдаланылды. Зерттеу ашық ғылыми дереккөздер мен ресми шіркеу статистикасына сүйенеді.

Материалдар мен тәсілдер

Зерттеу барысында мынадай дереккөздер пайдаланылды: Тарихи жазбалар мен құжаттар. Джон Смиттің теологиялық еңбектері – *Short Confession of Faith, A Paterne of True Prayer, The Character of the Beast* және басқа да шығармалар. Ғылыми зерттеулер. Stephen R., Mahmut A., Şinasi, Eric және White сынды зерттеушілердің еңбектері. Қазіргі дереккөздер. Қазақстандағы Евангелиялық Христиан-Баптистер Одағының ресми мәліметтері және *The Gospel in the Heart of Central Asia* баяндамасы. Салыстырмалы талдау материалдары. Католик, пуритан, меннонит және түрлі баптистік бағыттардың догматикалық ұстанымдары салыстырмалы кестелер арқылы қарастырылды.

Теологиялық талдау аясында негізгі христиан догматтарының – предестинация, алғашқы күнә, құтқарылу және Қасиетті Рухтың рөлі – мазмұндық ерекшеліктері зерттеліп, конфессиялық айырмашылықтар анықталды.

Талқылау

Баптизмнің негізін қалаушы Джон Смит және шамамен қырық адамнан тұратын сепаратистік қауым мүшелері Англиядан жер аударылды. Амстердамға қоныс аударған кезде олар шомылдыру рәсімі тек сенімін саналы түрде мойындағандарға ғана жасалуы тиіс деген тұжырымға келді. Осыған байланысты өздерінің сәби шақтарында қабылдаған шомылдыру рәсімін жарамсыз деп танып, бұрынғы қауымды таратты. Кейін, Смит алдымен өзін, содан соң Томас Хелвис пен қауым мүшелерін шомылдыру рәсімінен өткізді. Нәтижесінде христиан әлемінде жаңа қауым пайда болып, бұл оқиға баптистік қозғалыстың бастамасына айналады. Алғашында Смит пен оның қауымы кальвинистік бағыттағы «жеке баптистік» ұстанымды ұстанса, көп ұзамай арминиандық сипаттағы «жалпы баптистік» сенімге ауысты (Stephen, 2021: 147). Смиттің христиандық догматикадағы передестинация мен алғашқы күнә мәселелерін дербес қайта қарастыруы баптизмнің дамуына өзіндік ерекшелік берді.

Баптистік бағыттың діни сенім жүйесі мен қауымның қалыптасу жолы әртүрлі сипатталғандықтан, оның нақты тарихи бастауын анықтау күрделі мәселе болып қала

береді. Зерттеушілердің пікірінше, «баптизм идеологтары діни сенім жүйесі белгілі бір тарихи сатыда емес, бірден, мәңгілік әрі толық күйінде қалыптасты деп санайды» (Митрохин, 1997: 192).

Олардың пайымдауынша, аталған қауым адамзатқа көктен түскен өзгермейтін құдайлық шындықты жеткізген әрі сол шындықтың «бұзылмаған» нұсқасын сақтап қалған жалғыз қауым болып табылады. Дегенмен мұндай түсіндірулер ғылыми орта үшін жеткілікті негіз бола алмайды. Ғылыми тұрғыдан алғанда, кез келген діни қауымның пайда болуын әлеуметтік-саяси жағдайлармен байланыстыра қарастыру қажет.

Зерттеушілер арасында баптизмнің пайда болуын түсіндіретін бірнеше көзқарас қалыптасқан. Оларды төрт негізгі топқа бөлуге болады:

I. Апостолдық сабақтастық тұжырымдамасы.

Бұл көзқарас бойынша баптизмнің бастауы Иса Мәсіхтің жердегі қызмет кезеңінен басталады. Дегенмен мұндай пікір айқын конфессиялық әрі апологетикалық сипатқа ие, тарихи негізден айырылған. Әдетте, ол өз қауымының бастапқылығын дәлелдеуге тырысатын діни бәсекелестіктің нәтижесі болып табылады. Мұндай схема христиандықпен қатар басқа діни дәстүрлерде де жиі қолданылады.

II. Ребаптистермен сабақтастық теориясы.

Бұл нұсқада баптистер тарихына сәбилерді шоқындыруға қарсы шыққан кез келген діни топтар енгізіледі. Олардың қатарына донатистер (V ғ.), Реформация дәуіріндегі анабаптистер мен меннониттер жатады. Кейбір зерттеушілер Джон Смиттің осы ағымдармен танысуы мен әрекеттесуі оны 1609 жылы алғашқы баптистік шіркеуді құруға итермеледі деп санайды. Дегенмен бұл көзқарас баптизмнің пайда болуын түсіндіретін ықпалдардың бірі ғана болып табылады.

III. Ағылшын сепаратизмімен байланысты көзқарас.

Бұл пікірге сәйкес, баптизм XVII ғасырдың 1640-1641 жылдары кальвинистік бағыттағы «жеке баптистердің» пайда болуымен байланыстырылады. Зерттеушілер олардың судың ішіне толық батыру арқылы шомылдыруды ресми түрде енгізген кезеңді баптизмнің басталуы ретінде қарастырады.

IV. Англикан шіркеуіне қарсылықтан туындаған көзқарас.

Тағы бір тұжырым бойынша, баптизм ұлттық сипаттағы себептерден Католик шіркеуінен бөлініп шыққан Англикан шіркеуіне қарсылық ретінде пайда болды. Түрік ғалымы Şinasi өзінің *«Hıristiyanlık» («Христиандық»)* атты еңбегінде: «Лютер – католик сенім жүйесін жаңғыртқысы келген реформатор, Кальвин – дінді түбегейлі өзгертуге ұмтылған тұлға. Сол сияқты баптизмнің пайда болуына англикан шіркеуінің ықпалы болды» деп көрсетеді (Şinasi, 2022: 200). Зерттеуші сондай-ақ: «Баптистер Англия корольдігінің саясиланған әрі ұлттық сипаттағы англикандық шіркеуіне наразы болып, ұсақ буржуазияның қолдауымен қарсы шықты» деп жазады (Şinasi, 2022: 201). Бұл қозғалыстың мақсаты англикандық шіркеуді папалық ықпалдан тазарту және үзілген христиандық сенімді қайта қалпына келтіру болды.

Расында Смиттің сенімінің қалыптасуы мен баптистік қауымды түсіну үшін XVI ғасырдағы Англия саясаты мен қоғамдық тарихына және осы діни жүйенің қалыптасу алғышарттарына үңілуіміз керек. Себебі бұл қауымның тарихы және Смиттің діни көзқарастарының қалыптасуы, Ағылшын карольдігі және олардың «протестанттық рухты» тойтару әрекеттерінен туындаған.

Баптизмнің пайда болу алғышарттары XVI ғасыр мен XVII ғасырдың басындағы әлеуметтік-қоғамдық және саяси қатынастармен тығыз байланысты. Махмут Айдын

өзінің «Hristiyanlik tarih, inanc ve uygulama» *(«Христиандықтың тарихы, сенімі және тәжірибесі»)* атты кітабында: «XVI ғасырда Англияда католик шіркеуінің бай мұрасы іске асып тұрды. Сондай-ақ Англия – күшті монархиялық және қуатты парламенттік христиан мемлекеті еді», – деп көрсетеді (Mahmut, 2022: 207). Сол себепті, Англияға корольдік билікті сүйемелдейтін ұлттық рухтағы шіркеу керек еді. XVI ғасырдың ортасында ұлттық компромистік сипаттағы Тюдор реформациясы пайда болды. Тюдор реформасы Лютер мен Калвиннің мақсатынан мүлде бөлек. Реформада папалық жүйені, әлеуметтік-саяси ықпалын корольдің құзіретіне ауыстыру және ұлттық діни идеология жасау маңызды тапсырма болды. Ағылшын реформасының басталуына VIII Генрихтің (1491-1547) жеке некесіне қатысты папа билігімен келіспеуі себеп болды. Ол Англикан шіркеуін құру міндетін Т. Кромвел мен Т. Мор сынды идеологтарға жүктеді. Реформа ірі буржуазияның мүддесіне сай келді және папалық құзыретті король билігіне шоғырландыруды мақсат етті. Нәтижесінде діни билік тікелей корольдің қолына өтті, ал VIII Генрих өзін Христостың жердегі өкілі ретінде жариялады. Діни билік пен ұлттық идеяны ұштастыру ағылшын монархиясына айтарлықтай саяси және әлеуметтік артықшылықтар берді.

Англиядағы дін мен мемлекеттің өзара ықпалдастығы, сондай-ақ христиандық ағымдар арасындағы қайшылықтар Джон Смиттің діни көзқарастарының қалып-тасуына елеулі ықпал етті. Ол Англикан шіркеуінің қызметінде жүрген кезінде қатаң кальвинистік бағыттағы пуритандардың (шіркеуді ішкі жағынан реформалауды көздегендер) және конгрегацияшылардың (шіркеуден бөлініп, дербес қауым құруды жақтаушылар) идеяларына назар аударды. Конгрегацияшылар монархиялық билікке қарсы болғанымен, зайырлы билікті мойындауды құптады. Сонымен бірге, олар сенуші ата-аналардың балалары болашақта имандылық жолына түсу ықтималдығы жоғары деген негізбен нәрестелерді су себу арқылы шоқындыру рәсімін қолдады. Алайда Смит бұл ұстанымдармен келіспей, әсіресе саяси билікпен ымыраға келу қағидасына және сәбилерді шомылдыру тәжірибесіне қарсы шығып, конгрегацияшылардан іргесін аулақ салды.

Джон Смиттің теологиялық ұстанымдарына тоқталсақ, 1609 жылы баптизмнің пайда болу кезеңінде ол кальвинистік дәстүрді жақтап, «жеке баптистік» бағытта болды. Бұл ілім бойынша құтқарылу тек Құдай таңдаған адамдарға ғана тиесілі, ал өзгелер мәңгілік азапқа ұшырайды. Дегенмен, баптизмнің алғашқы жылдарында-ақ Смит арминиандық көзқарасқа бет бұрып, «жалпы баптистік» сенімді қабылдады. Арминизмде адам өзінің ізденісі мен еңбегінің арқасында құтқарылуға ие бола алады деп түсіндіріледі.

Айта кетерлігі, Смит христиандықтағы орталық ұғымдардың бірі – «алғашқы күнә» ілімін жоққа шығарды. Зерттеушілер оның бұл шешіміне меннониттік ілімнің ықпалы ерекше болғанын атап өтеді. Мәселен, Stephen R. *«When Did John Smyth Embrace 'Arminianism' – and Was the First Baptist Congregation 'Particular'?»* («Джон Смит қашан "арминиандықты" қабылдады – және алғашқы баптистік қауым "партикулярлы" болды ма?») атты еңбегінде Смиттің Уотерландер меннониттерімен байланыс орнатуға ұмтылысын және олардың қауымын «нағыз шіркеу» деп мойындауын нақты дәлел ретінде келтіреді. Сондай-ақ, Елизавет дәуірінде пуритандық дәстүрлерден білім алған Смиттің алғашқы еңбектерінде кальвинистік түсініктер айқын байқалғанын, алайда 1610 жылға қарай ол бұл ұстанымдардан ресми түрде бас тартқанын көрсетеді (Stephen, 2021: 146).

Джон Смит (1570-1612) Англияның Линкольншир графтығында дүниеге келген. 1586 жылы ол Кембридж университетіне қабылданып, сол кезеңде сепаратистік

көзқарастарымен танымал Франсис Джонсонның шәкірті болды. 1590-жылдардың ортасында Линкольн епископы тарапынан діни қызметкер ретінде тағайындалып, шіркеуде қызмет атқарды. 1594 жылы магистр дәрежесін алып, 1598 жылға дейін Кембриджде ғылыми қызметін жалғастырды.

Дегенмен, Елизавета I дәуіріндегі діни реформаларға сын көзбен қарап, пуритандық ұстанымдарды ашық қолдады және түрлі пікірталастарға белсене қатысты. 1600 жылы Линкольндегі оқытушылық қызметке тағайындалғанымен, 1603 жылы епископтың шешімімен заңдық негізде қызметтен босатылды. Кейін 1604 жылы заңсыз діни жиналыс өткізгені үшін, ал 1606 жылы рұқсатсыз уағыз айтқаны үшін айыпталды. Бұл жайттар оның Англикан шіркеуінен барған сайын алшақтай түскенін көрсетеді.

1607 жылы Смит сепаратистік бағытты ресми түрде қабылдап, Гейнсбородағы сепаратистік қауымның пасторы болды. Қуғын-сүргінге ұшыраған бұл қауым 1607 жылдың екінші жартысы мен 1608 жылдың басында бірнеше кезеңмен Амстердамға қоныс аударды. Шомылдыру рәсімі шамамен 1608 жылдың соңында немесе 1609 жылдың басында жүзеге асқан деп есептеледі. Дегенмен, бұл оқиға Смит пен өзге сепаратистер арасында жаңа пікірталастар туындатты.

Бірақ көп ұзамай Смит өз қауымының басым бөлігін Уотерландер меннониттерімен бірігуге итермелей бастады, себебі оларды «ақиқат шіркеу» деп мойындады. Ал Томас Хелвис бастаған шағын топ бұл шешімге қарсы шығып, біраз уақыттан соң Англияға оралып кетті.

Джон Смиттің кальвинистік сенімдегі предестинация (алдын ала белгілеу) қағидасын ұстануы оның пуритандық және сепаратистік ортада қалыптасқандығының нәтижесі ретінде бағалануы мүмкін. Бұл жайтты оның 1605 жылы жазған *A Paterne of True Prayer* («Шынайы дұғаның үлгісі») атты еңбегінен байқауға болады. Кітапта құтқарылу іліміне арнайы бөлім арналмағанымен, мәтін ішінде предестинацияға қатысты тұжырымдар кездеседі. Мәселен, ол «таңдалмағандардың құтқарылуы мүмкін емес» деп жазады және сенушілерді «таңдалғандар» деп атап, егер адамның құтқарылмайтыны алдын ала белгілі болса, онда олар үшін дұға ету міндет емес деген пікір білдіреді. Мұндай көзқарастар Смиттің қосарлы алдын ала белгілеу қағидасын ұстанғанын айғақтайды. Ол мұнда сенімді және дұғалардың түсінікті әрі өз бетінше түсінікті тілде айтылуының артықшылығын да атап өткен. Сондай-ақ, Ол Құдайдың алдын ала құтқару шешімінің өзгермейтіндігін дәріптеп: егер бір адамды таңдап алынған болса, оның кейін құтқарылудан айырылуы мүмкін емес деп нақтылады. Осыны дәлелдеу үшін Смит арнайы уақыт бөлгені кальвинистік доктринаға берілгендігін көрсетті. 1609 жылдың басында өзі шомылу рәсімінен өтіп, баптизмді жариялаған кездің өзінде сенімі әлі ауыспағандығын байқаймыз. Ол, «The Character of the Beast» *(«Жыртқыштың сипаты»)* атты еңбегінде Ричард Клифтонға берген жауабы: «Сәбилер таңдап алынған болуы мүмкін, бірақ мен бұны білмегендіктен, оларды шомылдыру рәсімінен өткізе алмаймын» – деді (Smyth, 1609, para. 12). Бұл логика оның предестинацияға әлі де сенетінін көрсеткен.

Осылайша, Католик шіркеуінің кейінгі тарихи даму жолдары үш негізгі арнаға бұрылған деп қарастыруға болады. Біріншіден, римдік католицизмнен бөлініп шыққан ескі католиктер қалыптасты. Екіншіден, протестантизм негізінде анабаптистер, меннониттер, лютерандық қауымдар, амиштер және реформаланған шіркеулер пайда болды. Үшіншіден, Англикан шіркеуінің ықпалынан методистер, конгрегацияшылар және баптистер бөлініп шықты. Бұл жіктеу тиімді болып табылады, өйткені Англикан

шіркеуінің өзіне тән діни және саяси амбициялары жаңа ағымдардың қалыптасуына айрықша ықпал етті.

Смиттің арминиандық сенімге ауысуы. Джон Смиттің алдын ала белгілеу ілімінен бас тартқанын оның *«Short Confession of Faith in XX Articles» («Иманның жиырма баптан тұратын қысқаша мойындауы»)* еңбегінен көруге болады. Бұл құжат Смиттің Нидерландтағы меннониттермен байланыс орнатқан кезеңінде қабылданған. Зерттеулерде құжаттың жазылу мерзімі шамамен 1609-1610 жылдармен байланыстырылып көрсетіледі. Егер пуритандық дәстүр қатаң кальвинистік предестинация қағидасын берік ұстанса, меннониттер оны толықтай қабылдамаған, керісінше құтқарылуды адам еркіне, таңдауына мән беретін гуманистік-антропоцентристік бағытта түсіндірді. Осы ықпалдың нәтижесінде Смит те арминиандық ұстанымға бет бұрды.

Құжатта Смиттің діни ұстанымы 20 баптан тұрады және екі баппен ерекшеленеді:

II бапта: «Құтқаруға байланысты – ешкім алдын ала таңдалмаған» деген өз-өзіне қарсы пікірі;

V бапта: «Алғашқы күнә деген жоқ – бүкіл күнә – нақты және ерікті әрекеттерден туындайды, сол себепті сәбилер күнәдан пәк» – деген.

Зерттеуші Wickman-ның, пікірінше Смиттің бұл көзқарасына Інжілдегі (Езекиел 18:20) аятын себеп болуы мүмкін деген ой айтқан, ол мәтінде: «Күнәкар – өзі өледі. Ұл әкесінің күнәсі үшін жаза тартпайды, ал әке де ұлының күнәсі үшін жаза тартпайды. Әділ жан өз әділдігі үшін, ал зұлым – өз зұлымдығы үшін ғана жаза тартады» (Киелі Кітап, 2001, Езекиел 18:20). Тағы бір себеп сол кезеңдегі «Уотерландер меннониттік мәтіндеріне тән жазбаларында, алғашқы күнәні жоққа шығаратын діни көсемдердің болғаны туралы хабарлар тараған». (Eric, 2020: 54). «Алғашқы күнә» ұғымына Августиннің ілімімен бекігенімен, оған қарсы топтар: V ғасырдағы пелагиандықтар, унитарийлер, қазіргі еркін баптистер және кейбір анабаптистердің тармақтары.

Осылайша ол, «Құдайдың рақымы адамзатқа ұсынылғандығын мойындады. Адамның сенімі мен жауапкершілігін нақты көрсетті. Тіпті сенушінің Құдай рақымына қарсы келіп, құтқарылудан айырылып қалуы мүмкін екендігін дәріптеді. «Алғашқы күнә» болмағандықтан балалар күнәсіз туылады, сондықтан оларды шомылдыруға тыйым салды. Бұл ұстанымы да бастапқыдағы сеніміне мүлдем қарсы болатын.

Бұл сенімге Смиттің ауысуының себептерінің бірін White пікірталастың әсері деп келтіреді: «Ол уақытта Нидерландыда арминилік пен кальвинизмдік топтар арасында пікірталастар асқынып тұрған және Смиттің сенім ауыстыруына ықпал етті» - деп жазады (White, n.d.).

Смит 1609 жылы Амстердамда алғашқы баптистік қауымды ұйымдастырды, ал төрт жылдан кейін, 1612 жылы өмірден өтті. Ол өзінің теологиялық ұстанымдарын өзгерткенімен, оның жолын қуғандар арасында әрі арминиандық, әрі кальвинистік бағыттағы қауымдар қалыптасты. Предестинация мәселесінде Джон Смиттің көзқарасы радикалды пуритандық түсінік пен меннониттердің толық терістеу ұстанымының арасындағы аралық позицияны құрады. Ал алғашқы күнә мәселесінде түрлі топтар христиандық дәстүрдің ортақ сенімін сақтап қалды.

1689 жылы Лондонда жазылған «Сенім декларациясы» және 1742 жылғы «Филадельфия ассоциациясы» сынды тарихи құжаттар кальвинистік ықпалда жазылған. Бұл құжаттарда предестинация мен алғашқы күнә мәселелері нақты баяндалады, мойындалады. «Құжатта Адам ата мен Хауа ананың күнәсі адамның табиғатын бұзды.

Күнә әрекеттен ғана емес, табиғи күй ретінде адамға жұққан. Адамдар рухани өлі, Құдайға жау және жақсылық жасауға қабілетсіз. Құтқарылу – тек Құдайдың рақымы арқылы мүмкін деген ұстанымға келеді (London Baptist Confession of Faith). XVII ғасырда Смитті сол ұстанымын қабылдап, жолына ерген топ «Генерал баптистер» болатын. Олар «Адам ата мен Хауа ананың күнәсі, ұрпағын күнәһар етпеді, бәлкім күнәға әлсіз табиғатын қалыптастырды» - деген топ еді. Қазіргі таңда Смиттің сенімін ұстанушы аздаған еркін баптистерде кездеседі. Джон Смиттің предестинация және алғашқы күнә ұстанымына деген өткір көзқарасы, кейінгі баптистік сенімге қабылданбады. Оның теологиясы мен кейбір ұстанымдары Інжілдің көлеңкесінде қалып, жұтылып кетті. Джон Смит кейінгі баптистердің танымында, қауымның негізін салушы ретінде танылмайды.

Кесте 1

№	Бағыттар	Предестинация мен алғашқы күнә туралы көзқарастары
1	Католик	Құдайдың барлығын алдын ала білуі және кейбір адамдарды құтқаруға таңдап белгілеуі мойындалады, алайда адамға бұл құтқаруды қабылдау немесе одан бас тарту еркіндігі беріледі. Ешкім алдын ала тозаққа үкім етілмейді. Сонымен қатар адам табиғатынан күнәлі болып дүниеге келеді.
2	Пуритан	Қатаң предестинация қағидасына сәйкес, Құдай кейбір адамдарды құтқаруға, ал басқаларын мәңгілік азапқа алдын ала белгілейді. Бұл ілімге сай, адамзат күнәлі табиғатпен дүниеге келеді және Адам атаның алғашқы күнәсін мұралайды.
3	Меннонит	Предестинацияға сенбейді немесе оны шектейді. Құдай барлығына құтқарылу мүмкіндігін береді. Адамзатта туа біткен күнәлі табиғат бар, бірақ күнә саналы әрекет.
4	Баптист	**I Арминиан баптистер –** предестинацияға сенеді, бірақ адамның еркіндігін, таңдауы мен сенімінің рөлін алға тартады. Алғашқы күнә себебі бар, бірақ Құдайдың рақымы тазалайды. **II Кальвинистік баптистер –** Құдайдың тәуелсіздігін биік қоя отырып, кейбір адамдардың таңдалуын мойындайды. Алғашқы күнә себебінен толық азғындаған. Құтқарылу – сенім арқылы, бірақ сенім – Құдай рақымымен келеді. **III Еркін баптистер –** предестинация жоқ. «Алғашқы күнәні» жұмсартып қабылдайды. Адам ата мен Хауа ананың күнәсі біздің табиғатымызды күнәһарлыққа бейім етті.

(Католик, пуритан, меннонит және баптистердің көзқарастары)

Қазіргі баптизмді жеке сенім концепциясы арқылы талдау маңызды. Біріншіден, дәл осы концепция баптизмнің тарихын анық көрсетеді және дәл анықтайды. Екіншіден, бұл түсінік баптистік моральды, сенушінің жүріс-тұрысын нормаларына қатысты көзқарастарды ұғынуға көмектеседі. Ақырында, дәл осы концепция баптизмнің табиғатын ашады және Джон Смиттің сенім жүйесіндегі ерекшелікті көрсетеді.

Баптистік ілімнің өзегін Иса Мәсіхтің құтқарушы миссиясы мен Қасиетті Рух арқылы қайта туу (құтқарылуға жету) туралы догма құрайды. Бұл догмалар қауымның және әрбір мүшесінің діни өмірінің негізі. Баптистік уағызшылар адам өзінің күшімен

әділдікке жете алмайтыны, моральдық тұрғыдан өзін жетілдіре алмайтыны және ең бастысы – құтқарыла алмайтыны туралы ой табанды түрде айтылады.

Тіпті адам Құдай сөзіне сай әрекет етіп, қайырымдылық жасап, сенім жолында азап шексе де, бұл оның құтқарылуына кепілдік бермейді. «Адамды ақтайтын сенім мен құтқарушыға деген махаббат – Құдайдың Рухының әсері арқылы ғана келеді». Бауырластық жаршысы атты журналда: «Рухани қайта туылу – бұл Құдайдан туылу… демек, бұл өзін-өзі жетілдіру емес». Құтқаратын – тек Құдай және Оның Қасиетті Рухының әсері ғана адамның «жоғарыдан қайта тууының» себебі болады. Осыдан басқа кез келген сенім – «дүниелік» сенім, ол адамды «рухани өлі» етеді және құтқарылуға жеткізе алмайды.

Жеке сенім мәселесіндегі Қасиетті Рухтың әсерін түсіндіріп берген орыс баптистік қозғалысының теологы И.В. Каргель (1849-1937) өзінің «В каком ты отношении к Духу Святому?» атты еңбегінде Рационалды сенімдегі кльерикалдың өзі құтқарылмаған болуы мүмкін дей келе: «Киелі кітапты мойындайтын, Мәсіхтің құрбандығына сенетін, Оның құтқарушы екеніне иланған адам «өлі сенімде» дейді. Ал, тірі сенімнің жалғыз қайнар көзі Қасиетті Рухтың демеуімен ғана болмақ. Қасиетті Рухтың әсерінсіз адам «қайта орала» да, «ақтала» да, «қайта туа» да алмайды» дейді (Каргель, n.d.). Олай болса, тірі сенімнің жалғыз көзі – Қасиетті Рухтың сенушіні Ізгі хабар арқылы оятып, жетелеуші деп атасақ болады. Мартин Лютер осы шекараны «Кіші катехизис» еңбегінде сипаттап берді: «Мен өз күшіммен, ақыл-ойыммен Иемізге сенуге де, Оған келуге де қауқарсыз екенімді мойындадым. Сондықтан, мені Інжіл арқылы Қасиетті Рух сенімімді оятты және өзінің сыйларымен нұрландырды» деп жазды (Robert, 1994). Баптизмнің сенім негізі Әке мен Ұлға сенім және адамды іштей жетелеуші Қасиетті Рухтың әсері деген тұжырымдамаға тоқтауға болады. Қазіргі баптистердің сенімінде Джон Смиттің перестенацияға байланысты ұстанымын алғашқы және кейінгі қалпында немесе үйлесімділікпен ұстанады. Бірақ алғашқы күнәға байланысты принциптерін ұстанушы топтар жоқтың қасы.

Елдегі қауымдардың құтқарылу мәселесінде алдын ала белгілеу шешуші мәнге ие емес, керісінше, Құдайдың алдын ала білгендігіне негізделеді. Яғни, Құдай әр адамның Оның шақыруын қабылдай ма, жоқ па – соны алдын ала біледі, деген ұстанымда. Ал, Құдайдың біреуді мәңгілік жазаға алдын ала белгілеуі мүмкін емес, себебі бұл Құдайдың барша адамзатты құтқарғысы келетіні туралы еркіне қайшы.

Қазіргі кезде Қазақстандағы Евангелиялшіл Христиан-Баптистер жалпы баптистердің ұстанымын көбірек қолдайды. Бірақ ішінара жеке баптистік сенімдегі пасторларды да кездестірдік. Жалпы, жеке және еркін баптистердің елдегі қызметтеріндегі тарататын сенім жүйесі көбінесе оқыған жерлеріне байланысты бөлінеді. Мысалы АҚШ-та, оқығандар жеке баптистік ұстанымды дәріптейді. Европа мен Ресейден және өзімізде Алматы Библиялық Институтында оқыған діни қызметкерлер жалпы баптистік сенімді насихаттайды. Ал, елге депортацияланып келген неміс, орыс ұлтынан құрылған жабық қауымдар, діни сенімдерін өз-орталарында ғана насихаттайды. Сенімдерін жасырын ұстайды, сұхбат барысында бөтен адаммен ауыл шаруашылығы, ауыр техника жайлы ғана сөйлеседі. Жеке, жалпы және еркін баптистерден киім үлгілерімен, өмір сүру қағидаларымен, сұхбатқа жабықтықпен және миссионерлікпен айналыспауымен ерекшеленеді. Бұл бағыт жеке зерттеуді қажет ететін қызықты тақырыптардың бірі.

Бірақ елдегі христиандар миссионерлік мақсат үшін сенімдегі әртүрлікті жоюға және бірегейліктіжариялауниеттіекенібайқалады.Бірегейліктіңмаңызыжайлы:«Redemptoris

Missio энциклика құжатында (1990) Рим Папасы Иоанн Павел II шіркеулердің табиғи болмысы миссионерлік сипатқа және бағыттардың міндеттері мен кедергі келтіретін негізгі факторларды мәдени алуандық, діни плюрализм және секуляризм деп көрсетті. Христиандық миссияда жолында сенімдегі әртүрлікке бөлінуді қойып ортақ мақсат жолында жұмылуды нұсқайды. Бұл құжат миссионерлік қызметтің жаһандық деңгейдегі теологиялық, мәдени және әлеуметтік өлшемдерін терең түсіндіруге бағытталады» (Redemptoris Missio, Latin and English edition, 1990).

Бірегейлікті өрбіту үшін 1999 жылы Қазақ пасторларының Құрылтайы құрылды. Құрылтай құрамына әртүрлі христиандық бағыттардан шыққан 12 қазақ пастор кірді. Бұл құрылым Дүниежүзілік Евангелиялық Альянсқа есеп беріп, көмек сұрап жолдаған хатында: «Түркі әлемі мен Орталық Азия мұсылман елдеріне дінді тарату мақсатында, қазақ тілді миссионерлерді дайындаудың тиімділігін дәлелдеген және елдің геостратегиялық орны мен мұсылман халықтарына мәдени жақындығы ескеріп қазақ тілді христиандарға қаржылай немесе христиан мектебін, миссионерлік оқу орталығын, аудио-визуалды студия, интернет-медиа, баспа үйі, радио-телеарна арналған студиясын, конференция залы мен ғибадатханалар салу қажеттілігі айтылған өтінген» болатын (The Gospel in the Heart of Central Asia. 2022).

Қазіргі таңда нақты және ашық статистикалық мәліметтер шектеулі. Дегенмен, қолжетімді ресми дереккөздерге сүйене отырып, 2023 жылы Қазақстандағы Евангелиялық Христиан Баптистер Одағының құрамында 9187 мүшенің тіркелгені хабарланған (Union of Evangelical Christian Baptists of Kazakhstan, 2023). Евангелиялық христиан-баптистердің шомылдыру рәсіміне қатысты жылдық ресми статистика деректері әзірге қолжетімді емес. Алайда жүргізілген далалық зерттеу нәтижелері мен конфессияның ресми интернет-ресурстарында жарияланған мәліметтерді саралай отырып, Қазақстанда жыл сайын шамамен 70-80 адамның баптистік сенімді қабылдайтынын болжауға негіз бар.

Қорытынды

Зерттеу нәтижелері Джон Смиттің діни көзқарастарының кальвинизмнен арминианизмге, одан әрі меннониттік ықпалға ойысуы баптизм тарихындағы шешуші кезең болғанын көрсетеді. Оның «алғашқы күнә» ілімін теріске шығаруы мен предестинациядан бас тартуы тек жеке сенім эволюциясы емес, сонымен қатар жаңа діни қозғалыстың өзіндік ерекшелігін айқындады. Алғашқы баптистік қауым кальвинистік бағытта бастау алғанымен, қысқа мерзім ішінде арминиандық және меннониттік ықпалдарды бойына сіңіріп, «жалпы баптистік» дәстүрге жол ашты.

Қазіргі Қазақстандағы баптистік қауымдардың діни ерекшеліктерін талдау барысында Смиттің мұрасы тікелей сақталмағанымен, жеке сенімнің маңыздылығы, Қасиетті Рухтың құтқарылудағы рөлі және шомылдыру рәсімінің саналы таңдау арқылы қабылдануы оның ықпалының жанама түрде жалғасып отырғанын аңғартады. Бұл жағдай баптизмнің тарихи-теологиялық негіздері мен қазіргі әлеуметтік-мәдени контекст арасындағы сабақтастықты дәлелдейді.

Осылайша, баптизмнің қалыптасу тарихы Англиядағы XVI-XVII ғасырлардағы діни-саяси ахуалмен тығыз байланысты болса, бүгінгі күні ол Қазақстандағы діни әралуандылықтың маңызды құрамдас бөлігі ретінде өзіндік даму жолын жалғастыруда.

Авторлардың қосқан үлесі

Мамырбаев. Д. – мақаланың негізгі деректік мәселелер базасын қалыптастыру, зерттелу барысына, редакциясына жауап береді.

Ержан. Қ. – мақаланың барлық аспектілеріне, деректердің дұрыстығына, зерделеу, талдауға жауапты.

Тологон. Ж. – мақаланың әдістемесіне жауапты.

Сүлейменов. А. – мақала тақырыбы бойынша таңдауда ұсыныстар беру, басылымға журналды таңдауға көмектесу, мақала мәтінің соңғы нұсқасын түзету бойынша ұсыныстар беру, зерттеу жұмысына қатысу.

Мүдделер қақтығысы

Бұл жұмыстың авторлары мүдделер қақтығысы жоқ екенін мәлімдейді.

Әдебиеттер тізімі

Wickman, E. (2020). General Baptist origins and original sin. BQ, 55.

Mahmut, A. (2021). Hristiyanlık: tarih, inanç ve uygulama. İstanbul: Ketebe.

Robert, E. (1994). Luther's little instruction book (The small catechism of Martin Luther) (Smith, Trans.). Sacred Texts. https://sacred-texts.com/chr/luther/smallcat.htm

John Paul II. (1990). Redemptoris missio (Latin and English). Vatican. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html

Smyth, J. (1609). The character of the beast... R. Schilders. Early English Books Online 2. University of Michigan Library Digital Collections. https://name.umdl.umich.edu/A12552.0001.001

Stephen, R. (2021). When did John Smyth embrace 'Arminianism' – and was the first Baptist congregation 'Particular'? Search Peer-Reviewed Journals and Articles, 52(4), 146–157. https://doi.org/10.1080/0005576X.2021.1947651

London Baptist Confession of Faith. (1689). https://1689londonbaptistconfession.com

Smyth, J. (1609). Short confession of faith in 20 articles. In Creeds and Confessions of the Church. https://www.apuritansmind.com/creeds-and-confessions/short-confession-of-faith-in-20-articles-by-john-smyth

The gospel in the heart of Central Asia. (2022). Christian Today. https://www.christiantoday.com/news/the-gospel-in-the-heart-of-central-asia

White, E. G. (n.d.). History of Protestantism. https://m.egwwritings.org/en/book/899.2505

Şinasi, G. (2022). Hıristiyanlık. İstanbul: İSAM.

Братский Вестник. (1948). № 3, 41-бет. https://mbchurch.ru/publications/brotherly_pdf/?PAGEN_1=4

Киелі кітап. (2001). Таурат, Забур және Пайғамбарлар жазбаларының таңдамалы жиынтығы және Інжіл шариф. Стамбул: Жаңа Өмір баспасы.

Каргель, И. В. (n.d.). В каком ты отношении к Духу Святому? https://equalibra.org/ru/book/v-kakom-ty-otnoshenii-k-duhu-svyatomu/

References

Wickman, E. (2020). General Baptist origins and original sin. BQ, 55. [In English].

Mahmut, A. (2021). Hristiyanlık: tarih, inanç ve uygulama. İstanbul: Ketebe. [In Turkish].

Robert, E. (1994). Luther's little instruction book (The small catechism of Martin Luther) (Smith, Trans.). Sacred Texts. https://sacred-texts.com/chr/luther/smallcat.htm. [In English].

John Paul II. (1990). Redemptoris missio (Latin and English). Vatican. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html

Smyth, J. (1609). The character of the beast... R. Schilders. Early English Books Online 2. University of Michigan Library Digital Collections. https://name.umdl.umich.edu/A12552.0001.001. [In English].

Stephen, R. (2021). When did John Smyth embrace 'Arminianism' – and was the first Baptist congregation 'Particular'? Search Peer-Reviewed Journals and Articles, 52(4), 146–157. https://doi.org/10.1080/0005576X.2021.1947651. [In English].

London Baptist Confession of Faith. (1689). https://1689londonbaptistconfession.com. [In English].

Smyth, J. (1609). Short confession of faith in 20 articles. In Creeds and Confessions of the Church. https://www.apuritansmind.com/creeds-and-confessions/short-confession-of-faith-in-20-articles-by-john-smyth. [In English].

The gospel in the heart of Central Asia. (2022). Christian Today. https://www.christiantoday.com/news/the-gospel-in-the-heart-of-central-asia. [In English].

White, E. G. (n.d.). History of Protestantism. https://m.egwwritings.org/en/book/899.2505. [In English].

Şinasi, G. (2022). Hıristiyanlık. İstanbul: İSAM. [In Turkish].

Bratsky Vestnik. (1948). No. 3, page 41. https://mbchurch.ru/publications/brotherly_pdf/?PAGEN_1=4 [In Russian].

Kieli kitap. (2001). Taurat, Zabur zhane Paygambarlar zhazbalarynyn tandamaly zhiyntygy zhane Inzhil sharif. Istanbul: Zhana Omir baspasy. [In Kazakh].

Kargel', I. V. (n.d.). V kakom ty otnoshenii k Duhu Svyatomu? https://equalibra.org/ru/book/v-kakom-ty-otnoshenii-k-duhu-svyatomu/ [In Russian].

Авторлар туралы мәлімет / Сведения об авторах / Information about authors:

Мамырбаев Дидар Жетпісұлы **–** Нұр-Мүбарак Египет ислам мәдениеті университетінің PhD докторанты, әл-Фараби даңғылы 73, Алматы, Қазақстан, dmamyrbaj@mail.ru, https://orcid.org/0000-0001-6591-6528

Mamyrbayev Didar Zhetpisuly **–** PhD doctoral student Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, 73 al-Farabi Street, Almaty, Kazakhstan, dmamyrbaj@mail.ru, https://orcid.org/0000-0001-6591-6528

Мамырбаев Дидар Жетписулы **–** PhD докторант Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак, проспект аль-Фараби, 73, Алматы, Казахстан, dmamyrbaj@mail.ru, https://orcid.org/0000-0001-6591-6528

Ержан Қалмахан Сейтұлы **–** PhD, Нұр-Мүбарак Египет ислам мәдениеті университеті, ислам ілімдері факультеті, діntану кафедрасының қауымдастырылған профессоры, әл-Фараби даңғылы 73, Алматы, Қазақстан, kalmakhanyerzhan@gmail.com, https://orcid.org/0000-0003-1951-5867

Yerzhan Kalmakhan Seytuli **–** PhD, Associate Professor of the Department of Religious Studies of the Faculty of Islamic Studies, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, 73 al-Farabi Street, Almaty, Kazakhstan, kalmakhanyerzhan@gmail.com, https://orcid.org/0000-0003-1951-5867

Ержан Қалмахан Сейтұлы **–** PhD, ассоцированный профессор кафедры религиоведения факультета исламских наук Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак,

проспект аль-Фараби, 73, Алматы, Казахстан, kalmakhanyerzhan@gmail.com, https://orcid.org/0000-0003-1951-5867

Тологон Жанболат **–** магистр, Нұр-Мүбарак Египет ислам мәдениеті университеті, ислам ілімдері факультеті, дінтану кафедрасының аға оқытушысы, әл-Фараби даңғылы 73, Алматы, Қазақстан, zhagi85@mail.ru, https://orcid.org/0000-0003-2132-2642

Tologon Zhanbolat **–** master's degree, senior lecturer of the Department of Religious Studies of the Faculty of Islamic Studies, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, 73 al-Farabi Street, Almaty, Kazakhstan, zhagi85@mail.ru, https://orcid.org/0000-0003-2132-2642

Тологон Жанболат **–** магистр, старший преподаватель кафедры религиоведения факультета исламских наук Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак, проспект аль-Фараби, 73, Алматы, Казахстан, zhagi85@mail.ru, https://orcid.org/0000-0003-2132-2642

Сулейменов Асан **–** Абай атындағы Қазақ Ұлттық Педагогикалық университетінің PhD докторанты, Төле би. Достық 13, Алматы, Қазақстан, asan.mukhanbet@mail.ru, https://orcid.org/0009-0007-1934-2130

Suleimenov Asan – PhD doctoral student Abai Kazakh National Pedagogical University. Dostyk 13, Almaty, Kazakhstan, asan.mukhanbet@mail.ru, https://orcid.org/0009-0007-1934-2130

Сулейменов Асан – PhD докторант Казахского национального педагогического университета имени Абая. Толе би, Достык 13, Алматы, Казахстан, asan.mukhanbet@mail.ru, https://orcid.org/0009-0007-1934-2130

Мақала туралы ақпарат / Информация о статье / Information about the article

Редакцияға түсті / Поступила в редакцию / Entered the editorial office: 07.09.2025

Рецензенттер мақұлдаған / Одобрено рецензентами / Approved by reviewers: 18.11.2025.

Жариялауға қабылданды / Принята к публикации / Accepted for publication: 10.12.2025

Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies
ISSN: 3080-1281. eISSN: 3080-6895.

ДІНТАНУ – RELIGIOUS STUDIES – РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Ғылыми мақала / Scientific article
ХҒТАР / IRSTI 21.01

https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-153-4-105-122

THE CONCEPT OF MAHDI IN ISLAMIC THEOLOGY: HISTORICAL AND DOCTRINAL INTERPRETATIONS

Baurzhan KURBANOV[a]✉, Baktybay BEISENBAYEV[b], Nurlan KAIRBEKOV[a]

[a]*L.N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Kazakhstan*
[b]*International center for Interfaith and Interreligious dialogue, Astana, Kazakhstan*

✉ *baurzhan.89.kz@mail.ru*

Abstract. The article provides a comprehensive analysis of the concept of «Mahdi» within the Islamic belief system, examining its historical development, theological interpretations, and the distinctive explanations in Sunni and Shiite traditions. The aim of the study is to identify the foundations of the Mahdi concept in the Qur'an and Hadith, as well as to trace its evolution within religious, ideological, and political contexts. The research applies the PRISMA systematic review methodology, analyzing publications from Scopus and Google Scholar databases. The paper explores the etymological meaning of the term Mahdi, its earliest historical manifestations, and the interpretative differences between the Sunni and Shiite schools of thought. Although the word Mahdi does not explicitly appear in the Qur'an, its semantic field is closely related to the notions of huda and hadi, which denote "one who guides to the right path." Numerous Hadiths mention the Mahdi, and through isnad (chain of narration) analysis, both authentic (sahih) and weak (da'if) reports are identified. The findings indicate that the Shiite Ithna'ashari (Twelver) school interprets Qur'anic verses using the ta'wil (allegorical interpretation) method, while the Sunni tradition primarily explains the Mahdi concept through Hadiths and historical context. Furthermore, the study differentiates between the concepts of Mahdi and mujaddid: Mahdi is regarded as a divinely guided leader who will establish justice at the end of times, whereas the mujaddid is a reformer who revives religion in each century. The results reveal that the Mahdi concept constitutes a crucial element of Islamic eschatology, closely linked to the categories of religious consciousness, social justice, and historical memory.

Keywords: Mahdi; eschatology; aqidah; Sunni and Shiite traditions; Qur'an; Hadith; Islamic theology; ta'wil; mujaddid

For citation:
Kurbanov B., Beisenbayev B., Kairbekov N. The concept of Mahdi in islamic theology: historical and doctrinal interpretations // Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies. – 2025. – Vol. 153. – No. 4. – P. 105-122. https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-153-4-105-122.

© Baurzhan KURBANOV, Baktybay BEISENBAYEV, Nurlan KAIRBEKOV, 2025

«МӘҺДИ» КОНЦЕПЦИЯСЫНЫҢ ИСЛАМДЫҚ СЕНІМ ЖҮЙЕСІНДЕГІ ОРНЫ МЕН ИНТЕРПРЕТАЦИЯСЫ

Бауржан КУРБАНОВ[a], Бактыбай БЕЙСЕНБАЕВ[b], Нурлан КАЙРБЕКОВ[a]

[a]Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Астана, Қазақстан

[b]Конфессияаралық және дінаралық диалогтың халықаралық орталығы, Астана, Қазақстан

КОНЦЕПЦИЯ «МАХДИ» В ИСЛАМСКОЙ СИСТЕМЕ ВЕРОУЧЕНИЯ: ИСТОРИКО-БОГОСЛОВСКИЙ АНАЛИЗ

Бауржан КУРБАНОВ[a], Бактыбай БЕЙСЕНБАЕВ[b], Нурлан КАЙРБЕКОВ[a]

[a]Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, Астана, Казахстан

[b]Международный центр межконфессионального и межрелигиозного диалога, Астана, Казахстан

Аңдатпа. Мақала исламдық сенім жүйесіндегі «Мәһди» ұғымының тарихи қалыптасуы, теологиялық интерпретациясы және оның сүнниттік пен шииттік дәстүрлердегі түсіндірмелері кешенді түрде зерттеуге бағытталған. Зерттеу мақсаты Мәһди концепциясының Құран мен хадистегі негіздерін айқындау, оның діни-идеологиялық және саяси контекстегі эволюциясын көрсету. Жұмыс барысында PRISMA әдістемесіне сүйенген жүйелі әдеби шолу тәсілі қолданылып, Scopus және Google Scholar дерекқорларындағы жарияланымдар сарапталған. Мақала Мәһди ұғымының этимологиялық мәні, алғашқы тарихи көріністері және сүнниттік пен шииттік бағыттар арасындағы интерпретациялық айырмашылықтар қарастырылады. Құранда «Мәһди» термині тікелей кездеспегенімен, оның мағыналық өрісі «һүда» және «һади» ұғымдарымен байланыстырылып, «тура жолға бастаушы» мағынасы тұрғысынан түсіндіріледі. Хадис әдебиетінде Мәһдиге қатысты риуаяттар кеңінен кездеседі, олардың ішінен сенімді (сахих) және әлсіз (даиф) нұсқалар арасындағы айырмашылықтар иснадтық (тізбектік) талдау арқылы анықталады. Зерттеу нәтижелері көрсеткендей, шииттік Иснәашария мектебі Құран аяттарын та'уил (астарлы түсіндіру) әдісімен Мәһдиге қатысты түсіндірсе, сүнниттік дәстүрде бұл ұғым негізінен хадистер мен тарихи контекстер арқылы айқындалады. Сонымен бірге, Мәһди мен мүжәддид ұғымдарының айырмашылықтары да талданған: Мәһди ақырзаманда әділдік орнатушы рухани жетекші болса, мүжәддид әр ғасырда дінді жаңғыртушы тұлға ретінде қарастырылады. Зерттеу нәтижесінде Мәһди концепциясы исламдық эсхатологияның өзекті құрамдас бөлігі ретінде діни сана, әлеуметтік әділет және тарихи сана категорияларымен тығыз байланыста қарастырылатыны анықталды.

Түйін сөздер: Мәһди; эсхатология; ақида; сүнниттік және шииттік дәстүр; Құран; хадис; исламдық теология; та'уил; мүжәддид

Аннотация. В статье проводится комплексный анализ понятия «Махди» в исламской системе вероучения, рассматриваются исторические этапы его формирования, теологические интерпретации и особенности трактовки в суннитской и шиитской традициях. Цель исследования выявить основы концепции Махди в Коране и хадисах, а также проследить её эволюцию в религиозно-идеологическом и политическом контексте. В работе использована методология систематического обзора на основе PRISMA, проведён анализ публикаций из баз данных Scopus и Google Scholar. В статье раскрываются этимологическое значение термина «Махди», его первые исторические проявления и различия интерпретаций между суннитской и шиитской направлениями. Хотя слово «Махди» прямо не упоминается в Коране, его смысловое поле соотносится с понятиями «худа» и «хади», обозначающими «ведущего по прямому пути». В хадисоведческой литературе приведено множество сообщений (риваятов) о Махди, среди которых с помощью анализа иснада выявлены достоверные (сахих) и слабые (даиф) версии. Результаты исследования показывают, что шиитская школа иснаашарийя интерпретирует аяты Корана посредством метода та'вил (иносказательного толкования), тогда как суннитская традиция рассматривает концепцию Махди преимущественно через призму хадисов и исторического контекста. Кроме того, проанализированы различия между понятиями «Махди» и «муджаддид»: если Махди это духовный лидер, призванный восстановить справедливость в конце времён, то муджаддид реформатор, обновляющий религию в каждом столетии. В результате установлено, что концепция Махди является важной составляющей исламской эсхатологии, тесно связанной с категориями религиозного сознания, социальной справедливости и исторической памяти.

Ключевые слова: Махди; эсхатология; акида; суннитская и шиитская традиции; Коран; хадис; исламская теология; та'вил; муджаддид

Сілтеме жасау үшін:
Курбанов Б., Бейсенбаев Б., Кайрбеков Н. «Мәһди» концепциясының исламдық сенім жүйесіндегі орны мен интерпретациясы // Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies. – 2025. – Vol. 153. – No. 4. – 105-122 бб. https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-153-4-105-122.

Кіріспе

Қоғамда әлеуметтік тәртіп әлсіреп, адамдар материалдық және рухани дағдарысқа ұшыраған кезеңдерде әр дәуір мен аймақта адамнан тыс сипаттағы құтқарушы тұлғалардың (мессиялардың) пайда болуы немесе олардың жасанды түрде қалыптастырылуы жиі байқалады. Мұндай құбылыстардың туындауына түрлі әлеуметтік-мәдени факторлармен қатар, әсіресе Әмәуилер дәуірінен бастау алған саяси үдерістердің айрықша ықпалы болды. Соның нәтижесінде ислам дүниетанымында ерекше орын алған әрі бүгінгі күнге дейін өзектілігін сақтап келе жатқан «Мәһди» ұғымы қалыптасты.

Ислам дереккөздерінде Пайғамбар Мұхаммедтен (с.ғ.с.) жеткен риуаяттарда ақырзаман кезінде әділетсіздік пен зұлымдықтың өршіп, сол уақытта оның Әһли Бәйтінен шыққан Мәһди есімді тұлғаның әділеттілікті орнатып, мұсылмандарды тура жолға бастайтыны баяндалады (Хенд, 2017: 3). Мәһди мәселесі исламдық сенім жүйесінде түрлі көзқарастардың қалыптасуына себеп болды. Бұл ұғымды мойындаушылар мен оны жоққа шығарушылар арасында пікірталастар туындап, мәселе ақида мен кәләм ғылымдарындағы даулы тақырыптардың біріне айналды.

Мәһди туралы түсінік негізінен исламдағы екі ірі бағыттың сүнниттік және шииттік дәстүрлер аясында дамыды. Екі тарап та Мәһдиге сенімді мойындағанымен, оның болмысы мен сипаттарын түсіндіруде айырмашылықтар бар. Сүнниттік дәстүрде Мәһди ақырзаман кезінде Алланың жәрдемімен зұлымдықты жойып, әділдікті орнататын тұлға. Ал шииттік иснәашария бағыты бойынша, Мәһди Пайғамбардың (с.ғ.с.) ұрпағы, нақтырақ айтқанда, хазіреті Хусейіннің әулетінен шыққан тұлға. Шиит сенімі бойынша, ол һижраның 256 жылы дүниеге келіп, ғайыпта өмір сүруде және кез келген уақытта қайта оралуы мүмкін (Хенд, 2017: 3). Бұл екі түрлі ұстаным ислам қоғамында діни әрі әлеуметтік сипаттағы қайшылықтардың пайда болуына негіз болды. Әһлу Сүннет дәстүрінде Мәһдиге сену иман шарттарына кірмейді және діни ғибадаттар оның келуіне тәуелді емес. Намаз, жұма, садақа сияқты діни үкімдер Мәһдидің шығуына байланыссыз орындала береді. Ал шииттік түсінікте кейбір діни амалдар Мәһдидің қайта келуімен тығыз байланыстырылған.

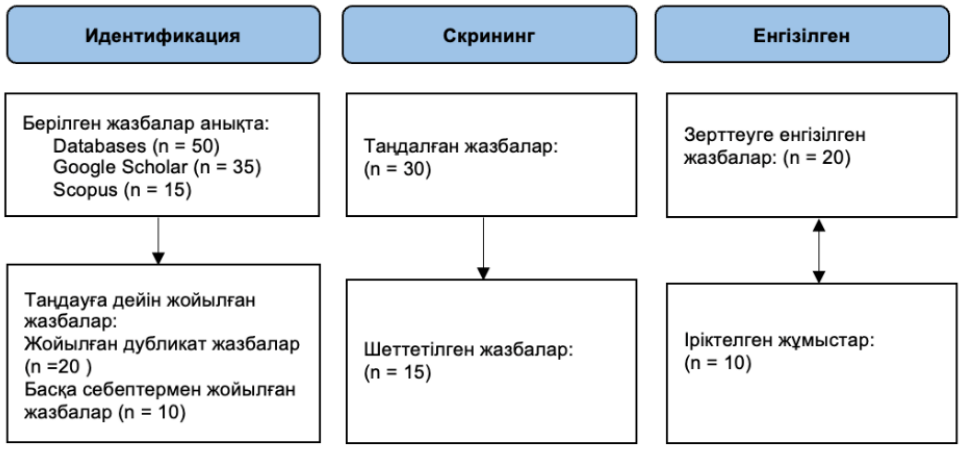
Мәһди сенімі кең мағынада эсхатологиядағы мессия ілімімен сабақтасып, исламға дейінгі діндерде де түрлі формада көрініс тапқан. Иудаизм мен христиандықтағы мессиялық сенім уақыт өте келе ислам дүниетанымында да көрініс тауып, мұсылман мәдениетінің тарихи дамуына ықпал етті (Хасан, 1953:45). Аталған тақырыптың зерттелуі ислам қоғамына тигізетін ықпалы тұрғысынан маңызды. Бір жағынан, мұсылмандардың сенім жүйесін ғылыми және объективті тұрғыдан түсіндіру қажет болса, екінші жағынан, бұл сенім кей жағдайда мұсылмандар арасында немқұрайлылық пен енжарлықтың қалыптасуына да әсер етуі мүмкін. Сонымен бірге, Мәһдиге қатысты түсініктер қазіргі кезеңдегі кейбір саяси және діни қақтығыстардың жасырын идеологиялық негіздерінің бірі ретінде де көрініс табады. Мәселен, Йемен, Сирия және Ирактағы діни-саяси шиеленістерде осы сенімнің ықпалы айқын сезіледі.

Осыған байланысты Мәһди концепциясын ислам ағымдары контексінде талдау қазіргі дінтанулық зерттеулердің өзекті бағыттарының бірі болып табылады. Бұл ұғымның тарихи қалыптасуы, теологиялық интерпретациясы және қазіргі саяси-дүниетанымдық мәні ислам қоғамын түсінудің маңызды кілттерінің бірі саналады.

Зерттеу әдіснамасы

Бұл бөлімде зерттеуге негіз болған дереккөздерге, жарияланымдарды іріктеу критерийлеріне жүйелі шолу берілген. Жүйелі шолу PRISMA әдістемесіне сәйкес жүргізілді (Farrús, 2023). Құран аяттары мен хадистердің мәтіндері өзгермейтіндіктен, жұмысты жалдамдату мақсатында мақалада жасанды интеллект қолданылды. «Сәжде» қосымшасы арқылы дайын Құран аяттары мен хадистердің мәтіндері алынды. Осы талаптарға сәйкес, талдау үшін Scopus және Google Scholar дерекқорындағы мақалалар ғана қарастырылды.

Кесте 1



Деректерді талдау нәтижесінде қорытынды іріктемеде N=20 мақала болды. Зерттеу шолу процедурасының анықтығы мен қайталануын қамтамасыз ету үшін PRISMA әдістемесін қолданды. Барлық таңдалған N = 5 мақалалар 1-кестеде келтірілген.

Кесте 2

Авторлар	«Мәһди» сөзі ...
(Әбу Фудайл ибн Манзур, 1990)	араб тіліндегі *«һәдә»* (هَدَى) етістігінен туындаған, ол «тура жол көрсету», «бағыттау» деген мағыналарды береді. Осы етістіктен *«маф'уул»* сөзжасам үлгісі арқылы жасалған *«мәһди»* сөзі «тура жолға түскен», «һидаятқа жеткен» деген мағынада. Терминдік тұрғыда бұл ұғым «Алла тура жолға салған адам» дегенді білдіреді.
(Хасан, 1953:45).	Исламға дейінгі араб қоғамында «жақсылық пен ізгілікке бастаушы тұлға» мағынасында қолданылған, ал Ислам діні келгеннен кейін бұл ұғым діни сипатқа ие болып, «иманға жетелеуші, туралыққа жеткізуші» мағынасында түсіндірілген.

(Әз-Зәбиди, 2011: 294)	Алланың тура жолға салған деген мағынаны білдіретін есім ретінде қолданылуда. Ақырзаманда келуі сүйіншіленген тұлға да осы есіммен аталады
(Ағыракша, 2000:149)	Исламдық уахидың әмбебап өлшемдеріне сүйеніп, әділетті қоғамдық тәртіп орнатып, зұлымдық пен әділетсіздіктен азат әлем қалыптастыратын, адамзатқа шынайы әрі бұрмаланбаған жетекшілік әкелуші тұлға ретінде қарастырылады.
(Хенд, 2017:9)	ақырзаманда келетін шынайы Мәһди бейнесін әр ғасырдың мүжәддидтерінен (дінді жаңғыртушылардан) ажырату мақсатында қолданылған.

Осы зерттеудің негізгі мақсаты исламдық сенім жүйесіндегі Мәһди ұғымының мәнін, тарихи қалыптасуын және оның түрлі ағымдардағы интерпретацияларын ғылыми тұрғыдан талдау, сондай-ақ бұл түсініктің сүнниттік және шиеттік ақидалық дәстүрлердегі орнын айқындау болып табылады. Зерттеу барысында Мәһди концепциясының Құран мен хадис мәтіндеріндегі негіздері, оның тарихи-мәдени және саяси контексте эволюциялануы, сондай-ақ исламдық эсхатологиядағы рөлі мен қазіргі діни сананың қалыптасуына әсері кешенді түрде қарастырылады. Зерттеу барысында келесі зерттеу сұрақтары тұжырымдалды:

1) Мәһди ұғымының шығу тегі мен терминологиялық мәні қандай?

2) Мәһди идеясы ислам тарихында қандай тарихи және саяси жағдайларда қалыптасты?

3) Сүнниттік және шиеттік ақидада Мәһди мәселесі қалай түсіндіріледі?

4) Құран мен хадистерде Мәһди ұғымының мағыналық негізі бар ма?

5) Мәһди сенімі ислам эсхатологиясы мен қазіргі діни санада қандай рөл атқарады?

Мәһди ұғымының мәні мен тарихи қалыптасуына әдебиеттік шолу

Бұл бөлімде исламдық сенім жүйесінде ерекше орын алатын Мәһди ұғымының мәні, оның тарихи қалыптасу кезеңдері мен діни-идеологиялық эволюциясы қарастырылады.

Этимологиялық және терминологиялық мағынасы: «Мәһди» сөзі араб тіліндегі «һәдә» (هَدَى) етістігінен туындап, «тура жол көрсету», «бағыттау» деген мағыналарды білдіреді. Осы түбірден «маф'уул» сөзжасам үлгісі арқылы қалыптасқан «мәһди» сөзі «тура жолға түскен», «һидаятқа жеткен» деген мағынаға ие. Терминологиялық тұрғыда бұл ұғым «Алла тура жолға салған адам» дегенді білдіреді. Ал егер ол лексикалық және терминологиялық шектеусіз қолданылса, Мұхаммед пайғамбардың (с.ғ.с.) хабарлаған «ақырзаман адамына» меңзеледі. Осылайша, мәңгілік құтқарушы бейнесі ислам ілімінде ерекше маңызға ие болып, Әһлу Сүннет пен басқа да исламдық ағымдар арасындағы сенімдік айырмашылықтардың негізгі тақырыптарының біріне айналды.

Мәһди идеясының алғашқы көріністері: Мәһди идеясы һижраның алғашқы ғасырында пайда болып, исламдағы кейбір ағымдардың сенім жүйесінде маңызды орын алды. Алғашқыда Кәйсәния және Кәрбия топтары Мұхаммед ибн әл-Ханафияны өлмеген, керісінше Мәдинаның маңындағы Радуа тауында тірі деп санады. Олардың сенімі бойынша, оны арыстан мен жолбарыс қорғап, ризық ретінде бал мен бұлақ суын тұтынып отыр, әрі ол ақырзаманда қайта келетін Мәһди (Әбул Хасан әл-Әшғари, 1990:92). Кейінгі дәуірлерде «мәһдилік» идеясы Омар ибн Абдуләзиз, әл-Мәһди әл-Мағриби ибн Тумарт және әл-Мәһди әс-Сәнуси сияқты тұлғаларға да телінді. Осылайша,

«мәһди» ұғымы екі түрлі мағынада қолданылып келеді: жалпы мағынасы тура жолға шақырушы, адамдарға дұрыс бағыт көрсетуші тұлғаларға қатысты, ал жалқы мағынасы өзін «Мәһди» деп жариялаған, белгілі бір саяси немесе діни ағымдардың көшбасшысы ретінде қабылданған тұлғаларға қатысты.

Мәһдиге қатысты көзқарастардың жіктелуі: Ибн Қайим әл-Жәузия Мәһди туралы көзқарастарды төрт негізгі бағытқа бөледі. Олар:

1) Мәриям ұлы Иса (ғ.с.) нағыз Мәһди. Бұл көзқарас «Мәриям ұлы Исадан басқа Мәһди жоқ» деген хадиске сүйенеді (Ибн Мәжә, б. ж.:1340).

2) Аббас әулетінен шыққан халифа Мәһди. Бұл пікір ғалым Ахмад ибн Ханбалдың «Мұснад» және Ибн Мәжаның «Сүнән» еңбектерінде келтірілген «Хорасан тарапынан қара ту ұстағандар шыққанын көрсеңдер, қар үстінде еңбектеп болса да оларға қосылыңдар, өйткені олардың ішінде Алланың халифасы Мәһди бар» (Ибн Мәжә, б. ж.:1367) деген хадиске негізделеді.

3) Хасан ибн Әлидің ұрпағынан шығатын тұлға ақырзаман Мәһдиі. Бұл бағыт бойынша, Мәһди жер беті зұлымдық пен әділетсіздікке толған кезде келіп, әділдік орнатады. Хадистердің басым бөлігі осы көзқарасты қуаттайды.

4) Хусейн ибн Әлидің әулетінен шыққан Мұхаммед ибн Хасан әл-Аскари әл-Мунтазар Иснәашария түсінігіндегі Мәһди. Бұл бағытта Мәһди Хусейн ибн Әлидің ұрпағынан тарайды және ғайыпта өмір сүруде (Ибн әл-Қайим әл-Жәузия, б. ж.)

Мәһди ұғымының діни-мәдени негіздері: Мәһди концепциясы абстрактілі сенім ретінде ғана емес, өзге діндер мен өркениеттердің ортақ діни-мәдени мұраларымен де сабақтас. Бұл ұғымды білдіретін терминдер мен атаулар діндердің тілдік және мәдени ерекшеліктеріне қарай әртүрлі формада көрініс тапқан (Хакемез, б. ж., б.) Мәһди туралы ғайыпқа кетіп, кейін қайта оралатын тұлға ретінде қалыптасқан сенім Мұхаммед ибн әл-Ханафияның (h. 81/700 ж.) қайтыс болуынан кейін күшейе түсті. Оның саяси беделі мен діни ықпалы мұндай сенімнің пайда болуына қолайлы негіз қалады. Нәтижесінде кейбір мұсылман топтары оны қайта келетін Мәһди деп таныды.

Мәһдилік идеяның эволюциясы: Кәйсания қозғалысынан бастау алған бұл идея уақыт өте келе түрлі бағыттарда дамып, әр ағым өз ішінен бірнеше «Мәһди» таныды. Исламның алғашқы үш ғасырында шиғалар мен жалпы мұсылман қауымының арасында Мәһдидің нақты тұлғасы жөнінде ортақ тұжырым болған жоқ. Имамиттік шиға дәстүрінде мәһдилік сенім он екінші имам тұлғасында түпкілікті қалыптасқанға дейін бірнеше кезеңнен өтті.

Эсхатологиялық мәні: жалпы қабылданған сенім бойынша, Мәһди ақырзаманның соңғы кезеңінде, жер беті зұлымдыққа толған кезде келіп, әлемді әділетке толтырады. Түрлі исламдық ағымдар оның Хасан немесе Хусейн әулетінен шығатынын, кейбірі оның болашақта дүниеге келетінін, ал енді бір бөлігі ғайыпқа кеткеннен кейін қайта оралатынын алға тартады. Барлық бағыттар үшін ортақ тұжырым Мәһдидің келуі міндетті және ол жер бетінде әділет орнатады. Исламдық эсхатологияда Мәһдидің келуі Иса пайғамбардың (ғ.с.) көктен түсуімен байланыстырылып, қияметтің үлкен белгілерінің бірі ретінде қарастырылады. Классикалық түсінік бойынша, Иса (ғ.с.) жер бетіне түскен соң Мәһдидің артында намаз оқиды, ал Дәжжалдың пайда болуы адамзат тарихындағы ең үлкен сынақ ретінде сипатталады. Осылайша, Мәһди бейнесі исламдық ақырзаман концепциясының ажырамас элементі болып, ғаламдық өзгерістер мен соңғы заман оқиғаларының басталуын білдіреді.

Негізгі бөлім

Бұл бөлімде Мәһди туралы түсініктің Құранда, сүнниттік хадис әдебиетінде қалай көрініс тапқаны, оның дереккөздік негіздері мен иснадтық сенімділік дәрежесі талданады. Сондай-ақ хадистердің мазмұндық ерекшеліктері, тәпсірлік байланыстары және Мәһди тұлғасына қатысты сүнниттік ғалымдардың көзқарастары жүйеленіп қарастырылады.

Құранда «Мәһди» сөзі тікелей аталмайды. Дегенмен, оның мағынасына жақын «һәди» сөзі кездеседі. Бұл ұғым Алла тарапынан адамдарды тура жолға бастау үшін таңдалған және ақиқатқа жеткізілген тұлғаны білдіреді (Анарбаев және т.б., 2020:30:53). Кейбір топтар Мәсіх туралы көзқарастарында болғандай, Мәһдидің келуін де міндетті деп санап, Құран аяттарын өз түсініктеріне сай жориды. Олар «Әр қауымның тура жолға бастайтын бір жолбасшысы бар» (Анарбаев және т.б., 2020:13:7) және «Алла сендердің іштеріңнен иман келтіріп, ізгі амал жасағандарға, олардың алдындағы өткендерді мұрагер еткені секілді, жер бетінде оларды да мұрагер етуді, Өзі разы болған дінді орнықтыруды және олардың қауіп-қатерін амандық пен тыныштыққа айналдыруды уәде етті» (Анарбаев және т.б., 2020:24:55) деген аяттарды Мәһди туралы ұғымның Құранда бар екендігін дәлелдеуге негіз ретінде қолданады. Алайда тілдік және семантикалық тұрғыдан қарағанда, Құран мәтінінде «Мәһди» термині қолданылмайды. Оның орнына мағынасы ұқсас «һүда» және оның туынды формалары көптеген сүрелерде кездеседі. Бұл терминдер, негізінен, тура жолға бастау, дұрыс бағыт көрсету және иләһи жетекшілік мағынасын білдіреді.

Кесте 3

Арабша	Қазақша мағынасы	Авторлар
أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡ	«Міне, осы таңдаулы тұлғалар Алланың тура жолға салған құлдары. Ендеше, (уа, расулым), сен де солардың тура жолына түс».	(Анарбаев және т.б., 2020:6:90)
مَن يَهۡدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلۡمُهۡتَدِۖ وَمَن يُضۡلِلۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ	«Алла кімге тура жолға түсуді нәсіп етсе, тура жолды тапқан жан, міне, сол. Ал кімді адастыратын болса, міне, солар бар жақсылықтан қағылып, оңбай зиян шеккендердің нақ өзі».	(Анарбаев және т.б., 2020:7:178)
رَبَّنَا لَا تُزِغۡ قُلُوبَنَا بَعۡدَ إِذۡ هَدَيۡتَنَا	«Уа, Раббымыз! Бізді тура жолға салғаннан кейін жүрегімізді ауытқыта көрме!».	(Анарбаев және т.б., 2020:23, 3:8)
كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمۡ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ	«Сендер тура жолға түссін деп, Алла өзінің аяттарын осылайша ашық баяндайды».	(Анарбаев және т.б., 2020:3:103)

«Һүда» және оның туындыларына қатысты дәлел болатын аяттар біз келтірген мысалдармен шектелмейді. Құран Кәрімде Алланың адам баласына һидаят (тура жолға салу) беруі мазмұндық тұрғыдан бірнеше қырынан сипатталады. Бұл ұғым төрт негізгі формада көрініс табады.

Кесте 4

Құран Кәрімдегі hидаят концепциясының формалары	Мағынасы
Жаратылысқа тән hидаят	Барлық міндетті (мүкәлләф) жаратылыстардың табиғатына берілген, қажетті білім, ақыл және зеректілікті қамтитын ішкі бағдар. Құранда бұл туралы былай делінген: أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ قَالَ رَبُّنَا «Мұса оған: «Біздің Раббымыз – барлық нәрсені жоқтан жаратқан, содан кейін бәрін де жаратылыс мақсатына қарай өз жолына салған ұлы Жаратқан», – деп жауап берді» (Анарбаев және т.б., 2020:20:50).
Уахи және пайғамбарлар арқылы болатын hидаят	Құранның түсірілуі мен пайғамбарлардың адамдарды хақ жолға шақыруы арқылы жүзеге асатын жетекшілік. Осы мағынада Алла былай дейді: وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا «Оларды әміріміз бойынша адамдарға тура жолды нұсқайтын жолбасшы көсем қылдық» (Анарбаев және т.б., 2020:21:73).
Таупық (ерекше ілтипат түріндегі hидаят)	Алланың тура жолға түскен пенделерінің жүрегін бекемдеп, иманын арттыруы. Құранда бұл мағына бірнеше аяттарда көрініс табады: وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ زَادَهُمْ هُدًى وَءَاتَىٰهُمْ تَقْوَىٰهُمْ «Ал тура жолға түскендерге келсек, Алла олардың осынау хақ жолға деген сенімін арттырып, жүректерін орнықтырады һәм (Өзіне лайықты түрде тағзым ететін әрі күнә атаулыдан барынша сақтанатын) тақуа болуды нәсіп етеді» (Анарбаев және т.б., 2020:47:17). Сондай-ақ:بِٱللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُۥ وَمَن يُؤْمِنۢ «Кімде-кім Аллаға шын көңілден иман етсе, Алла оның жүрегін ақиқатқа және дұрыс бағытқа бұрады» (Анарбаев және т.б., 2020:64:11).
Ақыреттегі hидаят (жәннатқа жеткізетін жетекшілік)	Құранда былай делінеді: سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ وَيُدْخِلُهُمُ ٱلْجَنَّةَ عَرَّفَهَا لَهُمْ «Оларды (екі дүниеде де) тура жолға салып, мақсат-мұратына жеткізеді һәм салттарын (яғни, ақыл-ойларын, ниеттерін, сөздерін, іс-әрекеттерін) түзеп, оңалтады. Һәм оларды (дүниеде) өздеріне танытқан жұмағына кіргізеді» (Анарбаев және т.б., 2020:, 47:5), (Әр-Рағиб әл-Исфахани, б. ж.:6:700).

Жоғарыда айтылғандар «hүда» сөзінің Құрандағы мағыналық аясын айқындайды. Егер «мәһди» сөзі «hидаятқа жеткізуші» немесе «тура жолға бастаушы» дегенді білдірсе, онда оның мәні аталған төрт мағынаның ішінде, әсіресе бірінші және үшінші түрлерімен семантикалық тұрғыда үйлеседі. Бұл келтірілген тұжырымдар сөздік (лафздық) деңгейде жасалған талдаулар нәтижесі. Алайда шииттік иснәашария (он екі имамдық) мектебінің өкілдері Құран Кәрімде Мәһдидің астарлы (димний) түрде де кездесетінін алға тартады. Олардың пікірінше, бірқатар аяттарда осы тұлғаға қатысты ишаралар мен сүйінші хабарлар бар. Бұл мәселеге байланысты әр кезеңде түрлі еңбектер жазылған. Солардың ішінде Хашим әл-Бахранидің «әл-Мухаджжиж фи ма нәзәлә фи әл-Қаими әл-Хужжа» және Садық әл-Хусейни әш-Ширазидің «әл-Мәһди фи әл-Құран уә әс-Сунна» атты еңбектері айрықша орын алады.

Иснәашария ғалымдары Құрандағы кейбір аяттарды Мәһди тұлғасына меңзейді деп түсіндіреді. Олардың көзқарасы бойынша, төмендегі аят солардың бірі:

وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ

«Ал Біздің қалауымыз: Мысыр жерінде әбден қорлық көріп, жапа шеккен қауымға шарапатымызды тигізіп, оларды (залымдардың қанды шеңгелінен құтқарып) өзге ел-жұртқа жан-жақты үлгі болатын көсем ел етіп, араларынан елді тура жолға бастайтын жолбасшылар шығару, сондай-ақ оларды (шығысы мен батысына құт-береке дарыған қасиетті де құтты мекенге) мұрагер қылу еді» (Анарбаев және т.б., 2020:28:5).

Тәпсірші Әт-Туси бұл аятқа қатысты былай деп түсіндіреді: «Біздің жолдастарымыздың бір бөлігі бұл аяттың Мәһди туралы түскенін риуаят еткен. Алла оны әлсіз әрі дәрменсіз болғаннан кейін рақымына бөлеп, имам әрі мұрагер етеді» (Әт-Туси, б. ж.:8:129). Шииттік көзқарас бойынша, Мәһди бұл аятта тікелей аталмағанымен, ишара түрінде меңзелген тұлға ретінде қарастырылады. Ал Әһлу Сүннет тәпсіршілері, керісінше, бұл аятты Исраил ұрпақтарына қатысты деп түсіндіреді: «Алла Исраил ұрпақтарына рақым көрсетіп, оларды басшылар етті және Перғауын әулетінің мұрагерлері қылды» (Әт-Табари, 2001:152-153). Осы тұрғыдан қарағанда, аяттың мазмұны Мәһди немесе оның жақтастарына емес, Перғауын дәуіріндегі Исраил ұрпақтарының жағдайына байланысты баяндалған. Құранда бұл туралы былай делінеді:

إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ﴿٤﴾ وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ ﴿٥﴾ وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَنُرِي فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُم مَّا كَانُوا يَحْذَرُونَ ﴿٦﴾

«Расында, Перғауын (Мысыр) жерінде астамшылыққа барып, ол жердің халқын топ-топқа бөлді, әсіресе, олардың арасынан бір топқа көрсетпеген қорлығы қалмады. Олардың ұл балаларын жаппай бауыздауда, қыздарын (күң қылу әрі жергілікті халыққа үйлендіріп, аталмыш топтың тұқымын тұздай құрту үшін) тірі қалдыруда. Ол расында да, барып тұрған бұзақы еді.(4) Ал Біздің қалауымыз: Мысыр жерінде әбден қорлық көріп, жапа шеккен қауымға шарапатымызды тигізіп, оларды (залымдардың қанды шеңгелінен құтқарып) өзге ел-жұртқа жан-жақты үлгі болатын көсем ел етіп, араларынан елді тура жолға бастайтын жолбасшылар шығару, сондай-ақ оларды (шығысы мен батысына құт-береке дарыған қасиетті де құтты мекенге) мұрагер қылу еді.(5) Сондай-ақ оларды сол жердің қожайындары ету әрі Перғауын мен (бас уәзірі) Һаман һәм екеуінің қалың әскері (Мұса және қауымынан) қандай себеппен қорыққан болса оларды соған душар ету еді(6)» (Анарбаев және т.б., 2020:28:4-6).

Сонымен қатар, Мәһдиге қатысты деп жиі келтірілетін тағы бір аятта Алланың хақ дінді үстем ету уәдесі баяндалады:

هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُشۡرِكُونَ

«Мүшріктер қанша жерден жақтырмаса да, Алла хақ дін Исламның мерейін өзге дін (өзге жүйе) атаулының барлығынан үстем ету үшін пайғамбарын тура жол және хақ дінмен жіберді» (Анарбаев және т.б., 2020:9:33).

Бұл аятты кейбір ғалымдар Мәһди заманында Исламның үстемдікке жетуін меңзейтін ишара ретінде түсіндіреді.

Құран аяттарының шииттік түсіндірмесі және Мәһди туралы көзқарастар

Аяшидің тәпсірінде бұл мәселеге қатысты мынадай риуаят келтіріледі: «Аят оқылғаннан кейін Әбу Абдулла былай деді: «Ол (Мәһди) шыққан кезде Аллаға серік қосушылар мен кәпірлердің ешқайсысы оның шығуын құп көрмейді» (Аяши, 2000:2: 88). Тәпсіршілердің басым көпшілігі бұл аятта меңзелген негізгі мағына Ислам дінінің өзге діндерден үстем болуы және Мұхаммед пайғамбардың (с.ғ.с.) осы міндетті атқару үшін жіберілгендігі деп түсіндіреді. Дегенмен, «...хақ дін мерейін өзге дін атаулының барлығынан үстем ету үшін...» деген тіркестің түсіндірмесінде ғалымдар арасында түрлі пікірлер қалыптасқан. Кейбір зерттеушілер бұл жайт Иса пайғамбардың (а.с.) қайта келуі кезінде адамзаттың бір дін астында бірігуі арқылы жүзеге асады деп санайды. Ал өзге ғалымдар бұл тіркес Мұхаммед пайғамбарға (с.ғ.с.) діннің барлық талаптарының толық жеткізілгенін және оның осы ақиқаттан хабардар болғанын білдіреді деп пайымдайды (Әт-Табари, 2001:11:422-423). Құранда Алла Тағала тағы бір аятта былай дейді:

وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ

«(Уа, мүміндер!): Күпірліктен туындайтын лаң, бүлік һәм зұлымдық атаулы толық жойылып, хақ дін өзінің лайықты орнын алғанша, дін (яғни, құлшылық пен мойынсұнушылық) толығымен бір Аллаға арналғанға дейін олармен соғысыңдар» (Анарбаев және т.б., 2020:8:39).

Табәрси осы аятқа қатысты риуаятта былай дейді: «Әбу Абдулла былай деген: «Бұл аяттың шынайы мәні әлі жүзеге аспаған. Бізге еріп, болашақта болатын оқиғаларды көргендер оның та'уилін (астарлы түсіндірмесін) түсінетін болады. Мұхаммед пайғамбардың (с.ғ.с.) діні жер бетін түгел қамтып, бірде-бір мүшрік қалмайынша, бұл аяттың толық мағынасы ашылмайды» (Әт-Табәрси, 2006:4:344). Ал келесі аятта Алла былай дейді:

يَعۡبُدُونَنِي لَا يُشۡرِكُونَ بِي شَيۡـٔٗا

«Олар Маған ғана құлшылық етеді, (сенімде, құлшылықта және тіршілікте) Маған ешнәрсені серік етіп қоспайды» (Анарбаев және т.б., 2020:24:55).

Аяшидің осы аятқа берген түсіндірмесінде: «Бұл істің иесі (Мәһди) Алла елшісі (с.ғ.с.) сияқты жизья қабыл етпейді. Бұл жағдай дәл осы аятқа қатысты» деп риуаят етіледі (Аяши, 2000:2:60). Шииттік иснәашария бағытының өкілдері Мәһдиге қатысты Құран Кәрімнің көптеген аяттарын тікелей осы мәселеге арналған немесе оған ишара ретінде түсіндіреді. Алайда бұл көзқарас дәлелдік тұрғыдан әлсіз және та'уилге шамадан тыс сүйенген ұстаным болып табылады. Біз келтірген мысалдар олардың тәпсірлерінде келтірілетін аяттардың тек бір бөлігі ғана. Мұндай түсіндірулер, біздің пайымдауымызша, шииттік имамат ілімінің және ондағы Мәһди сенімінің ықпалынан туындаған. Сонымен қатар, аталған радикалды идеяға қарсы пікір ұстанған өзге ағымдар да бар. Олар Мәһди сеніміне қатысты көзқарастардың Құран Кәрімде нақты түрде кездеспейтінін атап өтіп, бұл ұғымды мойындамайды (Әл-Уәһиби, 2004:144).

Қорытындылай келгенде, шииттік иснәашария мектебі өздерінің Мәһдиге қатысты сенімдерін негіздеу мақсатында кейбір хадистерді ойдан шығарумен қатар, көптеген аяттарды та'уил (астарлы түсіндіру) әдісі арқылы жорамалдаған. Мысалы, олар Нұр сүресінің 55-аятын Қаим әл-Мәһди мен оның серіктеріне қатысты түскен деп түсіндіреді. Сондай-ақ, Қаим әл-Мәһдидің ақырзаман кезінде шығып, зұлымдыққа толы дүниені әділетке айналдыратыны және оның хазіреті Әли әулетінен, Хусейін ұрпағынан болатыны туралы риуаяттар жиі кездеседі (Хакемез, б. ж., б.:140).

Сүнниттік хадис дереккөздерінде «Мәһди» мәселесі: реттік талдау

Канондық жинақтар: Сүнниттік хадис әдебиетінде Бұхари мен Муслимнің «Сахихтарында», сондай-ақ Нәсаидің «Сүнәнінде» Мәһди есімі аталатын риуаяттар жоқ. Фуат Абдулбаки Ибн Мәжәның «Сүнәніне» жасаған тахқиқінде Хакимнің «әл-Мүстадрак» еңбегіне сүйене отырып, Мәһдиге қатысты риуаяттардың Бұхари мен Муслимге енгізілмегенін атап өтеді (Ибн Мәжә, б. ж.:2:1367). Сонымен бірге, өзге жинақтарда Мәһди туралы деректер бар, алайда олар сүнниттік түсініктегі көзқарастардың қалыптасу динамикасын ғана көрсетеді. Ерте жазба куәліктердің бірі Абдураззақ әс-Санғанидің он бір томдық «Мусаннафы».

Құран Сүннет арақатынасы: Иснәашариядан тыс бағыт өкілдерінің пікірінше, Құранда «Мәһди» ұғымы ни сөздік (лафз), ни жанама (зимни) түрде кездеспейді; бұл ұғым Пайғамбар (с.ғ.с.) хадистерінде көрініс тапқан.

Сүннет бойынша баяндау формалары:

1) «Мәриям ұлы Иса» контексі (дауы бар риуаяттар).

Ахмад ибн Ханбал «Мұснадта» Әбу Һурайрадан риуаят етеді: «Мәриям ұлының имам, Мәһди әрі әділетті төреші ретінде сендерге түсуі өте жақын… жизьяны жояды…» (Ибн Ханбал, 1995:9:184-185). Ибн Мәжәда және Хакимнің «Мүстадракінде» келген нұсқада: «…Мәриям ұлы Исадан өзге Мәһди жоқ» делінеді (Ибн Мәжә, б. ж.:2:1340; (Әл-Хаким, 1990:4:488). Хаким басқа иснадпен осы мазмұнды «Мәриям ұлынан басқа Мәһди жоқ» тіркесінсіз береді (Әл-Хаким, 1990:4:489). Ибн Қайим «әл-Манар әл-Мунифте» хадистің иснадына қатысты ғалымдар пікірін жинақтайды негізгі тізбекте Мәжһул (Мұхаммед ибн Халид), Әбан ибн Әби Айяш (матрук), Хасаннан Пайғамбарға (с.ғ.с.) дейінгі тізбекте мунқатиғ бар. Әз-Зәһәби оны «мүнкар» деп сипаттайды (Ибн әл-Қайим әл-Жәузия, б. ж.:140-141; Әз-Зәһәби, 1963:3:535).

Осылайша, Иса (ғ.с.) = «Мәһди» мағынасы сенімді риуаяттармен орнықпаған, әлсіз/дау тудыратын жолдармен келген.

2) «Мәһди» туралықта болған басшыларға берілетін сипат.

Ирбаз ибн Сариядан: «Менің сүннетіме және тура жолда болған хулафа ар-рашидиннің (Мәһдилердің) сүннетіне мықтап жабысыңдар» (Ибн Ханбал, 1995:13:280). Мұндағы «Мәһдилер» Әбу Бәкір, Омар, Осман, Әли және олардың жолын ұстанғандар (Ибн әл-Әсир, б. ж.:1004). Үммү Сәләмәға жасалған дұғада: «Оның дәрежесін һидаятқа түскендер қатарында көтер!» (Муслим, 1955:2:634; (Әл-Азим Әбади, б. ж.:2:1331). Бұл жерде «мәһди» лексикалық-этикалық сипат.

3) Ақырзаман Мәһдисі эсхатологиялық тұлға (көп риуаятпен бекіген).

Ибн Масғудтан: «Менің Әһли Бәйтімнен, есімі менің есіміме сәйкес келетін бір адам… жер жүзі зұлымдыққа толғаннан кейін оны әділетке толтырады» Ахмад «Мұснадта», Әбу Дәуід, Тирмизи «Сүнәндерде», Дарими, Бәззар, Табараниде риуаят еткен. Тирмизи «сахих/хасан» деп бағалаған; Ахмад Шәкир иснады «сахих» (Ибн Ханбал, 1995:142). Үммү Сәләмәдан: «Мәһди менің әулетімнен, Фатиманың ұрпағынан» (Әбу Дәуд, 1997:4:306). Әбу Саид әл-Худриден: Мәһдидің әл-белгілері жеті жыл билігі, ал кей нұсқаларда сегіз жыл деп келеді (санақ айырмасына байланысты) (Әл-Хаким, 1990:5:19–20; Әбу Дәуд, 1997:4:307). Хаким иснадын Муслим шарттарына сай «сахих» деп бағалаған (Әл-Хаким, 1990:5:19).

Осылайша, Шәукәни: «Мәһдилікке қатысты хадистер елуге жуық, ал арнайы еңбектер жиырма сегіз» (Әл-Қанужи, 2000:150). Мұхаммед әс-Сафарини: «Иснадтары көптігімен ма‘науи тәуәттүрге көтерілген, ал ақидада кең тараған» (Әс-Сафарини, 1982:2:84).

Дәлелдеуде Құран аяттарын та’уил жасау мәселесі

Иснәашарияда кей аяттар Мәһдиге ишарат ретінде түсіндіріледі. Сүнниттік негізгі тәпсірде бұл аяттардың мағынасы жалпы діннің үстемдігі, мүшріктермен күрес тәртібі және мүміндерге берілген уәделер контексінде қарастырылады.

Кесте 5

Аяттар	**Мағынасы**	Авторлар
9:33	«Ол Елшісін һидаят және хақ дінмен жіберді…» сүнниттік пікір: Исламның үстемдігі мен Мұхаммед (с.ғ.с.) миссиясы, ал кей зерттеушілерде Иса (ғ.с.) қайтуымен байланысты түсіндірмелер бар.	(Әт-Табари, 2001:11:422-423).
8:39	«…дін толығымен Аллаға тән болғанға дейін олармен соғысыңдар» Тәбәрси риуаяттарында эсхатологиялық та'уилдер беріледі.	(Әт-Табәрси, 2006:4:344)
24:55	«Олар Маған ғана құлшылық етеді, серік қоспайды» Аяшидегі риуаятта Мәһдидің жизья қабыл етпейтінімен байланыстырылған.	(Әл-Уәһиби, 2004:2:60)

Сүнниттік тәпсір дәстүрінде бұл аяттар Мәһдиге тікелей дәлел емес, жалпы діни-құқықтық және тарихи контексті баяндайды. Мәһдиге нақты дәлелдеме хадис бойынша жүзеге асады.

Мәһдидің тұлғалық-эсхатологиялық сипаттары (хадистер бойынша)

Тегі: Әһли Бәйт, Фатиманың ұрпағы (Әбу Дәуд, 1997:4:306).

Есімі: Пайғамбар есіміне сәйкес (Ахмад/Мұхаммед) (Ибн Ханбал, 1995:4:142).

Миссиясы: зұлымдыққа толған дүниені әділетке толтыру (әлеуметтік-этикалық түзету) (Ибн Ханбал, 1995:4:142).

Билік мерзімі: көбіне 7 жыл, ал кей риуаяттарда 8 жыл (вариантты лық санау/риуаят айырмасына байланысты) (Әл-Хаким, 1990:5:19-20; Әбу Дәуд, 1997:4:307).

Сыртқы белгілері: «Маңдайы ашық, мұрны жіңішке» тәрізді сипаттамалар келеді (Әбу Дәуд, 1997:4:307).

Әлеуметтік әсері: Байлықтың әділ үлестірілуі, қоғамның қанағат сезіміне жетуі (Ибн Ханбал, 1995:10:119).

Қорытындылай келе, Құранда «Мәһди» ұғымы тікелей аталмайды; та'уил арқылы байланыстырылатын аяттар бар, бірақ сүнниттік негізгі тәпсір оларды жалпы діни-тарихи контексте түсіндіреді. Сүнниттік хадис бойынша «Иса = Мәһди» мағынасы сенімді деңгейде орнықпаған (иснад әлсіз/мүнкар жолдар). Эсхатологиялық Мәһдиге қатысты риуаяттар көп, олардың елеулі бөлігі хасан/сахих дәрежесінде, ма'науи тәуәттүрге жуықтайды; сүнниттік сенім-құрлымда Мәһди Әһли Бәйттен, есімі Пайғамбар (с.ғ.с.) есіміне сәйкес, әділет орнатушы тұлға ретінде танылады.

Талқылау

Бұхари өзінің «Сахих» жинағында «Иса ибн Мәриямның нузулі (түсуі)» бабында Әбу Һурайрадан риуаят етілген хадисті келтіреді. Пайғамбар (с.ғ.с.) былай деген:

«Мәриям ұлы (Иса) сендердің араларыңа түсіп, имамдарың да (іштеріңнен) болған сәтте, халдерің қандай болмақ?» (Бұхари, 2001:4:168).

Бұл хадис мазмұны ақырзаман тақырыбындағы Иса (ғ.с.) мен Мәһди бейнелері арасындағы өзара байланысты сипаттайды. Муслим «Сахих» еңбегінде Жәбирден жеткізген риуаятта Пайғамбар Мұхаммед (с.ғ.с.) былай дегені айтылады:

«Мен Пайғамбардың (с.ғ.с.) былай дегенін естідім: «Мәриям ұлы Иса (ғ.с.) түседі. Сонда мүміндердің әмірі оған: «Бізге намаз оқыт!» – дейді. Бірақ Иса (ғ.с.) оған: «Жоқ, сендер өз араларыңнан әмір етіп тағайындалған адамдарсыңдар. Алланың осы үмметке көрсеткен құрметі мен нығметінің белгісі», – деп жауап береді»» (Муслим, 1955:1:137).

Аталған хадистерден аңғарылатыны ақырзаман кезеңінде мұсылмандар өз іштерінен шыққан имамның басшылығымен намаз оқиды, ал Иса (ғ.с.) сол имамға, кейбір риуаяттарда Мәһдиге ұйиды. Бұл Ислам үмметінің Алла алдындағы мәртебесінің жоғары екендігін білдіреді. Бұхари, Муслим және басқа жинақтардағы хадистер өзара толықтырып, Мәһди мен Иса (ғ.с.) арасындағы байланыстарды нақтылай түседі. Әбу Усәмә Хишамнан, ол Ибн Сириннен риуаят еткен хадисте:

«Мәһди осы үмметтен болады. Ол Мәриям ұлы Исаға (ғ.с.) имамдық етеді» (Ибн Әбу Шәйба, 1989:7:513).

Бұл хадис Мәһдидің Ислам үмметінен шығатынын және Исаның (ғ.с.) оған ұйып намаз оқитынын көрсетеді. Демек, Мәһди Мұхаммед пайғамбардың (с.ғ.с.) үмметінен шыққан рухани әрі саяси жетекші, ал Исаның түсуі құдайлық әділдіктің орнауы мен иман бірлігінің көрінісі. Әбу Дәуіттің «Сүнән» атты еңбегінің «Мәләһим» бабында Әбу Һурайрадан риуаят етілген хадисте:

«Шын мәнінде, Алла әрбір ғасырдың басында осы үмметке олардың діни істерін жаңғыртатын бір мүжәддидті жібереді» (Әбу Дәуд, 1997:4:313).

Бұл хадиске сүйене отырып, сәләф ғалымдары «мәһдилік» ұғымын «мүжәддидтік» (діни жаңғыртушылық) түсінігімен байланыстырған. Осыған байланысты, «тәждид» және «мүжәддид» ұғымдарының мағыналық негіздерін айқындау маңызды. «Тәждид» (تجديد) араб тіліндегі «жәддәде» (جَدَّدَ) етістігінен туындап, «жаңарту», «жаңғырту» деген мағына береді (Әз-Зәбиди, 2011:7:478). Терминологиялық тұрғыда ол ұмытылған діни амалдарды Құран мен Сүннет қағидаларына сай түрде қайта жаңғырту, дінге енген бидғаттар мен хұрафаларды жою (Әл-Азим Әбади, б. ж.:2:1841). «Мүжәддид» дінді жаңғыртушы, ислам шариғаты негізінде ұмытылған ілімдерді тірілтуші тұлға (Әбул Аʻла әл-Мәудуди, 1967:13).

Мұхаммед пайғамбардың (с.ғ.с.) хадисі бойынша, әр ғасырда үмметке осындай мүжәддид жіберіледі. Бұл жөнінде Әзим Абади «Аун әл-Мәʻабуд шәрх әс-Сүнән Әби Дәууд» және Мұхаммед Абдуррауф әл-Мәнәуи «Фәйз әл-Қадир би шәрх әл-Жамиʻ әс-Сағир» еңбектерінде былай түсіндіріледі:

«Алла әрбір жүз жылдың басында Ислам үмметіне бір адамды жібереді. Ол адам сүннетті бидғаттан (дінде негізі жоқ жаңалықтар) айырып, ілім мен ғалымдарды арттырып, оларға жәрдем көрсетеді және жамандықтар мен бидғаттар, жалған сенімдер кең тарағаннан кейін, оларды жояды. Бұл тәждид (діни жаңғырту) кейде бір адамның, ал кейде бірнеше адамның қызметі арқылы жүзеге асады» (Әл-Азим Әбади, б. ж.:2:1841).

Ислам ғалымдары мүжәддид болу үшін бірқатар шарттарды белгілеген. Ғұлама әс-Суютидің пікірінше, мұндай тұлға өз дәуірінде өмір сүріп, діни жаңғыруға себепкер болуы, білім мен Сүннетті басшылыққа алуы, ілім салаларында терең білімімен заманына ықпал етуі және үмбетке пайдалы рухани әсер қалдыруы тиіс (Әс-Суюти, б. ж., б.:16).

Осы түсіндірмелер негізінде мүжәддид пен мәһдилік ұғымдарының арасындағы басты айырмашылықтар айқындалады. «Мүжәддид» әр ғасырда пайда болып, Исламды

тазарту мен ұмытылған қағидаларды қайта жандандырушы тұлға. Ал «Мәһди» ақырзаман кезінде зұлымдық жайлаған дәуірде әділдік орнату үшін жіберілетін, Әһли Бәйт ұрпағынан шыққан жетекші.

Демек, «Мәһди» мүжәддидтердің бірі әрі соңғысы. Ол рухани және моральдық тұрғыдан Алланың ерекше жәрдемі арқылы кемелдікке жетеді. Пайғамбар (с.ғ.с.) бұл жөнінде:

«Алла оны бір түнде түзетеді (және кемелдікке жеткізеді)» деп хабар берген (Ибн Ханбал, 1995:1:444).

Бұл хадис Мәһдидің рухани жетілуінің тікелей құдайлық жәрдеммен болатынын көрсетеді. Мысал ретінде Рашид халифалардың бірі Омар ибн Абдуләзиз алғаш мүжәддид ретінде танылған. Ол толық шариғи білімге ие болмағанымен, діни жаңғыруға себепкер болған. Бұл мүжәддидтік мәртебе үшін міндетті түрде барлық ілім салаларын меңгеру шарт еместігін дәлелдейді.

Қорытындылай келе, Алла Тағала үммет тарихында дінді жандандырып, әділдікті орнататын таңдаулы құлдарын жіберіп отырған. Мәһди мен мүжәддидтер миссиясының өзегі сенім мен амалдың тазалығы, әділет пен хақ жолдың қайта тірілуі.

Қорытынды

Қорытындылай келе, «Мәһди» ұғымы араб тіліндегі һәдә (هَدَى) етістігінен туындай отырып, «тура жол көрсету», «бағыттау» мағынасын білдіреді және терминологиялық тұрғыда «Алла тарапынан тура жолға салынған адам» деген ұғыммен астасады. Құран мәтінінде «Мәһди» сөзі тікелей кездеспегенімен, оның мағыналық өрісі көбінесе «һүда» және осы түбірден туындайтын сөздер арқылы беріліп, «тура жолға бастау» мен «жетекшілік» мағынасын қамтиды. Алайда бұл аяттарды Мәһдидің жеке тұлғалық бейнесі немесе ақырзамандық миссиясы ретінде түсіндіруге нақты тілдік немесе логикалық негіз жоқ.

Мәһди концепциясы негізінен хадис және та'уил (астарлы түсіндіру) деректеріне сүйене отырып қалыптасқан. Шиит тік Иснәашария мектептерінде Құран аяттары астарлы мағынада түсіндірілсе, дәстүрлі сүнниттік тәпсіршілер көбінесе оларды тарихи және контекстуалды тұрғыда талдайды. Хадистік деректерде Мәһдиге қатысты көптеген риуаяттар кездескенімен, олардың сенімділігі мен мазмұндық үйлесімділігіне қатысты ғалымдар арасында елеулі пікір алшақтықтары бар.

Осыған байланысты, Мәһди идеясы теологиялық, тарихи және мәтіндік тұрғыдан көпқырлы әрі күрделі феномен болып саналады. Ол Құрандағы жалпы һидаят ұғымымен мағыналық байланысқа ие болғанымен, нақты догматикалық сипатқа хадис және тәпсір ілімдері негізінде ие болды. Сондықтан бұл тақырыпты одан әрі зерттеу барысында хадистердің иснад (риуаят тізбегі) жүйесін, та'уил тәсілдерін және тарихи-контекстуалды талдауды кешенді түрде қарастыру өзекті болып табылады. Мұндай әдістемелік тәсіл мәселенің ғылыми тұрғыдан терең әрі объективті түсіндірілуіне мүмкіндік береді.

Бұл мақала «Ислам ағымдарындағы Мәһди тұжырымдамасы» тақырыбындағы магистрлік диссертациялық жұмыс негізінде жазылған. Құран Кәрім аяттарының аудармасы өзгермейтіне байланысты, осы мақаладағы Құран аяттардың аудармасы «Sajda» қосымшасына жүктелген Анарбаев, Н.С., & Әкімханов, А.Б. (2020). Құран Кәрім: Қазақша түсіндірмелі аудармадан алынған.

Авторлардың қосқан үлесі

Курбанов Б. – мақала мәтінін жазды, әдебиеттік шолу жасады, техникалық рәсімдеу жұмыстарын жасады.

Бейсенбаев Б. – талдау жұмыстарын жасады, мәтінді редакциялады.

Кайрбеков Н. – мәтінді редакциялады.

Мүдделер қақтығысы

Авторлар мүдделер қақтығысының жоқтығын мәлімдейді.

Әдебиеттер тізімі

Ағыракша, А. (2000). Мәһди. Шамил Ислам энциклопедиясы (Т. 5, б. 149). Дергах баспасы.

Аяши, Мұхаммед ибн Мәсуд ибн Аяш әс-Самарқанди. (2000). Тәфсир әл-Аяши (3 т.). Мүәссәсат әл-Бә'асә.

Анарбаев, Н. С., & Әкімханов, А. Б. (2020). Құран Кәрім: Қазақша түсіндірмелі аударма. Таным.

Бұхари, Мұхаммед ибн Исмаил. (2001). Сахих әл-Бұхари (9 т.). Дәр Тауқ ән-Нәжат.

Әбу Дәуд, Сүлейман әс-Сижистани. (1997). Сүнән (4 т.). Дәр ибн Хазм.

Әбу Фудайл Жәмаладдин ибн Манзур ибн Мұхаммед ибн Мүкәррәм. (1990). Лисан әл-Араб (Т. 31, б. 353–354). Бейрут.

Әбул А'ла әл-Мәудуди. (1967). Мүжиз Тарих Тәждид әд-Дин уә Ихяуһу (б. 13). Дәр әл-Фикр әл-Хадис.

Әбул Хасан әл-Әшғари. (1990). Мақалат әл-Исламийин уа ихтиләф әл-мусаллин (Т. 1, б. 92). Мәктаба әл-Асрия.

Әз-Зәбиди, Мұхаммед Муртаза әл-Хусейни. (2011). Тәж әл-Арус мин жәуәһир әл-Қамус (Т. 40, б. 294). Дәр әл-Кутуб әл-Илмия.

Әз-Зәһәби, Әбу Абдулла Мұхаммед ибн Ахмад. (1963). Мизан әл-Итидал фи нақд әр-Рижал (4 т.). Дәр әл-Марифа.

Әл-Азим Әбади, Әбу Абдурахман Мұхаммед Әшраф ибн Әмир. (б. ж.). Аун әл-Ма'буд ала Сүнән Әби Дәуд (2 т.). Бәйт әл-Әфкар әд-Дууәлия.

Әл-Қанужи, Әбу Тайиб Мұхаммед Сыддықхан. (2000). Фи әл-Изаат лима канә уә якуну бәйнә ядәй әс-Саа (б. 150). Дәр ибн Хазм.

Әл-Уәһиби, Халид ибн Мүбарак. (2004). Әшрат әс-Саа (б. 144). Әл-Ғұбәйра баспасы.

Әл-Хаким, Әбу Абдулла Мұхаммед ибн Абдулла. (1990). Әл-Мүстәдрак ала әс-Сахихайн (4 т.). Дәр әл-Кутуб әл-Аламия.

Әр-Рағиб әл-Исфахани, Әбул Қасым Хусейн ибн Мұхаммед. (б. ж.). Әл-Муфрадат фи ғариб әл-Құран (Т. 6, б. 700). Марказ әд-Дирасат уә әл-Бухус би Мәктабат Нәззар Мұстафа әл-Баз.

Әс-Сафарини, Мұхаммед ибн Ахмет. (1982). Ләуамиғ әл-Әнуар әл-Бәһия уә сәуәтиғ әл-Әсрар әл-Әсәрия ли шарх әд-Дүрра әл-Мудия фи Ақд әл-Фирқати әл-Мәрдия (2 т.).

Әс-Суюти, Жәләладдин Абдурахман. (б. ж.). Әт-Тәнбиә би мән яба'с Алла алә ра'си кулли миәти сана (б. 16). Дәр Әс-Сиқа.

Әт-Табари, Әбу Жағфар Мұхаммед ибн Жәрир. (2001). Жамиғ әл-Бәян ан тә'уил әл-Айи әл-Құран (26 т.). Дәр Һижр.

Әт-Табәрси, Әбу Әли әл-Фадл ибн Хасан. (2006). Мәжмәғ әл-Баян фи тәфсир әл-Құран (Т. 4, б. 344). Әл-Муртаза баспасы.

Әт-Туси, Әбу Жағфар Мұхаммед ибн Хасан. (б. ж.). Әт-Тибян фи тәфсир әл-Құран (Т. 8, б. 129). Ихя әт-Турас әл-Араби.

Ибн Әбу Шәйба, Абдулла ибн Мұхаммед әл-Куфи. (1989). Әл-Мусаннаф фи әл-Әхадис уә әл-Әсәр (7 т.). Мәктабат әр-Рушд.

Ибн әл-Әсир, Әл-Мүбәрак ибн Мұхаммед. (б. ж.). Ән-Ниһая фи ғариб әл-Хадис уә әл-Әсар (б. 1004).

Ибн әл-Қайим әл-Жәузия, Әбу Абдулла Мұхаммед бин Әбу Бәкир. (б. ж.). Әл-Манар әл-Муниф фи әс-Сахих уә әд-Даиф (б. 150–153). Дәр әл-Аләм әл-Фәуаид.

Ибн Мәжә, Мұхаммед ибн Язид әл-Қазуини. (б. ж.). Сүнән (2 т.). Дәр Ихя әл-Кутуб әл-Арабия.

Ибн Ханбал, Ахмад ибн Мұхаммед. (1995). Әл-Мұснад (20 т.). Дәр әл-Хадис.

Муслим ибн әл-Хажжәж. (1955). Сахих Муслим (5 т.). Дәр Ихя әт-Турас әл-Араби.

Хакемез, Ж. (б. ж.). Mehди душунчесинин итикадилешмеси узерине. Гази Университеті Чорум Илаһият Факультеті Журналы, 3(5), 127–144.

Хасан, С. М. (1953). Әл-Мәһдия фи әл-Ислам мунзу ақдам әл-Усур хәтта әл-Йәум. Дәр әл-Кутуб әл-Ғарби.

Хенд, М. әл-Залитни. (2017). Ислам акаидинде меһдилик фикри (Магистрлік диссертация). Кастамону университеті, Түркия.

Farrús, M. (2023). Automatic speech recognition in L2 learning: A review based on PRISMA methodology. Languages, 8(4), 242.

References

Agiraksha, A. (2000). Mahdi. Shamil Islam entsiklopediyasy (T. 5, b. 149). Dergah baspasy. [in Arabic]

Ayashi, Muhammad ibn Mas‘ud ibn Ayash al-Samarqandi. (2000). Tafsir al-Ayashi (3 t.). Mu’assasat al-Ba‘asa. [in Arabic]

Anarbaev, N. S., & Akimkhanov, A. B. (2020). Qur’an Karim: Qazaqsha tüsindirmeli audarma. Tanym. [in Kazakh]

Bukhari, Muhammad ibn Ismail. (2001). Sahih al-Bukhari (9 t.). Dar Tawq an-Najat.

Abu Dawud, Sulayman al-Sijistani. (1997). Sunan (4 t.). Dar ibn Hazm. [in Arabic]

Abu Fudayl Jamaladdin ibn Manzur ibn Muhammad ibn Mukarram. (1990). Lisan al-‘Arab (T. 31, b. 353–354). Beirut. [in Arabic]

Abul ‘Ala al-Mawdudi. (1967). Mujiz Tarikh Tajdid al-Din wa Ihyauhu (b. 13). Dar al-Fikr al-Hadith. [in Arabic]

Abul Hasan al-Ash‘ari. (1990). Maqalat al-Islamiyin wa Ikhtilaf al-Musallin (T. 1, b. 92). Maktaba al-Asriya. [in Arabic]

Az-Zabidi, Muhammad Murtaza al-Husayni. (2011). Taj al-‘Arus min Jawahir al-Qamus (T. 40, b. 294). Dar al-Kutub al-‘Ilmiya. [in Arabic]

Az-Zahabi, Abu Abdullah Muhammad ibn Ahmad. (1963). Mizan al-Itidal fi Naqd al-Rijal (4 t.). Dar al-Ma‘rifa. [in Arabic]

Al-‘Azim Abadi, Abu Abdurahman Muhammad Ashraf ibn Amir. (b. zh.). Aun al-Ma‘bud ‘ala Sunan Abi Dawud (2 t.). Bayt al-Afkar al-Duwaliya. [in Arabic]

Al-Qanuji, Abu Tayib Muhammad Siddiqkhan. (2000). Fi al-Izaat lima kana wa yakunu bayna yada al-Sa‘a (b. 150). Dar ibn Hazm. [in Arabic]

Al-Wahibi, Khalid ibn Mubarak. (2004). Ashrat al-Sa‘a (b. 144). Al-Ghubayra baspasy. [in Arabic]

Al-Hakim, Abu Abdullah Muhammad ibn Abdullah. (1990). Al-Mustadrak ‘ala al-Sahihain (4 t.). Dar al-Kutub al-Alamiya. [in Arabic]

Ar-Raghib al-Isfahani, Abul Qasim Husayn ibn Muhammad. (b. zh.). Al-Mufradat fi Gharib al-Qur’an (T. 6, b. 700). Markaz al-Dirasat wa al-Buhuth bi Maktabat Nazzar Mustafa al-Baz. [in Arabic]

As-Safarini, Muhammad ibn Ahmad. (1982). Lawami‘ al-Anwar al-Bahiyya wa Sawati‘ al-Asrar al-Asariya li Sharh al-Durra al-Mudiya fi Aqd al-Firqa al-Mardiya (2 t.). [in Arabic]

As-Suyuti, Jalaladdin Abdurahman. (b. zh.). At-Tanbiya bi man Yab‘as Allah ‘ala ra’si kulli mi’ati sana (b. 16). Dar As-Siqa. [in Arabic]

At-Tabari, Abu Ja‘far Muhammad ibn Jarir. (2001). Jami‘ al-Bayan ‘an Ta’wil al-Ayi al-Qur’an (26 t.). Dar Hijr. [in Arabic]

At-Tabarsi, Abu Ali al-Fadl ibn Hasan. (2006). Majma‘ al-Bayan fi Tafsir al-Qur’an (T. 4, b. 344). Al-Murtaza baspasy. [in Arabic]

At-Tusi, Abu Ja'far Muhammad ibn Hasan. (b. zh.). At-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an (T. 8, b. 129). Ihya at-Turas al-Arabi. [in Arabic]

Ibn Abu Shayba, Abdullah ibn Muhammad al-Kufi. (1989). Al-Musannaf fi al-Ahadith wa al-Asar (7 t.). Maktabat ar-Rushd. [in Arabic]

Ibn al-Asir, Al-Mubarak ibn Muhammad. (b. zh.). An-Nihaya fi Gharib al-Hadith wa al-Asar (b. 1004). [in Arabic]

Ibn al-Qayim al-Jawziya, Abu Abdullah Muhammad bin Abu Bakr. (b. zh.). Al-Manar al-Munif fi al-Sahih wa al-Da'if (b. 150–153). Dar al-'Alam al-Fawaid. [in Arabic]

Ibn Maja, Muhammad ibn Yazid al-Qazwini. (b. zh.). Sunan (2 t.). Dar Ihya al-Kutub al-Arabiya. [in Arabic]

Ibn Hanbal, Ahmad ibn Muhammad. (1995). Al-Musnad (20 t.). Dar al-Hadith. [in Arabic]

Muslim ibn al-Hajjaj. (1955). Sahih Muslim (5 t.). Dar Ihya at-Turas al-Arabi.

Hakemez, Zh. (b. zh.). Mehdi dushunchesinin itikadileshmesi uzerine. Gazi Universitesi Corum Ilahiyat Fakulteti Zhurnaly, 3(5), 127–144. [in Arabic]

Hasan, S. M. (1953). Al-Mahdiya fi al-Islam minzu Aqdam al-Usur hatta al-Yawm. Dar al-Kutub al-Gharbi. [in Arabic]

Hend, M. al-Zalitni. (2017). Islam akaidinde mehdilik fikri (Magistrlik dissertatsiya). Kastamonu Universitesi, Turkiya. [in Turkish]

Farrús, M. (2023). Automatic speech recognition in L2 learning: A review based on PRISMA methodology. Languages, 8(4), 242.

Авторлар туралы мәлімет / Сведения об авторах / Information about authors:

Курбанов Бауржан Омарович **–** магистрант, Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Сәтбаев к-сі, 2, ЕҰУ Оқу корпусы, 010000, Астана, Қазақстан, baurzhan.89.kz@mail.ru, https://orcid.org/0009-0007-6251-6909

Kurbanov Baurzhan Omarovich **–** master's student, L.N. Gumilyov Eurasian National University, 2 Satbaev st., ENU Educational building, 010000, Astana, Kazakhstan, baurzhan.89.kz@mail.ru, https://orcid.org/0009-0007-6251-6909

Курбанов Бауржан Омарович – магистрант, Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, ул. Сатпаева, 2, учебно-административный (главный) корпус ЕНУ, 010000, Астана, Казахстан, baurzhan.89.kz@mail.ru, https://orcid.org/0009-0007-6251-6909

Бейсенбаев Бактыбай Кыдырбаевич **–** PhD, Конфессияаралық және дінаралық диалогтың халықаралық орталығы, Діни ахуалды талдау және мониторинг департаменті, жетекші сарапшы, Тәуелсіздік даңғылы, 57, Бейбітшілік және келісім сарайы, 010000, Астана, Қазақстан, bk.beisenbayev@gmail.com, https://orcid.org/0009-0008-7008-5499

Beisenbayev Baktybay Kydyrbaevich **–** PhD, Leading Expert of the Department for Analysis and Monitoring of the Religious Situation, International center for Interfaith and Interreligious dialogue, 57 Tauelsizdik Avenue, Palace of Peace and Reconciliation, 010000, Astana, Kazakhstan, bk.beisenbayev@gmail.com, https://orcid.org/0009-0008-7008-5499

Бейсенбаев Бактыбай Кыдырбаевич – PhD, ведущий эксперт Департамента анализа и мониторинга религиозной ситуации Международный центр межконфессионального и межрелигиозного диалога, проспект Тәуелсіздік, 57, Дворец Мира и Согласия, 010000, Астана, Казахстан, bk.beisenbayev@gmail.com, https://orcid.org/0009-0008-7008-5499

Кайрбеков Нурлан Евфратович – PhD, Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, дінтану кафедрасының доценті, Сәтбаев к-сі, 2, ЕҰУ Оқу корпусы, 010000, Астана, Қазақстан, nurlan.kairbekov@mail.ru

Kairbekov Nurlan Evfratovich – PhD, Associate Professor of Religious Studies L.N. Gumilyov Eurasian National University, 2 Satbaev st., ENU Educational building, 010000, Astana, Kazakhstan, nurlan.kairbekov@mail.ru

Кайрбеков Нурлан Евфратович – PhD, Доцент кафедры Религиоведение Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, ул. Сатпаева, 2, учебно-административный (главный) корпус ЕНУ, 010000, Астана, Казахстан, nurlan.kairbekov@mail.ru

Мақала туралы ақпарат / Информация о статье / Information about the article
Редакцияға түсті / Поступила в редакцию / Entered the editorial office: 07.09.2025
Рецензенттер мақұлдаған / Одобрено рецензентами / Approved by reviewers: 20.11.2025.
Жариялауға қабылданды / Принята к публикации / Accepted for publication: 10.12.2025

Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies
ISSN: 3080-1281. eISSN: 3080-6895.

ДІНТАНУ – RELIGIOUS STUDIES – РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Scientific article
IRSTI 21.17.47

https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-153-4-123-135

THE INFLUENCE OF ISLAM PREACHERS ON YOUTH THROUGH SOCIAL MEDIA

Nurgul KABYLBAYEVA[a], Kalimash BEGALINOVA[a]✉

[a]*Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan*

✉ *nur_2493@mail.ru*

Abstract. In the contemporary digital environment, social media has transformed into a central arena for the dissemination of information, ideological influence, and the construction of youth identity. This study aims to comprehensively analyze the influence of Islamic preachers on social media on the religious consciousness, behavioral attitudes, and value orientations of young people. The study's methodological framework relied on a combination of quantitative and qualitative methods: media monitoring, comparative analysis, data classification, and an online survey among young users aged 18-20. Using the Alem Research analytical platform, religious content in traditional and digital media was monitored, enabling us to identify the most popular themes, audience engagement levels, and emotional reactions. The results demonstrate a significant increase in youth interest in Islamic religious content, particularly short videos, live streams, motivational messages, and Q&A sessions. The study concludes that Islamic preaching has a dual impact in the digital environment: on the one hand, it expands access to religious knowledge and fosters positive values, while on the other, it creates threats of disinformation and radicalization. The article emphasizes the need to improve media literacy, strengthen religious digital security, and actively engage official religious institutions online to ensure the authenticity and quality of religious content.

Keywords: social media; islamic preaching; youth; digital religion; online influence; misinformation; religious literacy; manipulation; digital safety

For citation:
Kabylbayeva N., Begalinova K., The Influence of Islam Preachers on Youth Through Social Media// Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies. – 2025. – Vol. 153. – No. 4. – P. 123-135. https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-153-4-123-135.

© Nurgul KABYLBAYEVA, Kalimash BEGALINOVA, 2025

ИСЛАМ УАҒЫЗШЫЛАРЫНЫҢ ӘЛЕУМЕТТІК ЖЕЛІ АРҚЫЛЫ ЖАСТАРҒА ЫҚПАЛЫ

Нұргүл ҚАБЫЛБАЕВА[a], Калимаш БЕГАЛИНОВА[a]

[a]Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы қ., Қазақстан

ВЛИЯНИЕ ИСЛАМСКИХ ПРОПОВЕДНИКОВ НА МОЛОДЕЖЬ ЧЕРЕЗ СОЦИАЛЬНЫЕ СЕТИ

Нургуль КАБЫЛБАЕВА[a], Калимаш БЕГАЛИНОВА[a]

[a]Казахский национальный университет им. Аль-Фараби, Казахстан, Алматы

Аңдатпа. Қазіргі цифрландыру дәуірінде әлеуметтік желілер жастардың ақпарат алу кеңістігін, дүниетанымын және тұлғалық қалыптасуын айқындайтын негізгі факторлардың біріне айналды. Әлеуметтік платформалар ислам діни білімін, құндылықтарын және рухани-адамгершілік насихаттарын кең аудиторияға таратуда белсенді қолданылуда. Бұл зерттеудің негізгі мақсаты - әлеуметтік желілердегі исламдық уағызшылардың жастардың діни санасына, құндылықтық бағдарларына және мінез-құлықтық моделіне тигізетін ықпалын жан-жақты талдау. Зерттеу барысында сандық және сапалық әдістер кешені қолданылды: медиамониторинг, салыстырмалы талдау, деректерді жіктеу, сондай-ақ 18-20 жас аралығындағы жастар арасында онлайн сауалнама жүргізілді. Alem Research платформасы арқылы жүргізілген медиамониторинг нәтижелері жастардың исламдық онлайн контентке қызығушылығының тұрақты өсіп келе жатқанын, әсіресе қысқа видеолар мен мотивациялық мазмұнның жоғары сұранысқа ие екенін көрсетті. Зерттеу исламдық онлайн уағыздың екіжақты әсерін анықтады: бірі, ол жастардың діни білімге қолжетімділігін арттырып, оң құндылықтарды қалыптастыруға ықпал етеді; екіншісі, жалған ақпараттың таралуы мен радикалды көзқарастардың пайда болу қаупін күшейтеді. Сондықтан жастардың медиасауаттылығын арттыру, діни цифрлық қауіпсіздікті күшейту және ресми діни институттардың онлайн кеңістікте белсенділігін арттыру өзекті мәселелер ретінде айқындалады.

Түйін сөздер: әлеуметтік желілер; исламдық уағыз; жастар; цифрлық дін; онлайн ықпал; жалған ақпарат; діни сауаттылық; манипуляция; цифрлық қауіпсіздік

Аннотация. В современной цифровой среде социальные сети стали одним из ключевых источников получения информации, формирования мировоззрения и конструирования идентичности молодежи. Данное исследование направлено на комплексный анализ влияния исламских проповедников в социальных сетях на религиозное сознание, поведенческие установки и ценностные ориентации молодежи. Методологическая база исследования опиралась на сочетание количественных и качественных методов: медиамониторинг, сравнительный анализ, классификация данных, а также онлайн-опрос среди молодых пользователей в возрасте 18-20 лет. С помощью аналитической платформы Alem Research был проведён мониторинг религиозного контента в традиционных и цифровых медиа, что позволило определить наиболее популярные темы, уровень вовлеченности аудитории и характер эмоциональной реакции. Полученные результаты демонстрируют значительный рост интереса молодежи к исламскому религиозному контенту, особенно к коротким видеороликам, лайв-стримам, мотивационным сообщениям и ответам на вопросы. Исследование приходит к выводу о двойственной природе воздействия исламской проповеди в цифровой среде: с одной стороны, она расширяет доступ к религиозным знаниям и способствует формированию позитивных ценностей, а с другой - создает угрозы дезинформации и радикализации. В статье подчеркивается необходимость повышения уровня медиаграмотности, укрепления религиозной цифровой безопасности и активного участия официальных религиозных институтов в онлайн-пространстве для обеспечения достоверности и качества религиозного контента.

Ключевые слова: социальные сети; исламская проповедь; молодежь; цифровая религия; онлайн-влияние; дезинформация; религиозная грамотность; манипуляция; цифровая безопасность

Сілтеме жасау үшін:
Кабылбаева Н., Бегалинова К. Ислам уағызшыларының әлеуметтік желі арқылы жастарға ықпалы // Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies. – 2025. – Vol. 153. – No. 4. – 123-135 бб. https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-153-4-123-135.

Introduction

In the twenty-first century, social media has become one of the most influential forces shaping public consciousness, identity construction, and value formation among youth across the globe. The rapid expansion of digital communication technologies has deeply transformed how information is produced, distributed, and consumed, making online platforms a dominant source of knowledge, entertainment, and social engagement. For many young people, the digital environment is not merely an additional space for communication but an integral component of everyday life, shaping their perceptions of morality, religion, culture, and social norms. In this context, the religious sphere has also undergone a significant transformation, giving rise to what scholars refer to as "digital religion," a phenomenon in which religious content, practices, communities, and authorities migrate into online environments (Ahmed, 2019). The growing presence of Islamic preachers, scholars, influencers, and da'wah activists on platforms such as Instagram, TikTok, YouTube, Facebook, and Telegram reflects a broader global trend: the digitalization of religious outreach.

Islamic preaching on social media, often termed *digital da'wah*, has become increasingly accessible, visually appealing, and interactive. Through short videos, livestream lectures, podcasts, Q&A sessions, motivational posts, and personal storytelling, digital preachers communicate Islamic teachings in ways that resonate with the interests, emotions, and lifestyles of contemporary youth. This shift is part of a larger movement wherein religion adapts to the logic of digital media-speed, brevity, aesthetic appeal, personalization, and algorithmic visibility. For many young Muslims, online religious content serves as a primary source of spiritual guidance, moral reflection, and community belonging, particularly in contexts where traditional religious institutions may seem distant or less accessible (Anderson & Eickelman, 2016). As a result, social media has emerged as a powerful alternative space for religious learning, identity negotiation, and ideological influence.

However, the increasing presence of religious content online has sparked substantial academic debate concerning its implications for youth behaviour, psychological development, and value formation. While digital platforms create unprecedented opportunities for enhancing religious literacy, fostering ethical awareness, and strengthening cultural identity, they simultaneously pose risks associated with misinformation, radicalization, manipulation, and the spread of unverified religious interpretations. The democratization of religious authority in the digital sphere-where anyone with a smartphone can assume the role of a preacher-raises critical questions about authenticity, legitimacy, and accountability in the dissemination of Islamic knowledge. Unlike traditional religious institutions, which rely on formal education, scholarly chains, and community oversight, social media lacks structured mechanisms for verifying the theological competence of content creators. Consequently, youth exposure to diverse and often conflicting interpretations of Islam may lead to confusion, selective understanding, or attraction to emotionally charged but theologically weak narratives. This tension between opportunity and risk reflects the dual nature of social media as a space of empowerment and vulnerability. On

the one hand, many reputable Islamic scholars, educators, and institutions use online platforms to provide accessible and evidence-based religious knowledge. Their teachings help young Muslims develop a balanced understanding of faith, navigate moral dilemmas, and cultivate a sense of responsibility within society. On the other hand, unqualified preachers and ideologically driven actors may exploit digital platforms to promote divisive ideas, oversimplified religious rulings, or extremist narratives. The algorithmic architecture of social media-which prioritizes content with high engagement, unintentionally amplifies sensational, polarizing, or emotionally provocative messages over nuanced, scholarly perspectives (Campbell, 2013). This creates an environment in which youth may be more susceptible to charismatic personalities rather than credible sources of religious guidance.

Moreover, the influence of digital Islamic preaching must be situated within broader sociocultural and psychological dynamics. Contemporary youth often experience identity confusion, moral uncertainty, and a search for meaning in an increasingly complex world shaped by globalization, cultural pluralism, and rapid societal change. For many, social media serves as a space to navigate these uncertainties, experiment with new forms of self-expression, and seek answers to existential questions. Religious content-especially when presented in a relatable and emotionally resonant format-may offer a sense of stability, belonging, and clarity. The role of digital preachers extends beyond theological instruction; they often function as lifestyle mentors, emotional supporters, and role models, shaping youth attitudes toward family, relationships, morality, and social responsibility. This multifaceted influence underscores the need for a deeper understanding of how digital Islamic messaging interacts with youth psychology and identity formation.

The global context reinforces the importance of this topic. In various regions, including the Middle East, Southeast Asia, North Africa, and Central Asia, digital religion has played a visible role in shaping sociopolitical narratives, mobilizing collective action, and influencing public debates. For instance, religious arguments have appeared prominently in online discussions about gender roles, family values, mental health, education, and political participation (Dawson & Cowan, 2004). In Kazakhstan, the digitalization of religious discourse has also intensified, with a growing number of preachers, bloggers, and Islamic educators using social media to reach diverse audiences. This transformation has occurred alongside broader national efforts to regulate online content, enhance digital literacy, prevent the spread of extremist ideologies, and protect young people from harmful influences. The interplay between state regulation, societal expectations, and youth engagement with digital religion forms a complex environment requiring systematic academic examination.

Another factor shaping the influence of digital Islamic preaching is the emotional nature of online communication. Social media platforms are designed to intensify emotional responses through visual imagery, music, narrative storytelling, and interactive features such as likes, shares, and comments. Emotional appeals-whether based on compassion, fear, inspiration, or guilt-can significantly impact youth perceptions of religious obligations and identity. Digital preachers who master the language of emotion often build strong parasocial relationships with their followers, creating an illusion of intimacy and trust. As a result, youth may adopt religious views not through critical reflection or scholarly study but through emotional resonance with charismatic online personalities. This raises concerns about the depth, sustainability, and authenticity of religious knowledge acquired in digital environments.

At the same time, the phenomenon of digital da'wah cannot be reduced to manipulation or uncritical consumption. Many young people actively seek Islamic knowledge online to fill gaps

in formal education, connect with global Muslim communities, or access diverse perspectives that may not be available locally. Social media democratizes access to religious scholarship by allowing youth to learn from scholars worldwide, compare different interpretations, and engage in debates through comment sections or livestream discussions (El-Nawawy & Khamis, 2017). This global connectivity can enrich religious understanding, promote intercultural awareness, and inspire youth to pursue further studies in Islamic fields. Thus, the digital religious environment is a space of negotiation, where youth actively assess, reinterpret, and integrate online messages into their daily lives.

Given these complexities, the study of Islamic preaching on social media requires an interdisciplinary approach that draws upon religious studies, sociology, communication theory, psychology, and media literacy. It is essential to investigate not only the content of digital preaching but also the technological, cultural, and psychological mechanisms through which that content gains influence. Factors such as platform algorithms, visual aesthetics, language style, personal branding, audience demographics, and cultural context all contribute to shaping the impact of digital Islamic messaging on youth. By analysing these elements, researchers can better understand the dynamics of religious authority, identity construction, and moral decision-making in the digital age.

This article seeks to provide a comprehensive exploration of the influence of Islamic social media preachers on contemporary youth. It examines the positive contributions of digital da'wah, including increased accessibility to religious knowledge, enhanced motivation for ethical behaviour, and strengthened communal identity. It also critically assesses the potential risks, such as misinformation, ideological extremism, emotional manipulation, and the erosion of traditional scholarly authority (Fischer, 2020). Furthermore, the study addresses the role of digital literacy, institutional regulation, and community engagement in ensuring that online religious content supports healthy spiritual development among youth. Through this analysis, the research aims to contribute to broader academic discussions on the future of religion in the digital age and the evolving relationship between Islamic values and modern technological environments.

Research Methods

In this study, a combination of statistical data collection, data classification, comparative analysis, and interpretative evaluation methods was employed to investigate the influence of Islamic preachers on youth through social media platforms. Since digital environments produce large volumes of information within short periods, the research relied on both quantitative and qualitative monitoring tools to ensure accuracy and relevance. A central component of the methodological framework was the use of media monitoring systems that track changes, trends, and patterns across traditional media and social networking sites.

A comparative media monitoring process was conducted using the Alem Research analytical platform, which is currently the only domestic system in Kazakhstan capable of simultaneously tracking traditional media outlets and the social media landscape. Media monitoring, in this context, refers to the systematic collection, observation, and analysis of media content to identify shifts in public discourse, dominant narratives, and audience engagement. Through this platform, indicators such as keyword frequency, content engagement dynamics, and user sentiment related to religious topics and Islamic preaching were examined. The analysis

revealed a growing interest among young users in Islamic educational content and motivational religious messages disseminated by popular online preachers.

To contextualize the findings, the research also referred to international studies. Notably, the *Reuters Institute for the Study of Journalism* at the University of Oxford has, for more than a decade, conducted annual digital news surveys involving over 90,000 respondents across 46 countries on five continents. Recent reports highlight a global shift toward mobile-based information consumption and a significant rise in social media influence on public knowledge and attitudes. These reports also emphasize a dramatic increase in the circulation of misinformation online, indicating that youth often rely on digital platforms as their primary source of information, including religious content. Such global insights provided a comparative backdrop for understanding the Kazakhstani context.

Within the framework of this study, *primary data collection* was carried out through an online survey conducted among young learners aged 18 to 20. A total of *131 respondents* participated in the study. The survey instrument followed the structure of a *structured questionnaire,* which is widely used in sociological and communication research. Structured questionnaires allow respondents to answer predefined open and semi-open questions, ensuring that responses remain comparable across individuals. Questions focused on participants' social media usage patterns, their exposure to Islamic influencers, levels of trust toward online preachers, and perceived impacts on their religious beliefs, lifestyle choices, and moral decision-making (Hoover & Echchaibi, 2023). The survey was administered via the Google Forms platform (https://docs.google.com/), which facilitated rapid distribution and automatic data processing.

Alongside survey data, the monitoring results generated by Alem Research played an important role in shaping the article's conclusions. Keyword-based tracking helped identify the topics most frequently discussed by young audiences, the emotional response to religious messages, and the prominence of specific Islamic influencers in online religious discourse. By comparing traditional media coverage with discussions on platforms such as Instagram, TikTok, YouTube, and Telegram, the study was able to determine significant discrepancies in tone, style, and influence depth. While traditional media maintained a formal approach to religious education, social networks demonstrated higher levels of engagement, personalization, and peer-to-peer dissemination of religious content.

All collected data were analyzed using descriptive statistics, comparative methods, and thematic interpretation. These analytical techniques made it possible to draw evidence-based conclusions regarding how Islamic preachers construct their narratives online, how youth internalize these messages, and whether such content contributes to positive religious learning or creates risks of misinformation and emotional manipulation (Hussain, 2018).

Overall, the combination of structured surveys, comprehensive media monitoring, and comparative analysis enabled the study to generate a clear and reliable evaluation of the impact Islamic preachers exert on youth through social media. The methods used provided a balanced understanding of both quantitative trends and qualitative dimensions of digital religious communication.

Results and Discussion

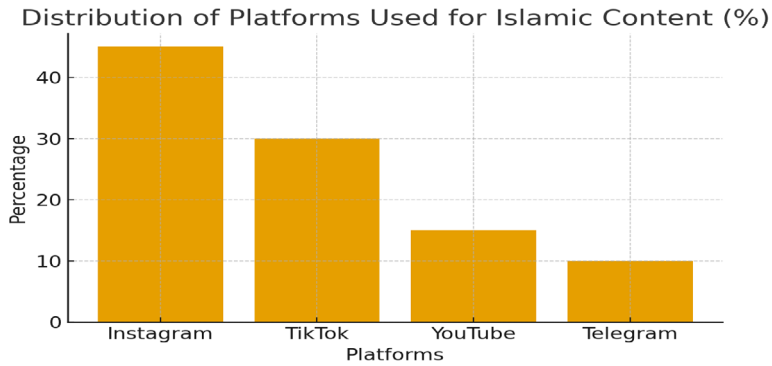
This section presents a comprehensive interpretation of the empirical findings obtained through survey data, media monitoring, and comparative analysis. The purpose of the research

was to examine how Islamic preachers on social media influence young people aged 18-20 in Kazakhstan, and to understand the dynamics behind online religious engagement, trust formation, and perceived behavioural change. The integration of quantitative survey responses, qualitative evaluations, and media trend monitoring enables a multidimensional understanding of how digital Islamic content is constructed, circulated, and internalized among youth.

1. General Digital Behaviour of Respondents

The survey results demonstrate that young people in Kazakhstan are highly active social media users, with most spending between 3 to 5 hours per day on platforms such as Instagram, TikTok, YouTube, and Telegram. When asked about their primary purpose for using social networks, 41% of respondents indicated entertainment, 34% information consumption, and 25% communication and self-expression. Despite entertainment being dominant, a substantial proportion of youth (64%) reported that they encounter Islamic content on a daily or weekly basis across various digital platforms.

Table 1



The data show that Instagram is the most frequently used platform for religious content (45%), followed by TikTok (30%), YouTube (15%), and Telegram (10%). These findings are visualized in Figure 1. The dominance of Instagram and TikTok corresponds with global trends identified by the Reuters Institute, which notes the rising influence of short-form visual content in shaping youth perceptions. In Kazakhstan, this pattern is similarly strong, suggesting that the platforms prioritizing short, aesthetic, and emotionally engaging content have become essential tools for Islamic preachers who seek to reach younger audiences quickly and effectively.

2. Exposure to Islamic Preachers and Types of Content Consumed

The survey revealed that 72% of respondents follow at least one Islamic influencer or preacher online. Among these, 44% follow local Kazakhstani preachers, 28% follow foreign Arabic-speaking preachers (with subtitles or translations), and 18% follow Turkish and Western-based Muslim scholars. Respondents highlighted that the most common types of Islamic content they encounter include:

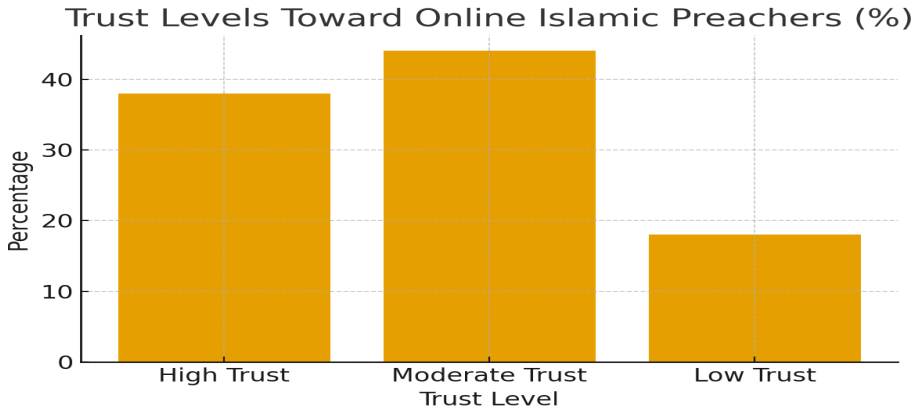
- short motivational reminders (63%)
- explanations of basic Islamic practices (52%)
- lifestyle advice and personal development sermons (41%)
- theological discussions and lectures (29%)
- religious Q&A segments (22%)

These findings indicate that youth prefer content that is brief, emotionally appealing, and practically oriented, rather than long academic explanations. This preference reinforces earlier arguments made in the theoretical literature that digital religion adapts to the media logic of short-form content (International Telecommunication Union. Global Digital Trends Report, 2022). It also suggests that Islamic preachers have learned to tailor their messages to fit youth attention spans shaped by algorithm-driven platforms.

3. Trust Levels Toward Online Islamic Preachers

One of the central objectives of the study was to measure the level of trust that youth place in online Islamic preachers. As illustrated in Figure 2, respondents were divided into three main categories:

Table 2



- 38% expressed *high trust*
- 44% indicated *moderate trust*
- 18% reported *low trust*

These results demonstrate that a majority of youth approach digital Islamic content with a degree of caution, maintaining a moderate level of trust while acknowledging potential risks such as misinformation or ideological bias. The 18% who expressed low trust frequently mentioned concerns related to:

- lack of formal education among preachers
- media sensationalism
- contradicting interpretations
- fear of extremist manipulation

This pattern mirrors international findings from the Reuters Institute, which highlight a decline in overall trust toward online influencers, combined with a rising dependency on digital sources for religious and ethical guidance.

4. Media Monitoring Insights (Alem Research)

Alem Research monitoring revealed significant trends in how Islamic content is discussed across digital environments. Over a one-month period, approximately 4,800 posts, comments, and video materials related to Islamic teachings were identified across major platforms. Keyword frequency analysis showed that the most commonly used terms included *iman, halal,*

haram, namaz, ruhanylyk, and aqida. Content engagement was highest when preachers used emotional storytelling, discussed family issues, or responded to controversial topics such as relationships, gender roles, or moral behaviour.

A comparison between traditional media coverage and social media conversations showed a stark contrast:

Table 3

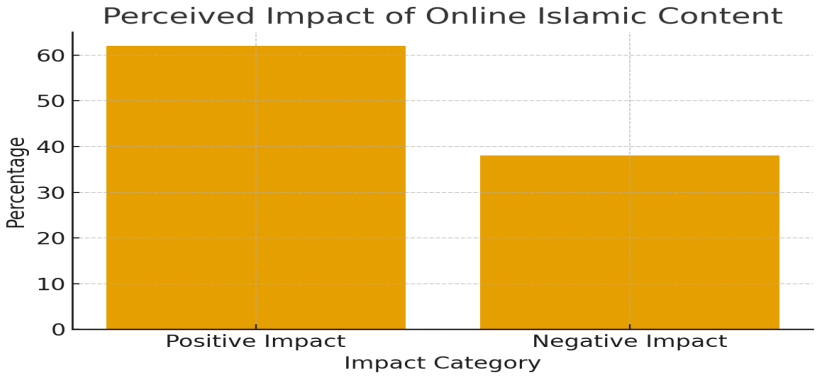
Table 3. Differences Between Traditional Media and Social Media Religious Content
Traditional Media
Formal tone
Long analytical articles
Controlled expert voices
Focus on official religious institutions
Slow distribution

These results support the argument that social networks have democratized religious authority by enabling any individual with charisma and digital skills to influence youth discourse (Pew Research Center, 2023). Despite this, the engagement levels observed on social media far exceeded those found in traditional media, indicating that youth prefer flexible, relatable, and interactive forms of religious communication.

5. Perceived Impact of Online Islamic Content on Youth

Perhaps the most significant finding relates to how youth perceive the impact of Islamic preaching on their personal beliefs and behaviours. As shown in Figure 3:

Table 4



- 62% reported *positive impact*
- 38% reported negative *or mixed impact*

Positive influences reported include:

- Increased interest in learning Islamic rituals (52%)
- Stronger motivation for moral behaviour (47%)
- Enhanced cultural identity and sense of belonging (41%)
- Emotional comfort and psychological support (29%)

These patterns indicate that many young people appreciate the accessibility and motivational nature of online preaching. For some, online content filled a gap left by formal religious institutions or family environments.

Negative influences or concerns include:

- Confusion due to conflicting interpretations (34%)
- Exposure to extremist or ideologically rigid viewpoints (18%)
- Emotional manipulation through fear-based messages (15%)
- Social pressure created by judgmental commentary (11%)

These concerns highlight the dual nature of digital religion, which can offer both empowerment and vulnerability depending on the credibility of the content creators (Reuters Institute for the Study of Journalism, 2023). Respondents noted that they often find it difficult to distinguish between knowledgeable scholars and self-appointed preachers, especially when both use high-quality visuals, sophisticated editing, and persuasive speaking styles.

6. Cross-Analysis: Comparison With Global Trends

The comparative analysis with Reuters Institute data revealed several key similarities between Kazakhstani youth and global youth behaviour patterns:

Table 5

Table 5. Comparative Digital Behaviour (Kazakhstan vs. Global)
Kazakhstan Youth
Heavy reliance on Instagram & TikTok
Moderate trust in religious influencers
Growing interest in religious identity
Exposure to misinformation concerns
Preference for visual short content

This comparison demonstrates that Kazakhstan is part of a broader global shift in how religion is consumed and interpreted in digital environments (Said, 2021). The influence of Islamic preachers online follows the same emotional, psychological, and algorithmic patterns observed across other regions.

Conclusion

The findings of this study demonstrate that the role of social media in shaping the religious consciousness and behavioral patterns of contemporary youth has grown significantly over the past decade. Digital platforms such as Instagram, TikTok, YouTube, and Telegram have become primary sources of religious information for young users, often surpassing traditional institutions in terms of accessibility, engagement, and emotional influence. As a result, Islamic preachers who actively disseminate religious content online increasingly occupy a central position in the spiritual lives of young audiences in Kazakhstan.

The research results show that young people not only consume religious content frequently but also rely on it in forming their ethical values, personal behavior, and general worldview (Schofield, 2020). More than half of the survey respondents acknowledged that online religious

messages directly influence their daily decisions, including moral choices, interpersonal communication, and lifestyle practices. This demonstrates that social media-based Islamic preachers possess considerable persuasive power, which can have both positive and potentially problematic consequences.

The study reveals that youth prefer short, visually appealing, emotionally driven content, which is more common on platforms such as TikTok and Instagram Reels. This type of content simplifies complex religious concepts and presents them in relatable and motivational formats, making it easier for young viewers to understand and internalize (Smith, 2022). Consequently, the digital environment facilitates the rapid dissemination of religious messages, shaping a new form of religious engagement that is more personalized, flexible, and interactive.

However, the findings also indicate notable risks. A significant portion of respondents reported encountering misleading or inaccurate religious information online. The high level of trust placed in charismatic online preachers, combined with limited media literacy skills among youth, increases vulnerability to misinformation and extremist narratives (Van Dijck, 2018). Moreover, discrepancies between traditional religious education and informal online preaching highlight a growing gap between institutional religious authority and digital religious influencers.

Another key conclusion of this research is that the digitalization of religious communication creates a hybrid religious space in which official Islamic institutions must compete with independent online personalities (Watts, 2019). While many online preachers contribute positively by promoting ethical values, spiritual growth, and moral awareness, the absence of standardized verification mechanisms creates challenges for ensuring the accuracy and safety of digital religious discourse.

Overall, this study emphasizes that social media plays a dual role in the religious socialization of youth. On the one hand, it provides accessible religious knowledge, fosters spiritual reflection, and strengthens moral consciousness. On the other hand, it exposes young audiences to unverified interpretations, oversimplified teachings, and potentially harmful narratives (Weng, 2021). Therefore, strengthening media literacy, enhancing the digital presence of certified Islamic scholars, and developing youth-oriented religious content within official frameworks are essential steps toward ensuring a safe and balanced digital religious environment.

In conclusion, the influence of Islamic preachers on social media constitutes a powerful and complex phenomenon that significantly shapes the religious identity and moral development of contemporary youth (Zemmour, 2020). The digital sphere has become an unavoidable component of modern Islamic communication, and understanding its dynamics is crucial for developing effective strategies that promote accurate religious knowledge, prevent misinformation, and support the spiritual well-being of young people in Kazakhstan.

Authors' contributions

Kabylbayeva N.K. – writing the article text, literature review, and analysis of survey results.
Begalinova K.K. – writing the article text, text editing.

Conflict of interest

The authors declare no relevant conflicts of interest

References

Ahmed S. (2019). Digital Islam: Understanding the Influence of Online Religious Content on Youth. - London: Routledge. - 256 p.

Anderson J., Eickelman D. (2016). New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere. - Bloomington: Indiana University Press. - 320 p.

Campbell H.A. (2013). Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds. - New York: Routledge. - 295 p.

Dawson L.L., Cowan D.E. (2004). Religion Online: Finding Faith on the Internet. - London: Routledge. - 240 p.

El-Nawawy M., Khamis S. (2017). Islam Dot Com: Contemporary Islamic Discourses in Cyberspace. - New York: Palgrave Macmillan. - 210 p.

Fischer M. (2020). Youth, Social Media, and Religious Identity Formation // Journal of Digital Religion. - Vol. 8, №2. - P. 45-62.

Hoover S., Echchaibi N. (2023). Media and Religion: A New Era of Digital Faith. - Oxford: Oxford University Press. - 348 p.

Hussain M. (2018). Online Islamic Preaching: Authority, Authenticity, and Influence // Journal of Contemporary Islam. - Vol. 12, №3. - P. 211-229.

International Telecommunication Union. (2022). Global Digital Trends Report. - Geneva: ITU Publications. - 112 p.

Pew Research Center. (2023). Religion and Social Media Use Among Young Adults. - Washington, DC: Pew Research. - 78 p.

Reuters Institute for the Study of Journalism. (2023). Digital News Report 2023. - Oxford: University of Oxford. - 164 p.

Said E. (2021). Digital Sermons and Youth Engagement: A Cross-Platform Analysis // Media, Culture & Society. - Vol. 43, №5. - P. 875-892.

Schofield L. (2020). Islamic Influencers in the Age of TikTok. - London: Sage Publications. - 198 p. [in English]

Smith J. (2022). Religious Misinformation on Social Media: Risks and Challenges for Youth // Journal of Media Ethics. - Vol. 37, №4. - P. 265-278.

Van Dijck J. (2018). The Culture of Connectivity: A Critical History of Social Media. - Oxford: Oxford University Press. - 236 p.

Watts M. (2019). Algorithmic Visibility and the Spread of Religious Content Online // New Media & Society. - Vol. 21, №7. - P. 1566-1584.

Weng L. (2021). Social Media, Youth, and Digital Religious Literacy. - Cambridge: Cambridge University Press. - 304 p.

Zemmour D. (2020). The Emotional Power of Online Preaching: A Study of Youth Receptivity // Journal of Communication and Religion. - Vol. 43, №1. - P. 51-70.

Авторлар туралы мәлімет / Сведения об авторах / Information about authors:

Қабылбаева Нұргүл Құлмырзақызы – PhD докторант, Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан, nur_2493@mail.ru, https://orcid.org/0009-0005-4416-6496

Kabylbayeva Nurgul Kulmyrzakyzy – PhD Student, Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan, nur_2493@mail.ru, https://orcid.org/0009-0005-4416-6496

Кабылбаева Нургуль Кулмырзаевна – PhD докторант, Казахский национальный университет им. Аль-Фараби, Алматы, Казахстан, nur_2493@mail.ru, https://orcid.org/0009-0005-4416-6496

Бегалинова Қалимаш Қапсамарқызы – философия ғылымдарының докторы, профессор, Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан, kalima910@mail.ru, https://orcid.org/0000-0001-5575-5142

Begalinova Kalimash Kapsamarkyzy – Doctor of Philosophy Sciences, Professor, Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan, kalima910@mail.ru, https://orcid.org/0000-0001-5575-5142

Бегалинова Калимаш Капсамаровна – доктор философских наук, профессор, Казахский национальный университет им. Аль-Фараби, Алматы, Казахстан, kalima910@mail.ru, https://orcid.org/0000-0001-5575-5142

Мақала туралы ақпарат / Информация о статье / Information about the article

Редакцияға түсті / Поступила в редакцию / Entered the editorial office: 02.12.2025

Рецензенттер мақұлдаған / Одобрено рецензентами / Approved by reviewers: 08.12.2025.

Жариялауға қабылданды / Принята к публикации / Accepted for publication: 10.12.2025

Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies
ISSN: 3080-1281. eISSN: 3080-6895.

ДІНТАНУ – RELIGIOUS STUDIES – РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Scientific article
IRSTI 21.17.47

https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-153-4-136-152

SHAMANISTIC SURVIVALS IN ANATOLIA: AN ANALYSIS OF CULTURAL CONTINUITY

Medine ARSLAN[a], Yılmaz ARI[a]✉

[a]*Eskişehir Osmangazi University, Eskişehir, Türkiye*

✉ *yilmaz.ari@ogu.edu.tr*

Abstract. This study aims to explore the cultural continuity of Shamanistic beliefs and practices within Turkish society living in Anatolia. The primary objective of the research is to examine how the Turks – who have interacted with various religions and cultures throughout history – have preserved and transmitted elements of their ancient Shamanistic traditions to the present day. A qualitative research method was employed, and a descriptive survey model was adopted as the research design. A literature review served as the main data collection tool. The central research question is defined as follows: *What Shamanistic practices and beliefs continue to exist in Anatolia today, and what role do they play in Turkish culture?*

The study is subject to certain limitations, including restricted source availability and regional variations in practices. Its originality lies in its presentation of concrete examples demonstrating the persistence of Shamanistic elements within contemporary Turkish culture. Key findings reveal that practices such as the use of the evil eye bead, red ribbons, lead pouring rituals, tying cloths on trees, reciting mevlit and hymns, and giving children nature-inspired names indicate the continuing presence of Shamanistic traditions in Anatolia. These results highlight that Shamanism is not merely a historical belief system but remains influential in Turkish cultural memory and daily life.

Keywords: Sociology of religion; Shamanism; Turkish culture; *kam;* cultural continuity; Anatolia; rituals and beliefs

For citation:

Arslan M., Arı Y. Shamanıstıc Survıvals in Anatolıa: an Analysıs of Cultural Contınuıty // Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies. – 2025. – Vol. 153. – No. 4. – P. 136-152. https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-153-4-136-152.

© Medine ARSLAN, Yılmaz ARI, 2025

АНАДОЛЫДАҒЫ ШАМАНИЗМ ҚАЛДЫҚТАРЫ: МӘДЕНИ САБАҚТАСТЫҚТЫ ТАЛДАУ

Медине АРСЛАН[a], Йылмаз АРЫ[a]

[a]*Ескишехир Османгази Университеті, Ескішехир, Түркия*

ШАМАНИСТИЧЕСКИЕ РЕЛИКТЫ В АНАТОЛИИ: АНАЛИЗ КУЛЬТУРНОЙ НЕПРЕРЫВНОСТИ

Медине АРСЛАН[a], Йылмаз АРЫ[a]

[a]*Университет Эскишехир Османгази, Эскишехир, Турция*

Аңдатпа. Бұл зерттеу Анадолы аумағында өмір сүретін түрік қоғамындағы шаманистік нанымдар мен тәжірибелердің мәдени сабақтастығын зерттеуді мақсат етеді. Зерттеудің негізгі мақсаты – тарих бойы түрлі діндер мен мәдениеттермен өзара әрекеттескен түріктер ежелгі шаманистік дәстүрлерінің элементтерін бүгінгі күнге дейін қалай сақтап, жеткізгенін анықтау. Зерттеуде сапалық әдіс қолданылып, сипаттамалық шолу үлгісі зерттеу дизайны ретінде таңдалды. Негізгі дерек жинау құралы – әдебиеттерге шолу болды. Зерттеудің орталық сұрағы мынадай: Бүгінгі Анадолыдағы қандай шаманистік тәжірибелер мен нанымдар сақталған және олардың түрік мәдениетіндегі рөлі қандай?

Зерттеу белгілі бір шектеулерге ие, соның ішінде дереккөздердің шектеулілігі мен аймақтық тәжірибе айырмашылықтары бар. Оның өзектілігі – қазіргі түрік мәдениетінде сақталған шаманистік элементтердің нақты мысалдарын көрсетуінде. Негізгі нәтижелерге көз тию моншағы, қызыл лента қолдану, қорғасын құю рәсімдері, ағаштарға шүберек байлау, мәуліт пен иләхи оқу, балаларға табиғатқа қатысты есімдер беру сияқты тәжірибелердің жалғасуы жатады. Бұл нәтижелер шаманизмнің тек тарихи сенім жүйесі емес, түрік мәдени жадында және күнделікті өмірінде әлі де ықпалды екендігін көрсетеді.

Түйінді сөздер: Дін социологиясы; шаманизм; түрік мәдениеті; қам; мәдени сабақтастық; Анадолы; рәсімдер мен нанымдар

Аннотация. Данное исследование направлено на изучение культурной преемственности шаманистских верований и практик в турецком обществе, проживающем в Анатолии. Основная цель работы – определить, каким образом тюрки, на протяжении истории взаимодействовавшие с различными религиями и культурами, сумели сохранить и передать до наших дней элементы своих древних шаманистских традиций. В исследовании использован качественный метод; в качестве исследовательского дизайна принят описательно-обзорный подход. Основным инструментом сбора данных выступил анализ литературы. Центральный исследовательский вопрос сформулирован следующим образом: Какие шаманистские практики и верования продолжают существовать в современной Анатолии и какую роль они играют в турецкой культуре?

Исследование имеет определённые ограничения, включая ограниченность источников и региональные различия в практиках. Его новизна заключается в представлении конкретных примеров, демонстрирующих устойчивость шаманистских элементов в современной турецкой культуре. Основные выводы показывают, что такие практики, как использование амулета «глаз от сглаза», красных лент, обрядов выливания свинца, завязывание лоскутков на деревьях, чтение мевлита и гимнов, а также дарение детям имён, связанных с природой, свидетельствуют о продолжающемся присутствии шаманистских традиций в Анатолии. Эти результаты подчёркивают, что шаманизм – не просто историческая система верований, но и поныне оказывает влияние на культурную память и повседневную жизнь турок.

Ключевые слова: социология религии, шаманизм, турецкая культура, кам, культурная преемственность, Анатолия, ритуалы и верования

Сілтеме жасау үшін:
Арслан М., Йылмаз А. Анадолыдағы шаманизм қалдықтары: мәдени сабақтастықты талдау // Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies. – 2025. – Vol. 153. – No. 4. – 136-152 бб. https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-153-4-136-152.

Introduction

Throughout history, the Turks -like many other societies- have encountered various religions and belief systems, developing new meanings and interpretations within their own cultural structures as a result of these interactions (Çapcıoğlu & Alpay, 2022). During these processes of cultural exchange, they did not sever ties with their deep-rooted past; instead, they preserved the fundamental elements of ancient Turkish culture and maintained cultural unity and continuity. Among the belief systems that hold a significant place in the historical memory of the Turks is Shamanism. Dating back to prehistoric times, Shamanism is an animistic belief system centered around a shaman who is capable of communicating with the spiritual world. Known also as *Kamlık* among Eastern and Western Siberian as well as Central Asian Turkic communities, this belief system has left profound marks on the shaping of Turkish culture (Rayman, 2016). The continued existence of Turkic groups practicing Shamanistic traditions in modern-day Central Asia and Siberia demonstrates the persistence of this spiritual heritage.

Shamanism has long served as a powerful cultural component guiding the social and religious life of Turkish society. Rather than adopting this belief system in its original form, the Turks reinterpreted and integrated it into their own cultural framework, thereby creating a distinctive religious outlook. This process made possible the intergenerational transmission of Shamanistic elements, allowing them to survive within various customs, rituals, and folk beliefs to this day. Even after the adoption of Islam, the influence of this system did not disappear entirely; instead, many Shamanistic components continued to exist by being recontextualized within Islamic culture (Öğretici, 2019). During the Islamization of the Turks, the unconscious integration of certain traditions and rituals inherited from their pre-Islamic belief system into their new religion led to the perception of many Shamanistic practices as Islamic rituals (Gökdere, 2024). The persistence of certain behaviors – considered superstitious from an Islamic perspective – among Muslim Turks for centuries, and their continued observance in various regions today, demonstrate the enduring strength of the Shamanistic legacy and its place in collective memory (İnan, 1986). Thus, traces of Shamanism can still be observed within Turkish religion and culture today.

The influence of Shamanism on Turkish culture is not merely a historical phenomenon but also an important example in terms of socio-cultural continuity. From the Central Asian steppes to the Anatolian landscape, Turkic communities preserved and transformed their ancient beliefs and rituals despite encountering diverse civilizations along the way. The primary aim of this study is to examine the historical and contemporary impacts of Shamanism – which is regarded variously as a religion or a belief system – on Turkish religion and culture, and to evaluate its origins among Central Asian and Siberian peoples as well as its lasting traces in Anatolia. In this context, the cultural and religious reflections of Shamanism are analyzed through customs, traditions, and social practices, with an emphasis on identifying Shamanistic elements that remain observable in contemporary society.

The scope of the study is limited to a theoretical examination of the concept of Shamanism and an assessment of its impact on Turkish religion and culture from past to present. The focus lies

specifically on the relationship between the Turks and Shamanism; the influence of this belief system on other cultures falls outside the scope of the research. A qualitative research approach was adopted, and theses, articles, books, and scholarly works were reviewed to analyze the role of Shamanism in Turkish culture based on various academic sources.

Conceptual Framework

Religion

Religion is one of the fundamental phenomena that have persisted from the earliest periods of human history to the present day, shaping the socio-cultural structure of societies. Although it emerges in different forms across various communities, the phenomenon of religion appears to fulfill functions such as providing meaning to human life, establishing order, explaining uncertainties, and fostering social cohesion. However, perspectives asserting that religion is an essential requirement for humanity or the most fundamental element sustaining society are not definitive judgments accepted by all thinkers and researchers. Therefore, debates concerning the concept of religion encompass a broad intellectual spectrum (Yavuzer, 2023).

Throughout history, religion has been defined and examined from various perspectives by numerous scholars (Arı, 2021). These definitions generally reflect the influence of the culture, belief system, and scientific approach prevalent in their respective contexts. Consequently, the definitions of religion proposed by thinkers raised within the Islamic cultural milieu differ significantly from those formulated by scholars rooted in the Jewish-Christian tradition.

Definitions shaped by the Islamic cultural environment typically present a revelation-centered framework. Seyyid Sharif Jurjani describes religion as the totality of divine ordinances communicated to humanity through prophets. According to Tahanevi, religion consists of divine commandments that guide rational beings, through their free will, to righteousness in this world and salvation in the hereafter. Elmalılı Hamdi Yazır states that religion is the sum of divine laws that appeal to human reason and free will, commanding truth and goodness. These definitions underscore a structure grounded in revelation while simultaneously emphasizing the moral responsibility of the individual.

In definitions reflecting the Jewish-Christian tradition, however, greater emphasis is placed on human experience, the relationship with the sacred, and the social functions of religion. Rudolf Otto explains religion on the basis of "the experience of the sacred," arguing that it emerges when human beings encounter a reality distinct from the ordinary world and not fully comprehensible through rational means (Mirzaoğlu, 2023). E. B. Tylor considers religion the most basic belief system centered on spirits, supernatural forces, and the idea of a universal order (Coşkun, 2022). Max Müller situates rituals and acts of worship directed toward entities regarded as sacred at the core of religion (Karataş, 2013), while É. Durkheim views religion as a symbolic system that reflects shared social values, unites individuals, and strengthens collective consciousness (Yenen, 2015).

Taking these diverse definitions into account, religion generally encompasses fundamental elements such as belief, a sacred being or power, revelation or inspiration, forms of worship, moral principles, prophetic or founding figures, sacred texts, communal consciousness, and benevolence (Küçük et al., 2020). Although it is not possible to confine the phenomenon of religion to a single definition, the shared features across various perspectives highlight its powerful and influential role in both individual and social life.

Belief: Conceptual Framework and Functions

The concept of belief is a fundamental element that shapes human behavior, thought patterns, and value systems at both individual and societal levels. In its lexical sense, belief refers to the trust and commitment one feels toward a person, an idea, an entity, or a principle (Işıkdoğan, 2022). In this respect, belief is not confined solely to a religious context; it also encompasses ideological, cultural, and personal convictions, making it a broad and multifaceted concept (Eroğlu & Çiğdem, 2010).

Beliefs can emerge through various pathways, including:

– Rational processes (Mehmedoğlu & Aygün, 2006),

– Societal and religious authority (Arı, 2021 & 2024),

– Emotional and intuitive experiences (Karaca & Aytemiz, 2024).

Thus, belief is not merely a phenomenon grounded in logic but a multidimensional structure shaped by personal life experiences, cultural environment, and emotional disposition.

From a societal perspective, beliefs evolve within the influence of the culture in which individuals are situated, and these beliefs may weaken if not reinforced over time. Cultural transmission channels – such as religious and national festivals, ceremonies, rituals, liturgical practices, literary works, and moral publications – play a significant role in the intergenerational transfer of beliefs (Güleç & Yalçın, 2025). These activities strengthen a society's collective memory and function as social mechanisms that reinforce the beliefs of individuals.

Belief is not limited to religion; it also encompasses accepting the validity of an idea system, adopting a set of values, or affirming the existence of a certain truth. In this sense, belief constitutes an essential aspect of human psychology, directly influencing an individual's thinking, behavior, and emotional responses (Eroğlu & Çiğdem, 2010).

Culture: Definition, Components, and Social Functions

Culture is a multilayered structure that encompasses a society's accumulated heritage, shared ways of life, values, and worldview throughout history. In this regard, culture is a fundamental element that shapes the identities of both individuals and societies. Determining people's interactions, modes of thought, and lifestyles, culture represents the totality of social, spiritual, and intellectual components (Oğuz, 2011).

Broadly defined, culture can be examined under two main categories: material culture and non-material (spiritual) culture:

– Material culture includes the tangible elements produced by a society, such as buildings, technological tools, clothing, food, artworks, and all other physical items (Sarıtaş, 2019).

– Spiritual culture consists of intangible elements such as beliefs, values, norms, rituals, philosophical ideas, and symbols – components that represent the inner spirit of a society (Avcıoğlu, 2020).

Ziya Gökalp offers a significant perspective by distinguishing between *culture (hars)* and *civilization.* According to Gökalp (2020), culture refers to the unique emotional, intellectual, and behavioral characteristics of a nation, whereas *hars* represents its folkloric and local features. Civilization, on the other hand, encompasses elements that may become universal and shared among different societies (Arslanoğlu, 2000). In this sense, culture contains both historical and modern components, while *hars* reflects traditions ingrained in the collective memory.

Culture is also a social inheritance transmitted from one generation to the next through learning (Saçıkaralı, 2018). Individuals internalize cultural elements through family, educational institutions, social interactions, and broader community structures. Therefore, culture is sustained not through biological inheritance but through social transmission.

Ibn Khaldun's concept of 'umran, formulated in the 14th century, similarly points to the societal dimension of culture (Gedik, 2024). According to Ibn Khaldun, umran denotes the process of social formation, the development of civilization, and cultural evolution. He emphasizes that culture plays a decisive role in the advancement of societies and their capacity to establish civilizations (Günay, 2021).

In summary, culture is a comprehensive concept composed of numerous elements, including language, art, music, architecture, culinary traditions, clothing styles, customs, beliefs, values, and behavioral patterns. Wherever there is a society, the presence of culture is indispensable. Culture provides social cohesion, strengthens the sense of identity, and helps individuals interpret the world around them.

Shamans and Kam: Spiritual Mediator Figures in Turkish Culture

Shamans are multifaceted figures in traditional societies with both spiritual and social functions (Kalaycı, 2021). Their primary roles include performing rituals for healing illnesses, communicating with spirits, entering trance states to gain information from the unseen realm, maintaining social order, and providing spiritual guidance to individuals. Shamans are believed to be effective in addressing spiritual and physical ailments through songs, dances, prayers, incense, and herbal remedies. In this respect, they serve both as healers and advisors. Additionally, shamans are responsible for divination, resolving social problems, interpreting natural events, and preserving communal morale and identity during crises (Bayat, 2006). Consequently, shamans are regarded as respected and sacred figures in many societies.

The term shaman originates from Tungusic languages, particularly among Tungusic-speaking communities in Siberia. The term entered Western scientific literature through Russian researchers and gradually gained widespread usage (Rayman, 2016). It is also influenced by Buddhist terminology during the south-to-north spread of shamanism. Therefore, claims that shaman or shamanism have Turkish linguistic origins are inconsistent with scholarly evidence. Regarding the etymology of the word shaman, two interpretations exist. The first suggests a Manchu origin, meaning a person constantly moving and dancing ecstatically. The second proposes a Sanskrit origin (Çamurcuoğlu Tosun, 2024). The introduction of this term into the Turkic culture of Central Asia is attributed to Tungusic shamans (Şen, 2019).

In Turkish communities, the equivalent term is kam. A kam mediates between humans and spirits, serves as a sacred leader, prophet, and healer. The word kam corresponds to seer, diviner, or physician in Turkish. Kaşgarlı Mahmud defines kam as prophet in *Divanü Lugat'it-Türk,* while Yusuf Has Hacip equates kams with otacılar, i.e., healers, highlighting their communal benefit (Mandaloğlu, 2011).

Kams manage religious ceremonies, perform divinations, ward off evil spirits, heal diseases, and maintain societal balance. During rituals, they engage with the spiritual realm through drum playing, singing, dancing, and entering trance states (Aslan, 2009). These practices address both spiritual needs and the reinforcement of cultural cohesion.

The kam tradition still continues among some Turkish communities in Central Asia and Siberia, reflecting its deep-rooted presence in Turkish cultural memory.

GENERAL INFORMATION ABOUT SHAMANISM

History of Shamanism

According to Nadya Yuguşeva, an Altai kam, shamanism has mythological origins and is contemporaneous with the sky, the moon, the sun, and the stars, implying that it dates back

to the creation of the world itself (Yuguşeva, 2001). This view reflects the cultural memory, indicating that shamanism emerged in the earliest periods of human history.

Abdulkadir İnan notes that the earliest references to shamanism are found in Chinese and Byzantine sources. In his work *History of Shamanism in Past and Present,* he cites evidence extending to pre-Christian eras, emphasizing shamanism as a very ancient belief system (İnan, 1986). Ünver Günay and Harun Güngör argue that shamanism became an organized system among Turks in the 10th–11th centuries, with the Mongol era marking its most dynamic and vibrant period (Güngör, 2023; Günay, 2021).

Although a precise origin date for shamanism is impossible to determine, scholars assert that it has existed since very ancient times, particularly developing within the nomadic cultures of Central Asia. Its persistence in Siberia, Central Asia, Native American cultures, certain regions of Africa, and Arctic populations demonstrates its enduring presence in human history (Yıldırım, 2004).

The Issue of Shamanism

Shamanism is a belief and practice system centered on the shaman, shaped by rituals and spiritual experiences. The term shaman originates from Tungusic languages and generally corresponds to prophet, magician, or sorcerer. Western ethnologists and anthropologists have described shamans as priests, magicians, healers, or spirit hunters. The term entered European languages through Russian in the latter half of the 17th century and became part of scientific terminology (Güngör, 2023).

Among Turkish communities, the equivalent term is kam (gam) (Özparlar, 2017). Other steppe and Siberian societies have different equivalents: *oyun* in Yakut, *böge/bö* in Mongolian, and *baksı/bahşı* in Kyrgyz and Kazakh (Çam & Bayat, 2025). Female shamans are called *utagan, udagan, ubakan, utugan* (Güzel, 2024).

Several theories exist regarding the etymology of shaman. Some researchers link it to Buddhist traditions, associating it with Sanskrit *śramaṇa* (wandering monk). Its Pali form *samana* passed into Chinese as *sha-men* and eventually into Manchu–Tungusic languages as *shaman/haman.* There is also a view that the *Arabic şe(ü)meniyye* derives from shaman (Güngör, 2023). These debates indicate the term's multi-layered and unresolved origins.

Shamanism is based on a nature-centered worldview (Ender & Demirel, 2025). Central to the belief is that kams can communicate with spirits, gods, and the unseen world. Shamans enter trance states to connect with spiritual beings, mediate between spirits and humans, and maintain social order (Tosun, 2024). Rituals are conducted to harmonize humans with benevolent spirits, while malevolent spirits are avoided, as they are considered threats to life.

A strong connection is believed to exist between living people and the spirits of deceased ancestors. Shamans are thought to be chosen by these spirits, and the role is often considered a spiritual obligation. Shamanism is often hereditary, with certain families producing more apt candidates for the role (İnan, 1986).

Today, shamanism persists in various forms across many societies, demonstrating the sustainability of its philosophy, which emphasizes harmony with nature and the universe. Shamanism is not merely a belief system but a holistic lifestyle encompassing social memory, rituals, healing practices, and cultural continuity.

Qualities of Shamans and the Path to Becoming a Kam

Shamanism is a profession requiring special abilities and a direct connection with the spiritual world. Becoming a kam is not self-taught but involves specific paths, primarily through family lineage or innate spiritual talents.

Lineage-based path: In some societies, shamanism is passed down within families. Certain family members are considered candidates, believed to be disturbed by the spirit of an ancestral shaman. This involves a preparation illness or initiation process, conceived as a death-and-rebirth experience symbolizing spiritual purification and readiness for the shamanic role (Bayat, 2006; İnan, 1986).

Natural talent path: Individuals with a natural inclination toward shamanism may display signs such as daydreaming, visions, seclusion, or even pathological symptoms (Bozdemir, 2019). Fainting, seizure-like episodes, or self-harm are interpreted as manifestations of this talent (Bayat, 2006). Candidates are trained under an experienced shaman, learning spirit names, prayers, and ritual procedures. The kam bakşı toy ceremony officially authorizes the young shaman to perform rituals publicly (Yüksek, 2024).

The training and spiritual preparation of shamanic candidates involve both societal knowledge transfer and spiritual maturation. The candidate undertakes spirit journeys, descends symbolically into the underworld, undergoes ritual purification, and is reintegrated. Guided by a master shaman, the initiate ascends sacred heights and attains spiritual empowerment (Güngör, 2023).

Although family concerns or societal pressures sometimes resist shamanic training, those who complete their education under a master and begin serving the community (Bayat, 2006). The role encompasses healing, conducting rituals, divination, and spiritual guidance.

In summary, shamanism combines innate spiritual abilities with knowledge and skills acquired through ritual training, enabling kams to perform vital roles at both individual and societal levels.

Shamanic Ritual Attire, Headgear, and Drum

Abdulkadir İnan notes that all religious specialists historically wore special garments for ceremonies, a tradition also followed by shamans. Among the Altai, the garment is called *manyak,* among the Yakuts *kumu, ereni,* or *oyun tangasayani* (Güngör, 2023). Materials are provided by the shaman's family and community, with garments often sewn by women.

Shamanic robes are typically jackets made from deer hide or white sheep skin. Although individual designs vary, common features include open fronts without buttons, leather belts, and symbolic motifs such as birds or carts. Iron or copper ornaments, mirrors, badges, and round cutouts help the shaman perceive spirits and navigate the underworld. Chains on the shoulders symbolize power and determination, while iron pieces ward off evil spirits (Rayman, 2016).

Garments are created according to the instructions of protective spirits; incomplete attire limits ritual efficacy. The drum *(dümbelek)* is the most important ritual instrument, with ownership granted only by spiritual approval (Albayrak & Çetin, 2025). Shamans verify the acceptance of their garments through rituals like *yelbü çıkar or manyak arüla* (İnan, 1986).

Shamanic headgear *(börk)* distinguishes shamans from other community members and serves as a social and cultural symbol, while also conferring magical protection. Among Kopdin shamans, the headgear is cylindrical and covered with yellow fabric; Tuva shamans' headgear is blue with copper eye and nose decorations. Feathers and red fabric *(Kuş Pörük)* add symbolic meaning to the costume and rituals (Rayman, 2016).

Duties of Shamans

Shamans play critical and multifaceted roles within their communities. By mediating between humans and spiritual realms, they maintain the influence of benevolent spirits and prevent harm from malevolent ones. They provide guidance in difficult situations, allowing spirits to enter or leave their bodies during rituals for communal benefit.

Shamanic duties include:
– Sending wandering spirits to the afterlife,
– Healing serious illnesses believed to originate from evil spirits,
– Ensuring success in hunting,
– Maintaining balance between good and evil spirits.

When illness is believed to be caused by evil spirits, the shaman identifies and returns the spirit to its owner, expending great energy. Offerings are made to spirits during rituals. Despite economic hardship, shamans hold influential positions and do not charge fees, sustaining themselves through personal work and serving as regulators within the community (İzgi, 2012).

The manifestation of Shamanism in Turkish culture and religious Practices

Many elements of shamanic beliefs and practices continue to exist today. Individuals often maintain certain traditions of shamanic origin in their daily lives, frequently without conscious awareness. Notable examples include the use of the evil eye bead (nazar boncuğu) and the belief in the evil eye, the ritual of pouring molten lead, sprinkling water behind travelers, tying red ribbons around the waist of postpartum women, newborns, and brides, performing prayers and recitations accompanied by drums and kopuz during religious ceremonies or mevlits, conducting commemorations and prayers on the 41st day after birth or death, and supporting the head with the hand while drinking water (Karabağlı, 2021).

The Evil Eye Bead (Nazar Boncuğu) and the Evil Eye Concept

The evil eye bead occupies an important role as a protective symbol in Turkish culture and is widely used. This practice, rooted in shamanic beliefs, has maintained historical continuity and continues to be adopted by society today. The concept of the evil eye is based on the belief that some individuals possess an extraordinary and powerful gaze capable of disturbing, harming, or bringing misfortune to the observer. Emotions such as jealousy, envy, or excessive affection are thought to transmit energy to living or non-living beings through the eyes.

Accordingly, the evil eye bead functions as a tool to neutralize these negative effects. Typically blue and shaped like an eye, it is believed to absorb harmful energy and render it ineffective. Consequently, it is widely used in homes, vehicles, infant belongings, jewelry, and everyday objects. In Turkish society, the evil eye bead serves as both a traditional cultural element and a protective talisman, symbolically shielding against negative energies (Soygüder Baturlar & Yaylagül, 2019).

Supporting the Head with the Hand While Drinking Water

The practice of supporting the head with the hand while drinking water has a deep-rooted history in Turkish culture and continues in some communities today. This practice originates from shamanic beliefs, where it was thought that water consumption could affect mental balance and clarity. Shamans believed that the mind could be distracted while drinking water, and therefore, they supported their heads with their hands.

Over time, this behavior evolved into a protective ritual aimed at maintaining mental focus, preventing distraction, and imbuing the consumed water with health, abundance, and positive energy. The belief that holding the head prevents energy from dispersing during drinking reinforced the cultural continuity of this practice. Consequently, the tradition of supporting the head while drinking water has survived into modern times, practiced consciously or unconsciously as a cultural behavior (Karabağlı, 2021).

Pouring Molten Lead (Kurşun Dökmek)

The ritual of pouring molten lead is a widely practiced tradition in Turkish culture with origins in shamanic beliefs. In shamanic tradition, this ritual, known as *kut dökme* or *kut koyma* (Aslan & Yücel, 2025), is performed when it is believed that the kut, representing an individual's

fortune, happiness, and life energy, has been stolen or weakened by evil spirits. The primary aim is to restore or strengthen the *kut.*

Today, the lead pouring ritual is primarily employed to protect against the evil eye or cleanse the negative effects attributed to it. During the practice, lead is melted and poured into a container of water. The rapidly solidifying shapes formed by the lead are interpreted by the practitioner, providing insights into the individual's future, health, relationships, or life challenges. In this sense, lead pouring also serves as a form of divination. As a shamanic belief, it has maintained cultural continuity, serving purposes such as cleansing negative energies, increasing fortune, and obtaining information about the future (Alagül, 2014).

The Practice of Striking Wood (Tahtaya Vurma)

The custom of striking wood is considered to reflect traces of shamanic beliefs and remains prevalent in Turkish culture. Early Turks, due to their nomadic lifestyle and close connection with nature, were believed to strike wood three times when entering a new area or expressing an unfavorable situation, so that evil spirits could not hear them. The primary objective was to repel malevolent spirits, neutralize negative energies, and protect the individual from invisible dangers.

Additionally, this practice served as a warning to nature spirits, inviting their protective powers. In this sense, striking wood represents the shamanic understanding of maintaining balance between the natural and spiritual worlds. However, the link to shamanism is largely based on folklore and popular belief rather than concrete evidence. Today, the practice persists in Turkish society and is similarly observed in various European cultures, demonstrating the transmission of belief-based rituals across generations (Ayten & Köse, 2009).

Significance Attributed to the Number 40

In Turkish culture, the number forty (kırk) symbolizes a continuity from shamanic beliefs to Islamic traditions (Yeniasır, Gökbulut & Öger, 2020). According to shamanic belief, the soul departs the body in forty days, during which ceremonies are performed to ensure its peaceful transition. In Islamic practices, on the fortieth day after death, Qur'anic recitation, prayers, and mevlits are conducted to provide spiritual support to the deceased and social solidarity to the family.

The number forty also holds significance in Turkish epics and folk narratives, appearing frequently in *Dede Korkut* tales, *Manas Epic,* and *Semavidin.* Likewise, Prophet Muhammad received prophethood at the age of forty; Moses received divine guidance on Mount Sinai over forty days and nights; and in Christianity, forty days of Lent are observed before Easter. In Anatolia, practices such as 40-day baby ceremonies and the forty columns and forty windows in Hagia Sophia highlight the spiritual and cultural significance of the number (Tosun, 2024).

The symbolism of forty extends beyond death rituals to oral culture, where it often represents abundance, quantity, strength, or long duration. Phrases such as forty days and forty nights, forty thieves, or forty lines and forty mules illustrate its function as a symbolic amplification of quantity or effect (Bozkurt & Bozkurt, 2012). Overall, the number forty has acquired deep symbolic value in Turkish cultural consciousness, reflecting a continuity of shamanic and spiritual traditions (Can, 2015).

Mevlits and Hymns

In the shamanic belief system, music is a fundamental element of ritual practice. Shamans extensively used instruments such as drums and kopuz during ceremonies (Gömeç, 1998). Music facilitated entering a trance state and served as a means of communication with the spiritual realm. Therefore, in shamanism, music and ritual were inseparable.

Islamic attitudes toward music vary. While some scholars view melodic Qur'anic recitation positively, others adopt a more cautious approach. In Turkish culture, influenced by shamanic tradition, music continued to play a significant role in shaping religious narratives. This gave rise to the mevlit and hymn tradition in Anatolia, performed in specific modes and rhythms, narrating the lives of Prophet Muhammad and Imam Ali (Metin, 2022).

However, within Islamic thought, opinions differ regarding musical mevlits. Some groups regard them as religiously inappropriate, while others encourage recitation, prayer, and Qur'anic reading (Metin, 2020). Overall, the prominence of music in Turkish religious practice reflects the historical interplay between shamanic cultural remnants and Islamic religious interpretations (Can, 2015).

Dog Howling

In shamanic belief, dogs were regarded as animals capable of communicating with spiritual entities. The howling of a dog, particularly from a distance or continuously, was interpreted as a sign of an approaching spirit, often considered the spirit of death (Kalafat & Güven, 2011).

In contemporary Anatolia, dog howling is still associated with misfortune. Folk belief holds that dogs can sense impending danger, death, or other adverse events, and announce it through howling. These beliefs reflect the spirit-centered cosmology of shamanism and persist intertwined with local folk practices (Akdoğanoğlu & Yayan, 2021; Can, 2015).

Red Ribbon

Certain traditional rituals originate from pre-Islamic belief systems, particularly shamanism. In this context, the use of **red ribbons** in Turkish culture serves as a symbol of luck and protection against evil spirits. Shamanic belief emphasizes interaction with nature and spirits, linking individual protection, fortune, and destiny. Practices such as tying red ribbons are interpreted as cultural reflections of these ancient beliefs (Tosun, 2024).

Today, these rituals continue in some communities. Individuals may use the red ribbon as a genuine protective tool or merely as a traditional practice, demonstrating the ongoing presence of shamanic-origin cultural symbols in modern Turkish society (Aslan & Yücel, 2025).

Tying Cloths and Rags (Bez ve Çaput Bağlamak)

In the shamanic belief system, trees were considered important elements of nature and the spiritual world. Showing respect to trees and interacting with them became a cultural tradition. In shamanic practices, small pieces of cloth or rags were tied to tree branches to transmit wishes to the spirit world (Kiliç, 2011). This act was seen as a means for wishes to reach the spiritual realm and be fulfilled.

For example, women without children would pray under a tree and tie pieces of cloth to express their desire for a child. This ritual reflects shamanism's respect for nature and spirits and its symbolic communication. Even today, some Muslim Turkish communities continue similar practices, tying rags to trees they consider sacred. The ways people show respect and communicate wishes to trees vary depending on personal belief, cultural heritage, and social traditions (Alagül, 2014).

Motifs Used in Carpets and Kilims

In ancient Turkish societies, shamans were considered individuals who had close relationships with nature and animals, communicated with spirits, and guided their communities spiritually. Shamans decorated clothing, ornaments, and daily items with symbols of animals in nature. These symbols were chosen to represent the shaman's spiritual power, abilities, and protective capacity for the community (Balcı, 2012).

For instance, the snake symbolized power, transformation, and healing, while the scorpion represented protection and defense. Similarly, motifs of wild animals were believed to keep these creatures away from communal living spaces. These practices reflect shamanic beliefs in living harmoniously with nature, ensuring community safety, and maintaining natural balance (Özkartal, 2012).

Thus, the use of animal symbols in ancient Turkish carpets and kilims was not only aesthetic but also served as a tangible representation of the community's relationship with nature and the spiritual world, the shaman's protective role, and social values (Çağlar, 2019).

Tombstones

In some Anatolian communities today, practices such as communicating with spirits after death, consecrating, and decorating graves can still be observed (Tanrısever, 2025). These rituals may stem more from local cultural and pre-Islamic traditions than from Islamic beliefs. Pre-Islamic beliefs, such as shamanism, were blended with local traditions after the adoption of Islam and continued in various forms.

Although Islam strictly prohibits idolatry, some local practices have persisted within cultural continuity even if they do not align directly with Islamic teachings. Funerary rituals and grave traditions are shaped by the belief systems, cultural values, and local customs of societies (Can, 2015). Consequently, there is diversity in grave ceremonies and ritual practices across different regions and communities.

Making Wishes (Dilek Dilemek)

In some regions of Anatolia, the practice of lighting candles to make wishes continues today. This ritual, not part of Islamic practice, is believed to survive due to the continuity of local culture and pre-Islamic belief systems. In Islam, worship and prayer are directed solely to Allah and follow specific rules, meaning that lighting candles is not religiously sanctioned (Can, 2015).

The origin of lighting candles and fire is largely attributed to shamanism, where fire was considered sacred, mediating communication with nature spirits and aiding in wish fulfillment. Fire rituals thus served both protective and wish-transmitting functions. The tradition of lighting candles at tombs is seen as a continuation of this ancient belief. Similar practices existed in ancient Greek and Roman societies, later adopted by Christianity (Karaçoban, 2021).

Historically, this practice was applied not only to saints' tombs but also to ordinary graves as a symbolic offering. Among Muslim Turks, candle-lighting traditions may have been influenced by earlier Christian communities. In Kyrgyz and Kazakh cultures, practices include preparing forty candles for the deceased and lighting one daily, sometimes considered more important than Qur'anic recitation. Despite eventual prohibition due to conflicts with the Islamic principle of monotheism, candle-lighting persists in some areas of Anatolia (Ölmez & Gökmen, 2005).

Small Water Containers Placed at the Foot of Graves

In shamanic culture, it was believed that spirits needed water when thirsty. Spirits were thought to require water as a source of energy and strength in the afterlife. Therefore, small water containers or vessels are placed at graves or monuments. Birds and insects drinking from these containers are considered a ritual that benefits the spirit of the deceased (Kalafat, 2004).

In shamanic rituals, helper spirits often appear in bird form (Küçük, 2020). These bird spirits guided shamans in spiritual journeys and facilitated communication with the spiritual realm. The role of birds in shamanic experiences reflects the close relationship between shamanism and nature, using natural elements' energy in spiritual practices.

Such beliefs and practices are observed in different societies and illustrate the continuity of grave rituals and the connection between nature and spirit (Can, 2015).

Stepping Out the Door with the Right Foot First

Stepping out with the right foot first is a belief originating from shamanic culture. It is thought that starting with the right foot brings good fortune, while starting with the left foot brings misfortune. In shamanism, the right side symbolizes positive energy and power, whereas the left represents negative energy and weakness. Hence, stepping with the right foot signifies a strong and positive beginning, while the left foot implies a weak and adverse start (Ünal, 2022).

These rituals reflect shamanism's symbolic relationship with nature and spirits. Their continuation in some communities today demonstrates the persistence of cultural continuity. The practice may vary depending on individual preference, cultural habits, and societal context (Karabağlı, 2021).

Names Inspired by Nature

Central Asian communities, particularly ancient Turks, believed in the hidden and sacred powers of nature. Nature was crucial for these societies and influenced daily life through interactions with natural forces. Mountains, seas, rivers, storms, fire, thunder, the sun, moon, and stars were revered and sometimes feared. Shamans observed natural phenomena to understand their powers, promoting a life in harmony with nature.

Ancient Turks considered nature the dwelling of divine beings. Respect for natural phenomena and caution against their unpredictability influenced the naming of children. Many names were derived from natural elements, plants, animals, or natural events, symbolically reinforcing the relationship between humans and nature (Dündar, 2022).

These practices left a lasting impact on Central Asian culture and continue to appear in certain traditions and naming practices today (Karabağlı, 2021).

Conclusion

This study holistically examines the historical and contemporary impact of shamanism on Turkish culture, highlighting surviving shamanic remnants in Anatolia. The research demonstrates that shamanism is not merely a historical belief system but a fundamental component of cultural continuity, social memory, and ritual practice.

Findings reveal that shamanic elements in Turkish culture have persisted from pre-Islamic times to the present through a process of interaction and transformation. Practices such as the evil eye bead, red ribbons, lead pouring, and supporting the head while drinking water continue to influence social identity and spiritual life. This underscores the Turkish culture's ability to interpret and integrate diverse beliefs and rituals.

The study's original contribution emphasizes that shamanism in Turkish society is not only a folkloric element but a living system ensuring cultural and religious continuity. Unlike previous studies, this research links historical shamanic remnants with contemporary cultural practices through both theoretical and practical examples, establishing a direct connection between historical heritage and modern lifestyles.

The study demonstrates that shamanism plays a central role in the study of cultural continuity and is a key to understanding social rituals, symbols, and values. Future research could compare shamanic remnants across regions and examine local adaptation processes in

more depth. Additionally, the interaction of this heritage with modern social practices provides significant insights into the future shaping of cultural identity and traditions.

In conclusion, shamanism remains a living cultural heritage, encompassing the spiritual, social, and symbolic dimensions of Turkish culture from past to present. Recognizing and understanding this heritage is critical for both historical awareness and the strengthening of cultural identity.

Authors' contributions

Medine Arslan – formulation of the research findings and identification of the general directions of the research activity and conclusions.

Yılmaz Ari – systematization of the article's content, primary idea, research conclusions, and thesis.

Conflict of interests

The authors declare no relevant conflict of interests

References

Akdoğanoğlu, E., & Yayan, G. (2021). Sanat ve iletişim bağlamında Aydın Ayan'ın sanat görüşü ve eserlerinin çözümlemeleri. Kesit Akademi Dergisi, 7(28), 465-490.

Alagül, N. (2014). Türk kültüründe Şamanist iletiler. Marmara İletişim Dergisi, 12(12), 5–10. https://dergipark.org.tr/tr/pub/maruid/issue/445/3491

Albayrak, Y., & Çetin, O. (2025). Şamanizm ve şaman törensel objeleri. Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi, (66), 74–96.

Arslanoğlu, İ. (2000). Kültür ve medeniyet kavramları. Türk Kültürü ve Hacı Bektaşı Veli Araştırma Dergisi, 15, 243–255. http://isamveri.org/pdfdrg/D01093/2000_15/2000_15_ARSLANOGLUI.pdf

Arslan Ural Karabağlı. (2021, Mayıs 5). Hepimiz biraz Şamanız dedirten 17 adet ve gelenek. Onedio. https://onedio.com/haber/hepimiz-biraz-samaniz-dedirten-17-adet-ve-gelenek-440443

Arı, Y. (2021). Din ve otorite kavramları bağlamında Sünnilikte dini otorite. İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler, 163-188.

Arı, Y. (2024). Social Change and Religion. (trans. Faris Hocaoğlu). Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD), 2(1)76-95. https://doi.org/10.5281/zenodo.11491788

Aslan, E. (2009). Şamanizm ve şamandan âşığa intikal eden trans olgusu. Motif Akademi Halkbilimi Dergisi, 2(3-4), 17-37.

Avcıoğlu, G. Ş. (2020). Türk sosyolojisinde kültür ve medeniyet anlayışları. Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 48, 313–326. https://dergipark.org.tr/tr/pub/sutad/issue/59537/856667

Ayten, A., & Köse, A. (2009). Batıl inanç ve davranışlar üzerine psikodiyolojik bir analiz. Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 9(2), 45–70. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/52344

Aslan, C., & Yücel, A. A. (2025). Şamanizm'den günümüze kalanlar. Current Perspectives in Social Sciences, 29(1), 29–36.

Balcı, N. (2012). Türk halı sanatında mitolojik kaynaklı bazı motifler. Arış Dergisi, (8), 38-51.

Bayat, F. (2006). Ana hatlarıyla Türk şamanlığı (Vol. 307). Ötüken Neşriyat AŞ.

Bozdemir, O. (2019). Orta Asya şaman ritüelleri sembol ve objelerinin seramik formlarda yorumu.

Bozkurt, K., & Bozkurt, H. (2012). Sayıların gizemli dünyası: Kültür ve edebiyatta sayı sembolizmi. Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi, 1(1), 717–728.

Coşkun, A. (2022). Din antropolojisi. Önsöz Yayıncılık.

Çam, E., & Bayat, F. (2025). Orta Asya Şamanlarına özgü tedavi sistemi: Hastalığı göçürme. Firat University Journal of Social Sciences, 35(1), 25-34.

Çamurcuoğlu Tosun, Melisa. (2024). Eski Türklerde Şamanizm ve günümüze yansımaları. Ahbar, 1(Mayıs), 19-29.

Çapcıoğlu, İ., & Alpay, A. H. (2022). Geçmişten geleceğe din ve Türklerin din anlayışı. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, (101), 457-478.

Dündar, A. İ. (2022). İslam öncesi dönemde Türklerde ve Araplarda kişilere ad koymada etkili olan benzer faktörler. Din ve Bilim-Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, 5(2), 244-259.

Elmas Can. (2015). Anadolu'da seramik sanatında Şamanizmin etkisi (Yüksek lisans tezi). Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. https://www.academia.edu/95182068/Anadolu_seramik_sanat%C4%B1nda_%C5%9Famanizmin_etkisi?f_ri=713747

Ender, K. N., & Demirel, Ş. (2025). Orta Asya Şamanizm'inde evrenin tezahürü. Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, (67), 231-243.

Eroğlu, T., & Kılıç, H. (2010). Türk inançları ve inanışlar. Journal of Social Policy Conferences, 49, 750–770. https://dergipark.org.tr/tr/pub/iusskd/issue/897/10045

Gedik, A. (2024). İbn Haldûn'un umran teorisi ve tarih bilinci. Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, (18), 263-280.

Gökalp, Z. (2020). Hars ve medeniyet. Bilgeoğuz Yayınları.

Gökdere, İ. Z. (2024). Geleneksel türk dininin tasavvuftaki izleri. DTA Yayıncılık Bilişim Limited Şirketi.

Gömeç, S. (1998). Şamanizm ve eski Türk dini. Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 4(4), 38-52.

Güleç, S., & Yalçın, A. (2025). Kültürel mirasın aktarılmasında yerel kültürel unsurların rolü. İzmir Sosyal Bilimler Dergisi, 7(1), 44-58.

Günay, Ü. (2021). Din sosyolojisi. İnsan Yayınları.

Güner, Y. O., & Oyman, N. R. (2017). Şaman giysi unsurları üzerinde kullanılan semboller. Turkish Studies, 12(13), 357–372.

Güngör, H. (2002). Eski Türklerde din ve düşünce. Türkler Ansiklopedisi, 3, 261–282.

Güngör, H. (2023). Şamanizm. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Erişim 30 Mayıs 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/samanizm

Güzel, E. (2024). Orta Dünyanın kadın şamanları. Arkeoloji ve Sanat, 177, 19–28.

İnan, A. (1986). Tarihte ve bugün Şamanizm (3. basım). Türk Tarih Kurumu Yayınları.

İzgi, C. M. (2012). Şamanizm ve şamanlara genel bakış. Lokman Hekim Tıp Tarihi ve Folklorik Tıp Dergisi, 2(1), 31–38. https://dergipark.org.tr/tr/pub/mutftd/issue/43159/523455

Kalafat, Y., & Güven, İ. M. N. (2011). Altay Türk halk inançlarından Anadolu'ya dair bazı tespitler. Arış Dergisi, (6), 60–75.

Kalafat, Y. (2004). Anadolu'da ulu kadın kişiler ve halk inançları. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, (32), 37-54.

Kalaycı, E. (2021). Eski Türklerde toplumsal ve siyasal açıdan Şaman'ın rolü. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 23(3), 1038-1053.

Karaca, F., & Aytemiz, F. (2024). Dinî tecrübe üzerine. Current Perspectives in Social Sciences, 28(2), 281-292.

Karaçoban, E. (2021). Anadolu'da Dinî İnanç ve Yaşayışta Görülen Bazı Eski Tesirler Üzerine Değerlendirme. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (50), 429-467.

Karataş, İ. E. (2013). Max Müller'e göre dinin ortaya çıkış sürecinde sınırsız (kutsal) fikri. Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 3(2), 54-86.

Kiliç, E. (2011). Hayat ağacı sembolizmi ve tekstil baskıcılığındaki uygulamaları üzerine bir araştırma (Master's thesis, Dokuz Eylül University (Türkiye).

Küçük, A., vd. (2020). Dinler tarihi. Berikan Yayınevi.

Küçük, M. A. (2020). Orta Asya'dan Anadolu'ya Türk geleneğinde don değiştirme. Bilig, (94), 97-122.

Mandaloğlu, M. (2011). Türk kültür çevresinde Şamanizm ve şamanlık meselesi. Türkiye Sosyal Araştırma Dergisi, 15(3), 111–122.

Mehmedoğlu, A.U. & Aygün, A. (2006). James W. Fowler ve inanç gelişim teorisi. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD), 6(1), 118-140.

Metin, İ. (2020). Türklerde Hz. Peygamber Sevgisine Bir Örnek Olarak Süleyman Çelebi'nin Vesîletü'n-Necât Adlı Eseri. Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi, 7(3), 1644-1672.

Metin, İ., (2022). Peygamber sevgisinin bir yansıması olarak Türk toplumunda mevlit geleneği. Süleyman Çelebi Anısına Türk Kültüründe Mevlit Geleneği Uluslararası Sempozyumu, Sivas, Türkiye.

Mirzaoğlu, M. A. (2023). Din sosyolojisi perspektifinden Emile Durkheim: Dinin kaynağı ve toplumsal anlamı. Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD), 1(1), 68-92.

Saçıkaralı, T. (2018). Sosyal medyanın kültür ve iletişimdeki etkisi: Gençler üzerine bir inceleme.

Şen, Serkan. (2019). Şaman sözcüğü eski Türkçede niçin görülmez, çağdaş Türkçede nasıl ortaya çıkmıştır?. Türklük Bilimi Araştırmaları, (46), 163-75.

Tanrısever, C. (2025). Türk kültüründe eski Türk inanışlarının etkisi. MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi, 14(2), 693-706.

Oğuz, E. S. (2011). Toplum bilimlerinde kültür kavramı. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 28(2).

Öğretici, B. (2019). Türkiye'deki İslami kültürde şaman (izm) izleri. Türk Dünyası Araştırmaları, 121(238), 21-28.

Ölmez, F. N., & Gökmen, Ş. (2005). Isparta İl Merkezi'nde bulunan türbeler. Bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi, 35, 83–104.

Özkartal, M. (2012). Türk Destanlarında geçen halı anlatımları, halılardaki hayvan motifleri ve renklerinin dili. Arış Dergisi, (8), 92-101.

Özparlar, E. G. (2017). Eski Türk Kam kostümlerinde mistik imgeler.

Rayman, H. (2016). Eski Türklerde üç din Şamanizm, Budizm, Maniheizm. Karınca Kitap.

Sarıtaş, S. (2019). Halkbiliminde maddi kültüre teorik ve metodolojik yaklaşımlar. Millî Folklor, 16(122), 29-40.

Soygüder Baturlar, Ş., & Yaylagül, L. (2019). Kültürel süreklilik bağlamında Türk halk kültüründe mavi/turkuaz mavisi ve nazar boncuğu. Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi, 31, 665–688. https://dergipark.org.tr/tr/pub/akil/issue/47030/534579

Tosun, M. Ç. (2024). Eski Türklerde Şamanizm ve günümüze yansımaları. Ahbar, (1), 19-29.

Işıkdoğan, D. (2022). Din ve eğitim bağlamında bir değer olarak insanda güven duygusu. Dicle İlahiyat Dergisi, 24(1), 14-32.

Uçan, H. (2007). Dilbilimsel kuramlar ve ideoloji. Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, 7(2), 199-226.

Ünal, S. (2022). Türk kültüründe yönler ve sağ-sol algısı (Master's thesis, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Türkiye).

Yavuzer, H. (2023). Toplumsal huzurun sağlanmasında din ve din görevlileri. DergiPark Akademik, (43), 535–563. https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/2975905

Yazar Çağlar, & Hadibeh. (2019, Eylül 25). İslam zannettiğimiz 12 Şamanist davranış. https://hadibeh.com/islam-zannettiginiz-12-samanist-davranis/

Yenen, İ. (2015). Emile Durkheim sosyolojisinde din fenomeni. Toplum Bilimleri Dergisi, 9(17), 441-461.

Yeniasır, M., Gökbulut, B., & Öger, A. (2020). Kazak, Türkmen ve Kıbrıs Türklerinin halk inançları ile gelenekleri üzerine karşılaştırmalı bir inceleme. Folklor/Edebiyat, 26(102), 297-316.

Yıldırım, N. (2004). Anadolu masallarında Şamanizm izleri (Yüksek lisans tezi). Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. https://openaccess.firat.edu.tr/xmlui/handle/11508/15998

Yuguşeva, N. (2001). Altaylarda Türkler ve inançları. Türk Dünyası ve Edebiyat Dergisi, 11, 140–151. https://dergipark.org.tr/tr/pub/tdded/issue/12711/154714

Yüksek, R. N. (2024). Şamanizm: Ruhun keşif yolculuğu. Uluslararası Sosyal Bilimlerde Yeni Ufuklar Dergisi, (2024), 99–105.

Авторлар туралы мәлімет / Сведения об авторах / Information about authors:

Медине Арслан – Факультет түлегі, Эскишехир Османгази университеті теология факультеті, Эскишехир, Түркия, abcmedine63@gmail.com, https://orcid.org/0009-0006-5595-5826

Medine Arslan – Faculty Graduate, Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology, Eskişehir, Türkiye. E-Mail: abcmedine63@gmail.com, ORCID: https://orcid.org/0009-0006-5595-5826.

Медине Арслан – выпускница теологического факультета Эскишехирского университета имени Османгази, Эскишехир, Турция, abcmedine63@gmail.com, https://orcid.org/0009-0006-5595-5826

Йылмаз Ари – қауымд. проф. (доцент) Ескишехир Османғазы университеті, Теология факультеті, Дін социологиясы кафедрасы, Ескишехир, Түркия, yilmaz.ari@ogu.edu.tr, https://orcid.org/0000-0003-4529-7162

Yılmaz Ari – professor (associate), Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion, Eskişehir, Turkey, yilmaz.ari@ogu.edu.tr, https://orcid.org/0000-0003-4529-7162

Йылмаз Ари – ассоциированный профессор (доцент) Университета Эскишехир Османгази, Теологический факультет, кафедра социологии религии, Эскишехир, Турция, yilmaz.ari@ogu.edu.tr, https://orcid.org/0000-0003-4529-7162

Мақала туралы ақпарат / Информация о статье / Information about the article

Редакцияға түсті / Поступила в редакцию / Entered the editorial office: 29.11.2025

Рецензенттер мақұлдаған / Одобрено рецензентами / Approved by reviewers: 09.12.2025.

Жариялауға қабылданды / Принята к публикации / Accepted for publication: 10.12.2025

Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies
ISSN: 3080-1281. eISSN: 3080-6895.

ДІНТАНУ – RELIGIOUS STUDIES – РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Научная статья / Scientific article
МРНТИ / IRSTI 02.71

https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-153-4-153-172

SHARIA AND LEGAL FRAMEWORKS OF CHARITABLE ACTIVITIES IN THE REPUBLIC OF KAZAKHSTAN: A COMPARATIVE ANALYSIS

Qassym QASSABEKOV✉

Nur-Mubarak Egyptian University of Islamic Culture, Almaty, Kazakhstan

✉ *qassymqassabekov@gmail.com*

Abstract. This article analyzes the Sharia-based and legal frameworks of charitable foundations' activities in the Republic of Kazakhstan. The study examines the relationship between Islamic charitable institutions (zakat, sadaqah, waqf) and the mechanisms of their regulation within the foundation of national secular legislation, using interdisciplinary and comparative legal approaches. Drawing on classical and contemporary works of Islamic social thought as well as the current legal framework of Kazakhstan, the article explores the religious-ethical and legal dimensions of charitable activities. The findings demonstrate that Sharia principles and national legislation in the field of charity do not function as competing systems but rather operate at different normative levels, complementing one another in achieving common social objectives. Special attention is paid to the institutional and economic aspects of charitable foundations, including governance, public trust, accountability, and tax regulation. The results show that harmonizing Sharia ethical principles with secular legal mechanisms promotes social justice and strengthens civil society institutions in Kazakhstan.

Keywords: charitable activity; Islamic philanthropy; zakat; waqf; Sharia; secular law; legal pluralism; non-profit organizations; tax regulation; civil society

For citation:

Qassabekov Q. Sharia and legal frameworks of charitable activities in the Republic of Kazakhstan: a comparative analysis // Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies. – 2025. – Vol. 153. – No. 4. – P. 153-172. https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-153-4-153-172.

© Qassym QASSABEKOV, 2025

ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫНДАҒЫ ҚАЙЫРЫМДЫЛЫҚ ҚЫЗМЕТІНІҢ ШАРИҒИ ЖӘНЕ ҚҰҚЫҚТЫҚ НЕГІЗДЕРІ: САЛЫСТЫРМАЛЫ ТАЛДАУ

Қасым ҚАСАБЕКОВ

Нұр-Мүбарак Египет Ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан

ШАРИАТСКИЕ И ПРАВОВЫЕ ОСНОВЫ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В РЕСПУБЛИКЕ КАЗАХСТАН: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Касым КАСАБЕКОВ

Египетский университет исламской культуры «Нур-Мубарак», Алматы, Казахстан

Аңдатпа. Мақала Қазақстан Республикасындағы қайырымдылық қызметінің шариғи және құқықтық негіздерін кешенді түрде талдауға арналған. Зерттеуде исламдық қайырымдылық институттарының (зекет, садақа, уақып) шариғи мәні мен оларды реттейтін ұлттық зайырлы құқықтық тетіктердің өзара қатынасы пәнаралық және салыстырмалы-құқықтық тәсілдер негізінде қарастырылады. Исламдық әлеуметтік ойдың классикалық және заманауи өкілдерінің еңбектеріне, сондай-ақ Қазақстан Республикасының қолданыстағы заңнамасына сүйене отырып, қайырымдылық қызметінің діни-этикалық және құқықтық өлшемдері талданады. Зерттеу нәтижелері шариғат пен ұлттық заңнаманың қайырымдылық саласындағы қатынасы қарама-қарсы жүйелер ретінде емес, әртүрлі нормативтік деңгейде әрекет ететін және ортақ әлеуметтік мақсаттарға бағытталған толықтырушы механизмдер ретінде негізделетінін көрсетеді. Сонымен қатар мақалада қайырымдылық қызметінің институционалдық және экономикалық аспектілері, оның ішінде басқару, қоғамдық сенім, есептілік және салықтық реттеу мәселелері қарастырылады. Зерттеу нәтижелері шариғи этикалық қағидалар мен зайырлы құқықтық тетіктерді үйлестіру әлеуметтік әділеттілікті қамтамасыз ету мен азаматтық қоғам институттарын нығайтудың тиімді жолы екенін айқындайды.

Түйін сөздер: қайырымдылық қызметі; исламдық қайырымдылық; зекет; уақып; шариғат; зайырлы құқық; құқықтық плюрализм; коммерциялық емес ұйымдар; салықтық реттеу; азаматтық қоғам

Аннотация. В статье анализируются шариатские и правовые основы благотворительной деятельности в Республике Казахстан. В рамках исследования рассматривается соотношение исламских институтов благотворительности (закят, садака, вакф) и механизмов их регулирования в системе национального светского законодательства с использованием междисциплинарного и сравнительно-правового подходов. Опираясь на труды классических и современных представителей исламской социальной мысли, а также на действующее законодательство Республики Казахстан, в статье раскрываются религиозно-этические и правовые измерения благотворительной деятельности. Показано, что нормы шариата и национальное законодательство в сфере благотворительности функционируют не как конкурирующие, а как взаимодополняющие механизмы, действующие на различных нормативных уровнях и направленные на достижение общих социальных целей. Особое внимание уделяется институциональным и экономическим аспектам деятельности благотворительных фондов, включая вопросы управления, общественного доверия, подотчетности и налогового регулирования. Результаты исследования свидетельствуют о том, что согласование шариатских этических принципов и светских правовых механизмов способствует укреплению социальной справедливости и развитию институтов гражданского общества в Казахстане.

Ключевые слова: благотворительная деятельность; исламская благотворительность; закят; вакф; шариат; светское право; правовой плюрализм; некоммерческие организации; налоговое регулирование; гражданское общество

Сілтеме жасау үшін:
Қасабеков Қ. Қазақстан Республикасындағы қайырымдылық қорлары қызметінің шариғи және құқықтық негіздері: салыстырмалы талдау // Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies. – 2025. – Vol. 153. – No. 4. – P. 153-172. https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-153-4-153-172

Кіріспе

Қайырымдылық қызметі адамзат өркениетінің дамуында әлеуметтік әділеттілікті қамтамасыз ету мен қоғамдағы әлсіз топтарды қолдаудың маңызды тетігі ретінде қалыптасты. Әсіресе исламдық әлеуметтік ойда қайырымдылық жеке адамгершілік қасиет ретінде ғана емес, діни міндет, этикалық жауапкершілік және қоғамдық тұрақтылықты қамтамасыз ететін институционалдық жүйе ретінде қарастырылады. Зекет, садақа және уақып секілді исламдық қайырымдылық институттары қоғамдағы әлеуметтік теңсіздікті азайтуға, қоғамдық ынтымақ пен өзара жауапкершілікті нығайтуға бағытталған жүйелі механизмдер қызметін атқарады.

Қазіргі зайырлы мемлекеттер жағдайында исламдық қайырымдылық қызметі ұлттық құқықтық жүйелермен өзара ықпалдасу арқылы жүзеге асырылады. Қазақстан Республикасында тәуелсіздік алғаннан кейін азаматтық қоғам институттарының дамуы қайырымдылық ұйымдарының сандық және сапалық тұрғыдан өсуіне ықпал етті. Осы үдерісте қайырымдылық қызметін құқықтық реттеуге бағытталған бірқатар нормативтік-құқықтық актілер қабылданды. Алайда исламдық қайырымдылық қағидаларына негізделген қызмет түрлерінің зайырлы құқықтық кеңістікте жүзеге асырылуы олардың шариғи легитимдігі мен құқықтық реттелуінің арақатынасын терең ғылыми талдауды талап етеді.

Ғылыми әдебиеттерде исламдық қайырымдылық көбіне теологиялық немесе әлеуметтік-этикалық қырынан зерттеліп келеді, ал шариғат нормалары мен ұлттық заңнаманың өзара байланысы кешенді салыстырмалы талдау объектісі ретінде сирек қарастырылады. Бұл мәселе, әсіресе, исламдық қайырымдылық институттары зайырлы құқықтық жүйе аясында қызмет атқаратын Қазақстан жағдайында өзекті болып табылады. Мұндай жағдай дін мен құқықтың өзара қатынасын қарама-қарсы жүйелер ретінде емес, әртүрлі нормативтік деңгейде әрекет ететін, бірақ ортақ әлеуметтік мақсаттарға бағытталған өзара толықтырушы механизмдер ретінде қарастыруды қажет етеді.

Мақаланың мақсаты – Қазақстан Республикасындағы қайырымдылық қызметінің шариғи және құқықтық негіздерін талдау, сондай-ақ исламдық этикалық қағидалар мен ұлттық зайырлы құқықтық тетіктердің өзара ықпалдасу механизмдерін айқындау. Зерттеу пәнаралық және салыстырмалы-құқықтық тәсілдерге сүйене отырып, қайырымдылық қызметін дін, құқық және азаматтық қоғам тоғысындағы әлеуметтік-құқықтық институт ретінде түсінуге ғылыми үлес қосуды көздейді.

Зерттеу әдіснама

Зерттеу исламдық қайырымдылық қызметінің шариғи және құқықтық негіздерін кешенді талдауға бағытталған пәнаралық әдіснамаға сүйенеді. Зерттеу барысында дінтану, құқықтану және әлеуметтік философия салаларының теориялық ұстанымдары өзара сабақтастықта қолданылды. Мұндай тәсіл қайырымдылық қызметін тек діни

немесе құқықтық құбылыс ретінде емес, дін мен құқықтың өзара ықпалдасуы нәтижесінде қалыптасатын әлеуметтік-құқықтық институт ретінде қарастыруға мүмкіндік береді.

Зерттеудің негізгі әдістерінің бірі – салыстырмалы-құқықтық әдіс. Бұл әдіс арқылы ислам шариғатындағы қайырымдылық институттарын (зекет, садақа, уақып) реттейтін нормалар Қазақстан Республикасының қолданыстағы заңнамасындағы қайырымдылық қызметін реттеу тетіктерімен салыстырыла талданды. Аталған салыстыру шариғи нормалар мен зайырлы құқықтық ережелердің ұқсастықтары мен айырмашылықтарын, сондай-ақ олардың бір әлеуметтік кеңістікте қатар қызмет ету мүмкіндіктерін анықтауға бағытталды.

Сонымен қатар, зерттеуде нормативтік-құқықтық талдау әдісі қолданылды. Бұл әдіс Қазақстан Республикасының «Қайырымдылық қызмет туралы» Заңы, «Коммерциялық емес ұйымдар туралы» Заңы, Азаматтық кодекс және қайырымдылық қызметіне қатысты өзге де құқықтық актілерді талдау арқылы қайырымдылық қорларының құқықтық мәртебесін, қызмет ету тәртібін және мемлекеттік реттеу тетіктерін айқындауға мүмкіндік берді.

Зерттеудің шариғи негіздерін талдау барысында мәтіндік және герменевтикалық әдістер пайдаланылды. Исламдық классикалық және заманауи ғалымдардың еңбектеріндегі қайырымдылыққа қатысты тұжырымдар талданып, олардың әлеуметтік-этикалық мәні мен қазіргі институционалдық тәжірибемен сабақтастығы айқындалды. Бұл әдіс шариғи қағидалардың қазіргі құқықтық және әлеуметтік контексте қалай түсіндірілетінін көрсетуге бағытталды.

Сонымен бірге институционалдық талдау әдісі қайырымдылық қорларының ұйымдастырушылық құрылымын, басқару тетіктерін, есептілік пен қоғамдық сенім мәселелерін қарастыруда қолданылды. Бұл тәсіл қайырымдылық қызметінің тиімділігі мен легитимдігін қамтамасыз етудегі құқықтық және этикалық факторлардың өзара байланысын ашуға мүмкіндік берді.

Әдебиеттік шолу

Ислам қайырымдылық қызметі мәселесі исламдық құқық, дін философиясы және әлеуметтік теория салаларында әртүрлі ғылыми дәстүрлер аясында зерттеліп келеді. Классикалық ислам ілімінде қайырымдылық институттары діни міндет пен қоғамдық жауапкершіліктің ажырамас бөлігі ретінде түсіндірілді. Бұл тұрғыда Әбу Хамид әл-Ғазалидің *«Ихя улум ад-дин»* еңбегі исламдық этикалық ойдың негізгі дереккөздерінің бірі болып саналады. Әл-Ғазали зекет пен садақаны жеке құлшылық әрекетімен шектемей, оларды қоғамдағы әлеуметтік әділеттілікті қамтамасыз ететін моральдық және институционалдық тетік ретінде қарастырады (Al-Ghazali, 2005). Оның көзқарасында қайырымдылық адамның рухани кемелденуіне ғана емес, қоғамдық үйлесім мен әлеуметтік жауапкершіліктің орнығуына қызмет етеді.

Исламдық қайырымдылықтың фиқһтық-құқықтық жүйеленуі заманауи ислам шеңберінде Юсуф әл-Қарадауидің еңбектерінде терең дамытылды. *«Фиқһ аз-закат»* атты зерттеуінде автор зекетті исламдық әлеуметтік-экономикалық жүйенің орталық элементі ретінде сипаттап, оның жиналу, бөліну және бақылау тетіктерін жан-жақты талдайды (Al-Qardawi, 1999). Әл-Қарадауи зекеттің институционалдық сипат алуы ислам қоғамындағы әлеуметтік теңсіздікті азайтудың шариғи негізделген құралы екенін көрсетеді. Бұл

еңбекте зекет пен садақаның мемлекет пен қоғам арасындағы әлеуметтік жауапкершілікті бөлудегі рөлі нақты айқындалады.

Заманауи исламдық әлеуметтік-экономикалық зерттеулерде қайырымдылықтың институционалдық формаларына, әсіресе, уақып институтына ерекше назар аударылады. Мұхаммад Кахф уақыпты қоғамдық игілікті қаржыландырудың тарихи әрі заманауи тетігі ретінде қарастырады. Оның еңбектерінде уақып білім беру, әлеуметтік қамсыздандыру және қоғамдық инфрақұрылымды дамыту салаларында коммерциялық емес институт ретінде тиімді қызмет атқара алатыны сөз болады (Kahf, 2003). Автор уақып институтының қазіргі құқықтық жүйелерге интеграциялануы исламдық қайырымдылықтың тұрақты институционалдық моделін қалыптастырудағы маңызын атап көрсетеді.

Халықаралық ғылыми әдебиеттерде исламдық қайырымдылық көбіне *Islamic philanthropy* және *non-profit organizations* ұғымдары аясында зерттеледі. Бұл бағытта С.С. Али исламдық қайырымдылық институттарын азаматтық қоғамның бір бөлігі ретінде қарастырып, олардың қызметі сенімге, ашықтыққа және қоғамдық легитимдікке негізделетінін көрсетеді (Ali, 2011). Мұндай зерттеулерде исламдық қайырымдылықтың зайырлы құқықтық жүйелермен өзара қатынасы, әсіресе институционалдық және салықтық реттеу мәселелері өзекті тақырып ретінде айқындалады.

Қазақстандық ғылыми әдебиеттерде қайырымдылық қызметі негізінен дінтанулық немесе құқықтық аспектілер аясында жеке мәселелер бойынша қарастырылып келеді. Отандық зерттеулерде исламдық қайырымдылықтың рухани-этикалық маңызы, діни ұйымдардың қоғамдағы рөлі және діни қызметті құқықтық реттеу мәселелері талданғанымен, шариғат нормалары мен Қазақстан Республикасының ұлттық заңнамасын біртұтас салыстырмалы-құқықтық жүйе ретінде қарастыратын кешенді зерттеулер жеткіліксіз. Бұл жағдай исламдық қайырымдылық қызметінің зайырлы құқықтық кеңістікте жүзеге асу ерекшеліктерін тереңірек зерттеуді қажет етеді.

Осылайша жүргізілген әдебиеттік шолу исламдық қайырымдылық қызметінің діни, этикалық және институционалдық қырлары ғылыми тұрғыда кеңінен зерделенгенімен, шариғи қағидалар мен ұлттық құқықтық тетіктердің өзара ықпалдасуы Қазақстанның нақты әлеуметтік-құқықтық контексінде жүйелі түрде жеткілікті деңгейде зерттелмегенін көрсетеді. Аталған олқылық осы мақаланың зерттеу бағытын айқындап, қайырымдылық қызметін дін мен құқықтың тоғысындағы әлеуметтік-құқықтық институт ретінде талдауға негіз қалайды.

Ислам қайырымдылық қызметінің шариғи негіздері

Ислам қайырымдылық қызметінің шариғи негіздерін талдау оны жекелеген діни амалдар жиынтығы ретінде емес, әлеуметтік қатынастарды реттейтін көпқабатты нормативтік жүйе ретінде қарастыруды талап етеді. Шариғатта қайырымдылық адамның жеке діни жауапкершілігімен қатар, қоғамдағы әлеуметтік әділеттілікті қамтамасыз етуге бағытталған құрылымдық тетік қызметін атқарады. Осы тұрғыдан алғанда исламдық қайырымдылық дін, мораль және құқық тоғысындағы ерекше әлеуметтік-құқықтық институт ретінде сипатталады, бұл оны тек теологиялық емес, әлеуметтік-философиялық және құқықтық талдау нысанына айналдырады (Al-Ghazali, 2005).

Бұл тарауда исламдық қайырымдылық қызметінің шариғи негіздері нормативтік деңгейлер логикасы арқылы жүйеленеді. Мұндай тәсіл исламдық құқықтағы құбылыстарды біртұтас, бірақ көпөлшемді жүйе ретінде талдауға мүмкіндік береді. Атап айтқанда, исламдық қайырымдылықты ғибадаттық, этикалық, құқықтық және институционалдық

деңгейлерде қарастыру ұсынылады. Бұл деңгейлер бір-бірінен оқшау емес, керісінше өзара тығыз байланыста әрекет етіп, қайырымдылық қызметінің шариғи тұтастығын қалыптастырады. Мұндай көпдеңгейлі түсіндіру исламдық қайырымдылықтың әлеуметтік функцияларын фиқһтық міндеттермен қатар қарастыруға мүмкіндік береді (Al-Qardawi, 1999).

Ғибадаттық деңгейде қайырымдылық Алла алдындағы діни міндет ретінде көрініс табады және адамның рухани тазалануымен байланыстырылады. Этика деңгейінде ол әлеуметтік жауапкершілік, өзара көмек және қоғамдық ынтымақ қағидаларын орнықтырады. Құқықтық деңгейде қайырымдылық мүліктік қатынастарды реттейтін нақты нормалар мен міндеттемелер жүйесі ретінде әрекет етеді. Ал институционалдық деңгейде қайырымдылық ұйымдасқан құрылымдар қорлар мен уақыптар арқылы жүзеге асып, қоғамдық өмірдің тұрақты элементіне айналады. Бұл деңгей, әсіресе, исламдық қайырымдылықтың ұзақмерзімді әлеуметтік әсерін қамтамасыз ететін механизм ретінде айқындалады (Kahf, 2003).

Осы тарауда ұсынылған концептуалдық жүйелеу исламдық қайырымдылық қызметін кейінгі тармақтарда (зекет, садақа, уақып) жеке-жеке талдауға теориялық негіз қалайды. Сонымен қатар бұл тәсіл шариғи қағидалардың қазіргі зайырлы құқықтық жүйелермен, соның ішінде, Қазақстан Республикасының ұлттық заңнамасымен өзара ықпалдасу мүмкіндіктерін ашуға бағытталған аналитикалық құрал ретінде қолданылады. Бұл тұрғыда исламдық қайырымдылықты діни тәжірибе ғана емес, заманауи қоғам жағдайында құқықтық және институционалдық тұрғыда іске асатын әлеуметтік-құқықтық институт ретінде қарастыру орынды.

Зекет институтының шариғи негіздері

Зекет – исламдық қайырымдылық қызметінің өзегін құрайтын және шариғатта нақты құқықтық мәртебеге ие институт. Оның садақа сияқты ерікті қайырымдылық түрлерінен айырмашылығы, мұсылман үшін міндетті (уәжіп) ғибадат ретінде бекітілгендігі. Осы ерекшелігі зекетті исламдық қайырымдылық жүйесінде діни, құқықтық және әлеуметтік өлшемдерді өзара байланыстыратын негізгі тетікке айналдырады. Зекет арқылы шариғат мүліктік қатынастарды реттеумен қатар, қоғамдағы әлеуметтік әділеттілікті орнықтыруға бағытталған тұрақты механизм қалыптастырады.

Шариғи тұрғыдан зекеттің міндеттілігі Құран мен сүннетке негізделеді және ислам құқық мектептерінде (мәзһабтарда) кеңінен жүйеленген. Фиқһтық дәстүрде зекет белгілі бір мүліктік шекке (нисаб) жеткен жағдайда ғана міндеттеледі және оның мөлшері, жиналу тәртібі мен жұмсалу бағыттары нақты нормалармен айқындалады. Юсуф әл-Қарадауи зекетті исламдық әлеуметтік-экономикалық жүйенің орталық институты ретінде сипаттап, оның тек діни міндет емес, қоғамдағы байлық айналымын реттейтін құқықтық құрал екенін атап көрсетеді (Al-Qardawi, 1999). Бұл көзқарас зекеттің шариғи мәнін жеке құлшылық аясынан шығарып, қоғамдық деңгейде қарастыруға мүмкіндік береді.

Зекеттің шариғи табиғаты оның ғибадаттық және құқықтық қырларының тығыз байланысында көрінеді. Бір жағынан, зекет адамның Алла алдындағы рухани жауапкершілігін білдіреді және нәпсіні тазартуға бағытталған ғибадат ретінде түсіндіріледі. Екінші жағынан, ол мүліктік қатынастарды реттейтін нақты құқықтық міндет болып табылады. Әл-Ғазали зекетті адамның рухани кемелденуі мен қоғамдағы әлеуметтік үйлесімділікті қамтамасыз ететін қосарланған механизм ретінде қарастырып, оның моральдық және әлеуметтік салдарын ерекше атап өтеді (Al-Ghazali, 2005). Бұл

тұрғыда зекет діни парыз болумен қатар, әлеуметтік жауапкершілікті институционалдық деңгейде орнықтыратын құрал ретінде көрінеді.

Қазіргі заман жағдайында зекет институты дәстүрлі фиқһтық шеңбермен шектелмей, ұйымдасқан құрылымдар арқылы жүзеге асырылатын институционалдық сипат ала бастады. Ислам елдерінде және мұсылман қауымдары бар зайырлы мемлекеттерде зекет арнайы қорлар мен ұйымдар арқылы жиналып, әлеуметтік мақсаттарға жұмсалады. Мұхаммад Кахф зекеттің институционалдануын исламдық қайырымдылықтың тұрақтылығы мен тиімділігін арттыратын маңызды фактор ретінде бағалайды (Kahf, 2003). Оның пікірінше, зекеттің ұйымдасқан түрде жиналуы мен бөлінуі қоғамдағы сенім деңгейін арттырып, қайырымдылық қызметінің ұзақмерзімді әсерін қамтамасыз етеді.

Қазақстан жағдайында зекет институтының шариғи мәні мен оның ұйымдастырушылық формалары ерекше талдауды талап етеді. Бір жағынан, зекет діни міндет ретінде мұсылман қауымының ішкі сенім жүйесіне негізделеді. Екінші жағынан, ол зайырлы құқықтық кеңістікте коммерциялық емес ұйымдар арқылы жүзеге асырылатын қайырымдылық қызметінің бір түрі ретінде көрініс табады. Бұл жағдай зекеттің шариғи қағидалары мен ұлттық заңнаманың талаптары арасындағы үйлесімділікті қамтамасыз ету мәселесін алға тартады. Осы тұрғыдан алғанда зекет институты исламдық қайырымдылықтың шариғи негіздерін қазіргі құқықтық және институционалдық контексте қайта пайымдауға мүмкіндік беретін маңызды зерттеу нысаны болып табылады.

Садақаның әлеуметтік-этикалық өлшемдері

Садақа исламдық қайырымдылық жүйесінде зекетке қарағанда ерікті сипатқа ие болғанымен, оның әлеуметтік-этикалық маңызы кем түспейді. Керісінше, садақаның еріктілігі оны қоғамдағы моральдық құндылықтар мен қоғамдық сенім деңгейін қалыптастыратын маңызды факторға айналдырады. Егер зекет шариғатта нақты құқықтық міндет ретінде бекітілсе, садақа адамның ішкі ниеті мен әлеуметтік жауапкершілігінің көрінісі ретінде бағаланады. Осы ерекшелік садақаны исламдық қайырымдылықтың этикалық өзегін айқындайтын институт ретінде сипаттауға мүмкіндік береді.

Исламдық ой дәстүрінде садақа адамның тек материалдық мүмкіндігімен емес, ниетінің тазалығымен өлшенетін қайырымдылық түрі ретінде түсіндіріледі. Классикалық дереккөздерде садақа арқылы адам нәпсісін тәрбиелеп, қоғамдағы өзара жанашырлық пен ынтымақты нығайтуға үлес қосатыны көрсетіледі. Әл-Ғазали садақаны адамның рухани кемелденуіне ықпал ететін және қоғамдағы әлеуметтік байланыстарды жандандыратын этикалық құрал ретінде қарастырады (Al-Ghazali, 2005). Бұл тұрғыда садақа исламдық этиканың практикалық көрінісі ретінде бағаланады.

Садақаның әлеуметтік функциясы оның қоғамдық сенім мен әлеуметтік капитал қалыптастырудағы рөлімен тығыз байланысты. Ерікті қайырымдылық актілері қоғам мүшелері арасында өзара сенімді арттырып, формалды құқықтық міндеттемелерден тыс әрекет ететін әлеуметтік ынтымақтастық желілерін қалыптастырады. Заманауи зерттеулерде исламдық қайырымдылықтың дәл осы ерікті қыры азаматтық қоғам институттарының дамуына ықпал ететін маңызды ресурс ретінде қарастырылады (Ali, 2011). Бұл тұрғыда садақа діни тәжірибеден шығып, әлеуметтік өзара әрекеттестіктің тұрақты формасына айналады.

Сонымен қатар садақа институты исламдық қайырымдылықтың институционалдану үдерісінде ерекше рөл атқарады. Зекет көбіне нақты нормалармен реттелетін болса, садақа қайырымдылық қорлары мен қоғамдық ұйымдардың қызметінде икемді құрал ретінде

пайдаланылады. Бұл икемділік қайырымдылық ұйымдарына әлеуметтік қажеттіліктерге жедел жауап беруге мүмкіндік береді, алайда сонымен бірге ашықтық пен есептілік мәселесін өзекті етеді. Осы тұрғыда садақаның этикалық табиғаты оны басқарудың институционалдық тетіктерімен толықтырылуы қажет екенін көрсетеді.

Қазақстан жағдайында садақа исламдық қайырымдылық тәжірибесінің кең таралған түрі болып табылады және көбіне діни қауымдастықтар мен қайырымдылық қорлары арқылы жүзеге асырылады. Мұнда садақаның ерікті сипаты қоғамдағы діни сенім деңгейімен, мәдени дәстүрлермен және әлеуметтік нормалармен тығыз байланыста көрініс табады. Алайда садақаның ұйымдасқан формада жүзеге асырылуы оны зайырлы құқықтық кеңістікте реттеу қажеттігін туындатады. Бұл жағдай садақаның этикалық негіздерін сақтай отырып, оны құқықтық және институционалдық тұрғыда тиімді іске асыру мәселесін алға шығарады.

Осылайша садақа институты исламдық қайырымдылықтың әлеуметтік-этикалық өлшемін айқындай отырып, зекет пен уақыпты толықтыратын маңызды элемент ретінде көрінеді. Оның ерікті сипаты исламдық қайырымдылық жүйесіне икемділік пен адами өлшем енгізсе, сонымен бірге қоғамдық сенім, әлеуметтік жауапкершілік және азаматтық белсенділік секілді факторларды күшейтеді. Бұл ерекшеліктер садақаны қазіргі қоғам жағдайында исламдық қайырымдылықтың өміршең және әлеуметтік тұрғыдан ықпалды тетігі ретінде қарастыруға негіз береді.

Уақып және оның институционалдық сипаты

Уақып исламдық қайырымдылық жүйесінде ұзақмерзімді және институционалдық сипатқа ие ерекше институт ретінде көрініс табады. Зекет пен садақа көбіне ағымдағы әлеуметтік қажеттіліктерді қанағаттандыруға бағытталса, уақып тұрақты қоғамдық игілікті қамтамасыз етуді көздейтін қайырымдылықтың құрылымдық формасын білдіреді. Осы ерекшелігі уақыпты исламдық қайырымдылық қызметінің шариғи негіздерін институционалдық деңгейде толықтыратын маңызды тетікке айналдырады.

Шариғи тұрғыдан уақып белгілі бір мүлікті Алла жолында қоғам игілігіне арнап, оны жеке меншік айналымынан шығару арқылы қалыптасады. Бұл институттың басты қағидасы – уақып мүлкінің тұтастығын сақтау және оның пайдасын ұзақ мерзім бойы қоғамдық мақсаттарға бағыттау. Ислам құқықтық дәстүрінде уақып білім беру, денсаулық сақтау, әлеуметтік қамсыздандыру және діни инфрақұрылымды қолдаудың тиімді құралы ретінде кеңінен қолданылған. Мұхаммад Кахф уақыпты ислам қоғамындағы мемлекетке балама әлеуметтік қамсыздандыру жүйесінің негізі ретінде сипаттай отырып, оның тарихи тәжірибесінің қазіргі заман үшін де өзектілігін көрсетеді (Kahf, 2003).

Уақыптың институционалдық сипаты оның басқару және бақылау тетіктерімен тығыз байланысты. Шариғатта уақып мүлкін басқару арнайы өкілдерге (назаршыларға) жүктеліп, олардың қызметі қоғамдық сенім мен жауапкершілік қағидаларына негізделеді. Бұл тұрғыда уақып институты исламдық қайырымдылықтың тек этикалық немесе діни қырымен шектелмей, нақты ұйымдастырушылық және басқарушылық механизмдерге ие болғанын көрсетеді. Уақыптың осындай құрылымы оның әлеуметтік тұрақтылықты қамтамасыз етудегі рөлін күшейтеді.

Заманауи ғылыми әдебиеттерде уақып институты жиі *non-profit organizations* үлгілерімен салыстырылады. Алайда уақыпты батыстық коммерциялық емес ұйымдармен толықтай теңестіру бірқатар теориялық шектеулерге әкелуі мүмкін. Уақыптың шариғи негізі, мүліктің ажыратылмауы және оның діни-этикалық легитимациясы

оны зайырлы құқықтық жүйелердегі коммерциялық емес ұйымдардан принциптік тұрғыда ерекшелендіреді. Осы тұрғыда уақыпты исламдық қайырымдылықтың дербес институционалдық моделі ретінде қарастыру орынды (Ali, 2011).

Қазақстан жағдайында уақып институтының әлеуеті ерекше назар аударуды талап етеді. Қазіргі ұлттық заңнамада уақып тікелей құқықтық категория ретінде бекітілмегенімен, оның кейбір функциялары коммерциялық емес ұйымдар мен қайырымдылық қорлары арқылы жүзеге асырылуы мүмкін. Бұл жағдай уақыптың шариғи қағидаларын сақтай отырып, оны зайырлы құқықтық кеңістікте институционалдық тұрғыда бейімдеу мәселесін күн тәртібіне шығарып отыр. Уақыптың заманға сай бейімделуі қайырымдылық қызметінің тұрақтылығын арттырып, әлеуметтік жобаларды ұзақмерзімді қаржыландыруға мүмкіндік береді.

Осылайша уақып институты исламдық қайырымдылық қызметінің шариғи негіздерін институционалдық деңгейде нақтылай отырып, зекет пен садақаның функцияларын толықтыратын жүйелі механизм ретінде көрінеді. Оның ұзақмерзімді сипаты исламдық қайырымдылықты кездейсоқ немесе біржолғы көмек формасынан шығарып, қоғамдық дамудың тұрақты факторы ретінде орнықтырады. Бұл ерекшелік уақыпты қазіргі Қазақстан жағдайында да исламдық қайырымдылық қызметін дамыту мен құқықтық тұрғыда жетілдірудің маңызды ресурсы ретінде қарастыруға негіз береді.

Қазақстан Республикасындағы қайырымдылық қызметінің құқықтық негіздері

Қазақстан Республикасында қайырымдылық қызметінің құқықтық реттелуі зайырлы мемлекет қағидаттарына негізделген және азаматтық қоғам институттарын дамытуға бағытталған нормативтік жүйе ретінде қалыптасқан. Ұлттық заңнамада қайырымдылық қызмет діни сенім нысаны ретінде емес, қоғамдық пайдалы қызметтің ерекше түрі ретінде қарастырылады. Бұл тәсіл мемлекет тарапынан дінге бейтараптық қағидатын сақтай отырып, әртүрлі дүниетанымдық негіздерде жүзеге асатын қайырымдылық бастамалардың құқықтық тұрғыда тең дәрежеде іске асуына мүмкіндік береді.

Қайырымдылық қызметінің негізгі құқықтық іргетасы Қазақстан Республикасының Азаматтық кодексінде қаланған. Кодексте азаматтардың және заңды тұлғалардың мүліктік қатынастары, соның ішінде қоғамдық пайдаға бағытталған қызмет түрлері азаматтық-құқықтық қатынастардың заңды нысаны ретінде бекітіледі. Осы тұрғыда қайырымдылық қызмет азаматтық айналымнан тыс әрекет емес, керісінше құқықтық жауапкершілік пен жариялылық қағидаттарына бағынатын қоғамдық қатынастар жүйесінің бір бөлігі ретінде танылады.

«Қайырымдылық қызмет туралы» Заңда қайырымдылық қызмет еріктілік, мақсаттылық, жариялылық және заңдылық қағидаттарына негізделген қызмет түрі ретінде айқындалады. Бұл заңда қайырымдылықтың діни немесе зайырлы сипаты арнайы көрсетілмей, оның қоғам үшін пайдалы нәтижесіне басымдық беріледі. Мұндай нормативтік ұстаным зайырлы құқықтық жүйенің дінге қатысты бейтараптық қағидатын нақты құқықтық механизмдер арқылы жүзеге асыруға бағытталғанын көрсетеді.

Зайырлы құқықтық мемлекет жағдайында діни нормалардың құқықтық жүйедегі орны мәселесін Уаэль Халлак арнайы талдайды. Оның пікірінше, қазіргі ұлттық құқықтық жүйелерде шариғат дербес құқық көзі ретінде емес, көбіне этикалық бағдар беруші және әлеуметтік мінез-құлықты қалыптастыратын нормативтік мәдениет ретінде әрекет етеді (Hallaq, 2009). Қазақстан жағдайында да исламдық қайырымдылықтың шариғи нормалары тікелей құқықтық міндет ретінде бекітілмегенімен, олар қайырымдылық

қызметінің мазмұндық және моральдық негізін айқындайтын фактор ретінде қоғамдық кеңістікте сақталып отыр.

Абдуллахи Ан-Наʻим зайырлы мемлекет жағдайында шариғат нормаларының мәжбүрлеу тетігіне айналмауы керектігін атап көрсетеді. Оның пайымдауынша, діни нормалар азаматтардың ерікті сенімі мен моральдық таңдауы аясында жүзеге асқанда ғана олардың әлеуметтік легитимдігі сақталады (An-Naʻim, 2008). Қазақстанның қайырымдылық қызметін құқықтық реттеу тәжірибесі осы тұжырыммен үндес келеді: мемлекет қайырымдылықтың діни мазмұнына араласпай, оның қоғамдық кеңістікте заңды, ашық және есепті түрде іске асуын қамтамасыз етеді.

Ұлттық заңнамада қайырымдылық қызметтің құқықтық реттелуі қоғамдық сенімді нығайтуға бағытталған тетіктермен де толықтырылады. Қайырымдылық қызметті жүзеге асыратын ұйымдардың тіркелуі, олардың есептілік жүргізуі және қаржылық ашықтығы заңмен талап етіледі. Бұл талаптар қайырымдылық қызметтің кездейсоқ немесе бейресми сипатта емес, институционалдық негізде жүзеге асуына жағдай жасайды. Мұндай құқықтық тетіктер шариғаттағы аманат, адалдық және жауапкершілік қағидаттарымен мазмұндық тұрғыдан өзара үйлеседі.

Қазақстандық зерттеушілер де дін мен құқықтың өзара қатынасын талдауда зайырлы құқықтық жүйенің діни тәжірибені шектеуден гөрі оны құқықтық алаңға енгізу арқылы реттеуі тиімді екенін атап өтеді. Мәселен, Д.Кенжетай зайырлы мемлекет жағдайында діни институттардың қоғамдық кеңістікте ашық әрі құқықтық тәртіпке бағынған түрде әрекет етуі радикалдану тәуекелдерін азайтып, қоғамдық келісімді нығайтатынын көрсетеді. Ал Ә.Дербісәлі исламдық құндылықтардың тарихи тұрғыдан қазақ қоғамындағы әлеуметтік өзара көмектің маңызды факторы болғанын атап өтеді, бұл қайырымдылық қызметтің ұлттық мәдени контекспен де үйлесетінін көрсетеді.

Осылайша Қазақстан Республикасындағы қайырымдылық қызметтің заңнамалық негіздері исламдық қайырымдылықтың шариғи қағидаларын тікелей құқықтық нормаларға айналдырмай-ақ, олардың қоғамдық кеңістікте заңды әрі тиімді түрде жүзеге асуына мүмкіндік беретін құқықтық алаң қалыптастырады. Бұл құқықтық модель діни сенім бостандығын сақтай отырып, қайырымдылық қызметті азаматтық қоғам институттарының тұрақты және жауапты элементі ретінде дамытуға бағытталған.

Коммерциялық емес ұйымдар мен қайырымдылық қорлары

Қазақстан Республикасында қайырымдылық қызметін жүзеге асырудың негізгі институционалдық формасы коммерциялық емес ұйымдар болып табылады. Ұлттық заңнамада коммерциялық емес ұйымдар пайда табуды негізгі мақсат етпейтін және алынған кірісті құрылтайшылар арасында бөлмейтін ұйымдар ретінде айқындалады. Бұл құқықтық анықтама қайырымдылық қорларының қызметін азаматтық қоғам институттарының жүйесіне енгізіп, олардың қоғамдық маңызын құқықтық тұрғыда бекітеді.

Коммерциялық емес ұйымдар теориясында бұл сектор мемлекет пен нарықтан бөлек, азаматтық қоғамның дербес институционалдық кеңістігі ретінде сипатталады. Л.Саламон коммерциялық емес секторды қоғамдық қажеттіліктерді қанағаттандыруда мемлекетті толықтыратын және азаматтардың әлеуметтік белсенділігін ұйымдасқан формаға айналдыратын құрылым ретінде қарастырады (Salamon, 2012). Осы тұрғыда қайырымдылық қорлары әлеуметтік мәселелерді шешуде тек қаржылық ресурстарды қайта бөлуші емес, сонымен қатар қоғамдық сенім мен әлеуметтік капиталды қалыптастыратын институт ретінде көрінеді.

Х.Анхайер коммерциялық емес ұйымдардың тиімділігі олардың басқару сапасына, ашықтығына және есептілік деңгейіне тікелей тәуелді екенін атап көрсетеді (Anheier, 2014). Бұл талаптар қайырымдылық қорларының легитимділігі мен қоғам тарапынан қабылдануы үшін шешуші мәнге ие. Қазақстан заңнамасында да қайырымдылық қорларының қызметі міндетті тіркеу, қаржылық есептілік және жариялылық талаптары арқылы реттеледі. Мұндай талаптар қайырымдылық қызметін формалды емес тәжірибеден шығарып, институционалдық деңгейге көтеруге бағытталған.

Исламдық қайырымдылық қорлары осы жалпы құқықтық шеңберде әрекет ете отырып, бірқатар ерекшеліктерге ие. Олардың қызметі діни-этикалық қағидаларға негізделеді және ерікті қайырымдылықпен қатар, шариғатта міндетті саналатын зекет институтын ұйымдастырушылық тұрғыда жүзеге асыруды да қамтиды. Бұл жағдай исламдық қайырымдылық қорларын классикалық коммерциялық емес ұйымдардан ерекшелендіреді және оларды шариғи міндет пен зайырлы құқықтық талаптарды байланыстыратын гибридтік институционалдық модель ретінде қарастыруға мүмкіндік береді.

Қазақстандық ғалым Д.Кенжетай зайырлы мемлекет жағдайында діни ұйымдардың құқықтық алаңда ашық әрі заң талаптарына сай әрекет етуі діннің қоғамдық өмірден ығыстырылуына емес, керісінше оның конструктивті әлеуметтік функцияларының сақталуына ықпал ететінін атап өтеді (Кенжетай, 2018). Бұл көзқарас исламдық қайырымдылық қорларының зайырлы құқықтық кеңістікте заңды түрде қызмет етуі олардың діни мәнін әлсіретпейтінін, керісінше әлеуметтік легитимдігін арттыратынын көрсетеді.

С.Абдусаттар исламдық құқық институттарының қазіргі Қазақстан жағдайында ұлттық заңнама аясында бейімделу әлеуетін талдай отырып, қайырымдылық қорларын шариғи нормаларды құқықтық ортада іске асырудың тиімді тетіктерінің бірі ретінде сипаттайды (Абдусаттар, 2020). Оның пікірінше, қайырымдылық қорлары шариғаттағы әлеуметтік әділеттілік пен өзара көмек қағидаларын институционалдық деңгейде жүзеге асыруға мүмкіндік береді.

Ал Ә.Дербісәлі исламдық құндылықтардың қазақ қоғамындағы тарихи рөлін талдай келе, қайырымдылық пен өзара көмек дәстүрлері ұлттық мәдениетте терең орныққанын көрсетеді (Дербісәлі, 2014). Бұл тұрғыда қазіргі қайырымдылық қорлары, соның ішінде исламдық бағыттағы ұйымдар, дәстүрлі әлеуметтік тәжірибелердің заманауи құқықтық формада жалғасын табуы ретінде қарастырылуы мүмкін.

Сонымен қатар қайырымдылық қорлары қызметінде институционалдық тәуекелдер де бар. Басқару сапасының төмендігі, ашықтықтың жеткіліксіздігі немесе қоғамдық бақылаудың әлсіздігі қайырымдылық қызметіне деген сенімді әлсіретуі мүмкін. Осыған байланысты коммерциялық емес ұйымдарға қойылатын құқықтық талаптар қайырымдылықтың діни-этикалық негіздерін шектеу емес, керісінше оның әлеуметтік тиімділігі мен қоғамдық легитимдігін арттыруға бағытталған құрал ретінде бағалануы тиіс.

Осылайша коммерциялық емес ұйымдар мен қайырымдылық қорлары Қазақстандағы қайырымдылық қызметінің институционалдық негізін құрай отырып, исламдық қайырымдылықтың шариғи мазмұнын зайырлы құқықтық кеңістікте іске асырудың негізгі тетігіне айналады. Бұл модель қайырымдылық қызметін жеке бастама немесе

бейресми тәжірибе деңгейінен шығарып, азаматтық қоғамның тұрақты әрі жауапты элементі ретінде орнықтыруға мүмкіндік береді.

Қайырымдылық қызметін салықтық реттеу аспектілері

Қайырымдылық қызметін құқықтық реттеудің маңызды құрамдас бөлігі оның салықтық аспектілері болып табылады. Салықтық реттеу тетіктері мемлекет тарапынан қайырымдылық қызметті ынталандырумен қатар, оның ашықтығы мен заңдылығын қамтамасыз етуге бағытталған. Қазақстан Республикасының салық заңнамасында қайырымдылық ұйымдарына қатысты белгілі бір жеңілдіктер мен талаптар көзделуі қайырымдылық қызметті қоғамдық пайдалы қызмет ретінде институционалдық тұрғыда танудың көрінісі болып табылады.

Ұлттық салық жүйесінде қайырымдылыққа берілетін жеңілдіктер мемлекеттің азаматтық қоғам институттарын қолдауға деген ұстанымын білдіреді. Қайырымдылық ұйымдарының табыстарына және қайырымдылық мақсатта жұмсалған қаражатқа қатысты жеңілдіктер қоғамдық маңызы бар қызметтің қаржылық тұрақтылығын қамтамасыз етуге бағытталған. Бұл тетіктер қайырымдылық қызметін стихиялық немесе бейресми тәжірибеден шығарып, оны заңды әрі тұрақты институт ретінде қалыптастыруға ықпал етеді.

Исламдық қайырымдылық тұрғысынан алғанда, зекет пен садақа салықпен теңестірілмейді. Зекет – шариғатта діни міндет ретінде бекітілген ғибадат, ал салық – мемлекеттің фискалдық билігіне негізделген міндеттеме. Осы айырмашылыққа қарамастан, қазіргі зайырлы мемлекет жағдайында зекет пен садақаның институционалдық түрде жүзеге асуы салықтық реттеу тетіктерімен жанама түрде қиылысады. Бұл жерде мәселе зекетті салыққа айналдыруда емес, қайырымдылық қызметінің қаржылық тәртібін қамтамасыз етуде болып табылады.

Мұхаммад Кахф исламдық қайырымдылық институттарының тиімді қызмет етуі үшін қаржылық тәртіп пен есептілік механизмдерінің маңызын атап өтеді. Оның пікірінше, институционалдық бақылау тетіктері қайырымдылықтың шариғи мәнін бұзбай, керісінше оның әлеуметтік әсерін күшейтеді (Kahf, 2003). Осы тұрғыда салықтық реттеу шариғат қағидаларына қарсы емес, қайырымдылық қызметтің қоғамдық сенімге негізделген институционалдық формасын нығайтатын құрал ретінде қарастырылуы мүмкін.

Батыстық non-profit теориясында да қаржылық есептілік пен салықтық бақылау қайырымдылық ұйымдарының легитимділігін арттыратын маңызды фактор ретінде қарастырылады. Л.Саламон мен Х.Анхайер коммерциялық емес ұйымдардың тұрақтылығы олардың қаржылық ашықтығы мен мемлекеттік реттеумен теңгерімді қарым-қатынасына байланысты екенін көрсетеді (Salamon, 2012; Anheier, 2014). Бұл тұжырымдар Қазақстандағы қайырымдылық қызметті салықтық реттеу тәжірибесімен де үндес келеді.

Қазақстан жағдайында салықтық реттеу исламдық қайырымдылық қызметін көлеңкелі айналымнан шығарып, оны азаматтық қоғам институттарының заңды әрі ашық элементіне айналдыруға мүмкіндік береді. Қайырымдылық қорларының салықтық есептілікке тартылуы олардың қызметін мемлекет тарапынан бақылау емес, керісінше қоғамдық сенімді арттыру құралы ретінде бағалануы тиіс. Бұл талаптар шариғаттағы адалдық, аманат және әділеттілік қағидаларымен үйлеседі.

Сонымен қатар, салықтық реттеу қайырымдылық қызметін жүзеге асыру барысында белгілі бір шектеулер де қояды. Қайырымдылық мақсатта жиналған қаржының нақты мақсаттарға жұмсалуы, қаржылық есептердің дұрыс жүргізілуі және заң талаптарының

сақталуы қайырымдылық ұйымдарын басқару сапасына тікелей байланысты. Осы тұрғыда салықтық тетіктер исламдық қайырымдылық қызметінің діни-этикалық табиғатын шектеуші фактор емес, керісінше оның институционалдық тұрақтылығын қамтамасыз ететін құқықтық құрал ретінде қарастырылуы тиіс.

Осылайша қайырымдылық қызметін салықтық реттеу Қазақстандағы исламдық қайырымдылықтың шариғи қағидаларын жоққа шығармай, оны зайырлы құқықтық кеңістікте заңды әрі тиімді түрде жүзеге асыруға мүмкіндік береді. Бұл ретте салықтық тетіктер қайырымдылық қызметінің әлеуметтік әсерін күшейтіп, оның азаматтық қоғамдағы орны мен маңызын арттыратын фактор ретінде көрінеді.

Шариғат пен ұлттық заңнаманы салыстырмалы талдау

Исламдық қайырымдылық қызметті реттеуде шариғат пен ұлттық заңнаманың арақатынасын салыстырмалы талдау оларды бір деңгейдегі бәсекелес құқықтық жүйелер ретінде емес, әртүрлі нормативтік кеңістікте әрекет ететін әлеуметтік реттеу механизмдері ретінде қарастыруды талап етеді. Шариғат діни-этикалық және құқықтық нормалардың тұтастығына негізделсе, ұлттық заңнама зайырлы мемлекеттің құқықтық қағидаттарына сүйенеді. Осы айырмашылық олардың мақсаттық бағдарын ғана емес, нормативтік іске асу формаларын да айқындайды.

Алдыңғы тарауларда көрсетілгендей, исламдық қайырымдылық институттары (зекет, садақа, уақып) шариғатта әлеуметтік әділеттілік пен өзара көмекті қамтамасыз етуге бағытталған. Ал ұлттық заңнамада қайырымдылық қызмет азаматтық қоғам институты ретінде қоғамдық пайдалы функция атқарады. Осы тұрғыда салыстырмалы талдаудың басты міндеті шариғи және құқықтық реттеудің түпкі мақсаттарындағы ұқсастық пен олардың іске асу тетіктеріндегі айырмашылықты айқындау болып табылады.

Шариғат пен ұлттық заңнаманың нормативтік деңгейлерін салыстыру

Шариғат пен ұлттық заңнаманың өзара қатынасын салыстырмалы талдауда негізгі әдіснамалық қателік оларды бір нормативтік деңгейде қарастыру. У. Халлактың пайымдауынша, шариғат қазіргі ұлттық құқықтық жүйелерде мемлекет қабылдайтын позитивтік құқықпен тең деңгейде әрекет етпейді; ол көбіне моральдық-нормативтік және қауымдық реттеу жүйесі ретінде қызмет етеді (Hallaq, 2009). Осы ерекшелікті ескермей жүргізілген салыстыру шариғат пен зайырлы құқық арасында жасанды қайшылық тудырады.

Ұлттық заңнама қоғамдық қатынастарды формальды нормалар арқылы реттеп, олардың орындалуын институционалдық бақылау тетіктерімен қамтамасыз етеді. Ал шариғатта қайырымдылық міндеттері, әсіресе, зекет, діни сенім мен ар-ожданға негізделген уәжіп амал ретінде түсіндіріледі. Бұл жерде мәжбүрлеу тетігі мемлекеттің санкциясынан емес, діни жауапкершіліктен туындайды.

Абдуллахи Ан-Наʻим зайырлы мемлекет жағдайында шариғат нормалары құқықтық мәжбүрлеу құралына айналмауы тиіс екенін атап көрсетеді. Оның пікірінше, шариғаттың қоғамдық өмірдегі тиімділігі оның ерікті қабылдануына және моральдық легитимдігіне байланысты (An-Naʻim, 2008). Қазақстан жағдайында бұл қағида қайырымдылық қызметі саласында айқын көрінеді: мемлекет зекетті міндетті төлем ретінде енгізбейді, бірақ оны жүзеге асыратын ұйымдардың қызметін құқықтық тұрғыда реттейді.

Осы тұрғыда шариғат пен ұлттық заңнама арасында функционалдық қайшылықтан гөрі нормативтік деңгей айырмашылығы байқалады. Шариғат қайырымдылықтың ішкі мәнін, мақсаттарын және этикалық бағдарын айқындаса, ұлттық заңнама оның

қоғамдық кеңістікте жүзеге асу формаларын, ұйымдастырушылық тәртібін және есептілік механизмдерін белгілейді. Мұндай бөлініс шариғи қағидалардың мазмұнын сақтай отырып, қайырымдылық қызметті зайырлы құқықтық кеңістікте заңды түрде іске асыруға мүмкіндік береді.

Қазақстандық зерттеушілер де дін мен құқықтың өзара қатынасын талдауда осы көпдеңгейлі тәсілдің тиімді екенін атап өтеді. Д.Кенжетай зайырлы мемлекет жағдайында діни нормалар құқықтық жүйені алмастырмай, оны этикалық тұрғыда толықтыратын фактор ретінде әрекет етуі тиіс екенін көрсетеді (Кенжетай, 2018). Бұл көзқарас исламдық қайырымдылық қызметінің шариғи негіздері мен ұлттық заңнаманың талаптарын қарсы қоюдан гөрі, оларды өзара үйлесімді механизмдер ретінде қарастыруға негіз қалайды.

Осылайша, шариғат пен ұлттық заңнаманы салыстырмалы талдау олардың қайырымдылық қызметін реттеудегі рөлдерін бәсекелес емес, әртүрлі нормативтік деңгейде әрекет ететін толықтырушы жүйелер ретінде түсіндіруге мүмкіндік береді. Бұл тұжырым келесі тармақтарда шариғат пен ұлттық құқықтың нақты салалардағы (институционалдық, қаржылық және басқарушылық) өзара ықпалдасуын талдауға әдіснамалық негіз болады.

Шариғат пен ұлттық заңнаманың институционалдық өзара ықпалдасуы

Шариғат пен ұлттық заңнаманың өзара қатынасы қайырымдылық саласында институционалдық деңгейде көрініс табады. Егер шариғат қайырымдылықтың діни-этикалық мазмұнын және оның мақсаттық бағдарын айқындаса, ұлттық заңнама бұл мазмұнды қоғамдық кеңістікте іске асыратын ұйымдастырушылық-құқықтық тетіктерді белгілейді. Осы тұрғыда қайырымдылық қорлары шариғи қағидалар мен зайырлы құқықтық талаптардың түйісу нүктесі ретінде әрекет етеді.

Исламдық қайырымдылық институттарының (зекет, садақа, уақып) шариғи негіздері жеке мұсылманның діни жауапкершілігіне сүйенгенімен, қазіргі қоғам жағдайында олардың тиімділігі көбіне ұйымдасқан институционалдық формада іске асуына байланысты. Мұхаммад Кахф исламдық қайырымдылықтың институционалдануын оның тұрақтылығы мен әлеуметтік әсерін арттыратын негізгі факторлардың бірі ретінде бағалайды (Kahf, 2003). Бұл институционалдану шариғи мазмұнды өзгертпей, оны қоғамдық қажеттіліктерге бейімдеуге мүмкіндік береді.

Ұлттық заңнама тұрғысынан алғанда, қайырымдылық қорлары коммерциялық емес ұйымдар ретінде тіркеліп, құқықтық талаптарға сай қызмет атқарады. Мемлекет бұл ұйымдардың діни мазмұнын реттемейді, бірақ олардың қызметінің заңдылығын, ашықтығын және есептілігін қамтамасыз етеді. Осылайша ұлттық құқықтық жүйе шариғатта бекітілген қайырымдылық міндеттерін құқықтық кеңістікте жүзеге асырудың формальды шарттарын қалыптастырады.

Абдуллахи Ан-Наʻим атап өткендей, зайырлы мемлекет жағдайында діни нормалардың қоғамдық өмірдегі орны оларды мәжбүрлеу арқылы емес, институционалдық бейімдеу арқылы қамтамасыз етілуі тиіс (An-Naʻim, 2008). Қазақстандағы исламдық қайырымдылық қорларының қызметі осы тәсілдің практикалық көрінісі болып табылады. Олар діни міндеттерді орындаудың ерікті сипатын сақтай отырып, ұлттық заңнама талаптарына сай әрекет етеді.

Институционалдық өзара ықпалдасудың маңызды элементі – басқару және бақылау тетіктері. Шариғатта қайырымдылыққа қатысты аманат, адалдық және әділеттілік қағидалары негізгі моральдық өлшемдер ретінде бекітілген. Ал ұлттық заңнамада бұл

қағидалар есептілік, қаржылық бақылау және жариялылық талаптары арқылы нақты құқықтық формаға ие болады. Х. Анхайер коммерциялық емес ұйымдардың легитимділігі дәл осы басқару сапасы мен қоғамдық сенім деңгейіне байланысты екенін көрсетеді (Anheier, 2014). Осы тұрғыда шариғи және құқықтық талаптар бір-бірін мазмұндық тұрғыдан толықтырады.

Қазақстандық зерттеушілер де институционалдық бейімдеудің маңызын атап өтеді. С.Абдусаттар исламдық құқық институттарының қазіргі Қазақстан жағдайында құқықтық алаңға бейімделуі олардың мазмұндық әлсіреуіне емес, керісінше әлеуметтік тиімділігінің артуына ықпал ететінін көрсетеді (Абдусаттар, 2020). Бұл көзқарас исламдық қайырымдылық қорларының шариғи қағидаларды сақтай отырып, зайырлы құқықтық кеңістікте қызмет ету мүмкіндігін теориялық тұрғыда негіздейді.

Сонымен қатар институционалдық өзара ықпалдасу белгілі бір тәуекелдерді де қамтиды. Қайырымдылық қызметтің шамадан тыс формалдануы оның діни-этикалық мазмұнын әлсіретуі мүмкін, ал бақылаудың жеткіліксіздігі қоғамдық сенімнің төмендеуіне әкелуі ықтимал. Осы тұрғыда шариғат пен ұлттық заңнаманың арасындағы тепе-теңдік сақталуы қажет: құқықтық реттеу қайырымдылықтың мазмұнын шектеуге емес, оның әлеуметтік әсерін күшейтуге бағытталуы тиіс.

Осылайша шариғат пен ұлттық заңнаманың институционалдық өзара ықпалдасуы қайырымдылық қызметін діни практика деңгейінен шығарып, азаматтық қоғамның тұрақты және жауапты институтына айналдыруға мүмкіндік береді. Бұл өзара ықпалдасу шариғи қағидалардың қоғамдық өмірде тиімді іске асуын қамтамасыз ете отырып, зайырлы құқықтық жүйенің талаптарымен үйлесімділігін сақтайды.

Шариғат пен ұлттық заңнаманың өзара толықтыру тетіктері

Шариғат пен ұлттық заңнаманың қайырымдылық қызметін реттеудегі арақатынасын талдауда оларды бірін-бірі жоққа шығаратын жүйелер ретінде қарастыру әдіснамалық тұрғыда негізсіз болып табылады. Алдыңғы тармақтарда көрсетілгендей, бұл екі жүйе әртүрлі нормативтік деңгейде әрекет етеді және олардың өзара байланысы көбіне толықтыру сипатында көрініс табады. Осы тұрғыда қайырымдылық саласы шариғи және зайырлы құқықтық тетіктердің үйлесімді әрекет ету мүмкіндігін айқын көрсететін әлеуметтік кеңістік ретінде сипатталады.

Шариғат қайырымдылық қызметінің мазмұндық және мақсаттық негізін айқындайды. Ол әлеуметтік әділеттілік, өзара көмек, аманат және жауапкершілік сияқты этикалық қағидалар арқылы қайырымдылықтың ішкі мәнін қалыптастырады. Ал ұлттық заңнама осы мазмұнды қоғамдық кеңістікте жүзеге асырудың формальды шарттарын белгілейді: ұйымдық-құқықтық нысандарды, есептілік пен бақылау тетіктерін, қаржылық тәртіпті қамтамасыз етеді. Бұл жерде ұлттық заңнама шариғи нормаларды алмастырмайды, керісінше олардың әлеуметтік өмірде тұрақты әрі заңды түрде іске асуына институционалдық негіз қалайды.

Абдуллахи Ан-Наим атап өткендей, зайырлы мемлекет жағдайында діни нормалардың қоғамдық маңызы олардың мәжбүрлеу арқылы емес, ерікті түрде қабылдануы мен институционалдық бейімделуі арқылы артады (An-Na'im, 2008). Қазақстан жағдайында қайырымдылық қызметін құқықтық реттеу дәл осы қағидаға сәйкес келеді: мемлекет шариғаттағы қайырымдылық міндеттерін құқықтық нормаға айналдырмай, оларды іске асыратын ұйымдардың қызметін ғана реттейді. Нәтижесінде діни еркіндік сақталып, қайырымдылық қызметтің қоғамдық легитимдігі артады.

Өзара толықтыру тетіктері институционалдық деңгейде де айқын байқалады. Исламдық қайырымдылық қорлары, бір жағынан, шариғи қағидаларға сүйеніп әрекет етсе, екінші жағынан, ұлттық заңнама талаптарына сәйкес қызмет жүргізеді. Бұл қосарланған бағдар қайырымдылық қызметінің діни мазмұнын әлсіретпей, керісінше, оны ашықтық, есептілік және қоғамдық сенім талаптарымен толықтырады. Мұхаммад Кахфтың пікірінше, дәл осындай институционалдық тәртіп исламдық қайырымдылықтың ұзақмерзімді әлеуметтік әсерін қамтамасыз етеді (Kahf, 2003).

Шариғат пен ұлттық заңнаманың өзара толықтыруы қаржылық салада да көрініс табады. Зекет пен садақа салықпен теңестірілмегенімен, салықтық реттеу қайырымдылық қызметінің ашықтығы мен тәртібін қамтамасыз ететін техникалық құрал ретінде әрекет етеді. Бұл тұрғыда салықтық талаптар шариғи қағидаларға қайшы келмей, қайырымдылық қызметтің қоғамдық сенімге негізделген институционалдық сипатын күшейтеді. Осылайша шариғи міндеттердің рухани мазмұны мен зайырлы құқықтық реттеудің формальды талаптары бірін-бірі толықтыратын жүйе ретінде әрекет етеді.

Қазақстандық ғалымдар да дін мен құқықтың өзара қатынасын талдауда осындай синтездік тәсілдің маңызын атап өтеді. Д. Кенжетай зайырлы мемлекет жағдайында діни құндылықтардың құқықтық жүйемен үйлесуі қоғамдық келісім мен тұрақтылықты нығайтатынын көрсетсе (Кенжетай, 2018), С.Абдусаттар исламдық құқық институттарының құқықтық бейімделуі олардың мазмұндық әлеуетін жоймай, керісінше жаңа әлеуметтік функциялармен толықтыратынын атап өтеді (Абдусаттар, 2020). Бұл тұжырымдар қайырымдылық саласындағы шариғи және құқықтық тетіктердің өзара толықтыру сипатын теориялық тұрғыда негіздейді.

Осылайша шариғат пен ұлттық заңнаманың өзара қатынасы қайырымдылық қызметі саласында «қайшылық» моделінен гөрі «толықтыру» моделіне жақын екені айқындалады. Шариғат қайырымдылықтың құндылықтық және мақсаттық бағдарын қалыптастырса, ұлттық заңнама оның қоғамдық кеңістікте тиімді, заңды және тұрақты түрде жүзеге асуын қамтамасыз етеді. Мұндай өзара толықтыру Қазақстан жағдайында қайырымдылық қызметін діни тәжірибе ғана емес, азаматтық қоғам институттарының маңызды әрі конструктивті элементі ретінде дамытуға мүмкіндік береді.

Осы зерттеу барысында алынған нәтижелер Қазақстан жағдайында қайырымдылық қызметін реттеуде шариғи және зайырлы құқықтық тетіктердің өзара қатынасы көбіне қарама-қарсы жүйелер ретінде емес, әртүрлі нормативтік деңгейде әрекет ететін және ортақ әлеуметтік мақсаттарға бағытталған толықтырушы механизмдер ретінде қалыптасатынын көрсетеді. Мұндай тұжырым қайырымдылық саласын дін мен құқық арасындағы шиеленіс аймағы ретінде емес, олардың өзара ықпалдасуын эмпирикалық тұрғыда байқауға болатын әлеуметтік кеңістік ретінде қарастыруға мүмкіндік береді.

Зерттеу нәтижелерін талқылау барысында исламдық қайырымдылық институттарының (зекет, садақа, уақып) шариғи негіздері олардың тек діни амалдар жиынтығы емес, әлеуметтік әділеттілік пен қоғамдық жауапкершілікті қамтамасыз етуге бағытталған нормативтік жүйе екенін айқындады. Бұл институттардың қазіргі Қазақстан жағдайында коммерциялық емес ұйымдар арқылы жүзеге асырылуы шариғи мазмұнның зайырлы құқықтық кеңістікте институционалдық форма таба алатынын көрсетеді. Осы тұрғыда исламдық қайырымдылықтың құқықтық бейімделуі оның мәнін әлсіретпей, керісінше әлеуметтік тиімділігін арттыруға ықпал ететіні байқалады.

Талқылау нәтижелері шариғат пен ұлттық заңнаманың арасындағы негізгі айырмашылық мазмұндық мақсаттарда емес, реттеу құралдары мен мәжбүрлеу механизмдерінде жатқанын көрсетеді. Шариғатта қайырымдылық діни-этикалық жауапкершілікке негізделсе, ұлттық заңнамада ол құқықтық міндеттемелер мен институционалдық бақылау тетіктері арқылы реттеледі. Алайда бұл айырмашылық өзара үйлеспеушілікке әкелмейді, керісінше қайырымдылық қызметтің ішкі (ниет, мораль) және сыртқы (ұйымдастыру, есептілік) қырларын ажыратуға мүмкіндік береді. Бұл жағдай зайырлы құқықтық реттеудің шариғи қағидаларға қарсы емес, керісінше оларды қоғамдық сенім мен тұрақтылық тұрғысынан толықтыра алатынын көрсетеді. Талқылау тұрғысынан алғанда, бұл мәселе исламдық қайырымдылықтың заманауи мемлекет жағдайында «көлеңкелі» тәжірибеге айналмай, құқықтық кеңістікте ашық іске асуы үшін маңызды шарттардың бірі ретінде бағаланады.

Сонымен қатар талқылау нәтижелері институционалдық бейімдеудің шектеулері бар екенін де көрсетеді. Қайырымдылық қызметтің шамадан тыс формализмге бағынуы оның діни-этикалық мазмұнын әлсірету қаупін тудыруы, ал құқықтық бақылаудың жеткіліксіздігі қоғамдық сенімнің төмендеуіне алып келуі мүмкін. Осы тұрғыда шариғат пен ұлттық заңнаманың өзара ықпалдасуы динамикалық тепе-теңдікке негізделуі тиіс:

Зерттеу барысында қарастырылған салықтық реттеу мәселесі де осы толықтыру логикасын айқын көрсетеді. Зекет пен садақаның салықпен теңестірілмейтініне қарамастан, салықтық тетіктер реттеу қайырымдылықтың мазмұнын шектеуге емес, оның әлеуметтік әсерін күшейтуге бағытталуы қажет.

Талқылау бөлімі шеңберінде алынған нәтижелер Қазақстандағы көпконфессиялы және зайырлы қоғам жағдайында исламдық қайырымдылықтың азаматтық қоғам институттары жүйесінде конструктивті рөл атқара алатынын көрсетеді. Бұл жағдай қайырымдылық саласын дін мен құқықтың өзара қатынасын зерттеуде теориялық тұрғыда маңызды эмпирикалық алаң ретінде қарастыруға мүмкіндік береді. Сонымен бірге зерттеу нәтижелері шариғи қағидалар мен ұлттық заңнаманың үйлесімділігін арттыру бағытындағы құқықтық және институционалдық шешімдерге ғылыми негіз бола алады.

Осылайша талқылау нәтижелері зерттеудің бастапқы мақсатына сәйкес қайырымдылық қызметін реттеуде шариғи этикалық қағидалар мен зайырлы құқықтық тетіктерді үйлестіру әлеуметтік әділеттілікті қамтамасыз ету мен азаматтық қоғам институттарын нығайтудың тиімді жолы екенін негіздейді. Бұл тұжырым келесі бөлімде ұсынылатын қорытынды тұжырымдар мен практикалық ұсынымдарды қалыптастыруға логикалық негіз болады.

Қорытынды

Осы зерттеу Қазақстан Республикасындағы қайырымдылық қызметін реттеуде шариғи қағидалар мен ұлттық зайырлы құқықтық тетіктердің өзара қатынасын кешенді түрде талдауға бағытталды. Зерттеу нәтижелері исламдық қайырымдылық институттарының (зекет, садақа, уақып) шариғи негіздері мен Қазақстанның қолданыстағы заңнамасы бір-біріне қарама-қарсы жүйелер ретінде емес, әртүрлі нормативтік деңгейде әрекет ететін және ортақ әлеуметтік мақсаттарға бағытталған толықтырушы механизмдер ретінде сипатталатынын көрсетеді. Бұл тұжырым қайырымдылық саласын дін мен құқықтың

өзара қатынасын зерттеудегі конструктивті ғылыми алаң ретінде қарастыруға мүмкіндік береді.

Зерттеудің негізгі ғылыми-теориялық үлесі исламдық қайырымдылық қызметін жекелеген діни амалдар жиынтығы ретінде емес, көпқабатты әлеуметтік-құқықтық институт ретінде талдауда көрініс табады. Мақалада шариғат пен ұлттық заңнаманың арақатынасы «қайшылық» парадигмасынан гөрі «толықтыру» парадигмасы аясында негізделді. Бұл тәсіл шариғи нормалардың зайырлы құқықтық кеңістікте мәжбүрлеу құралына айналмай-ақ, әлеуметтік реттеу функциясын атқара алатынын теориялық тұрғыда дәлелдеуге мүмкіндік берді.

Сонымен қатар зерттеуде шариғат пен ұлттық заңнаманың нормативтік деңгейлерін ажырату әдіснамасы қолданылды. Мұндай әдіснама шариғаттың діни-этикалық және қауымдық реттеу жүйесі ретіндегі рөлін, ал ұлттық заңнаманың формальды-құқықтық және институционалдық реттеу тетігі ретіндегі қызметін айқын көрсетуге мүмкіндік берді. Бұл тәсіл исламдық қайырымдылықты қазіргі зайырлы мемлекет жағдайында түсіндірудің теориялық негізін кеңейтеді.

Зерттеу нәтижелеріне сүйене отырып, қайырымдылық қызметін құқықтық және институционалдық тұрғыда жетілдіруге бағытталған бірқатар ғылыми-практикалық ұсынымдар ұсынылады.

Біріншіден, Қазақстан Республикасында қайырымдылық қызметін реттейтін заңнамалық актілерді қолдану барысында исламдық қайырымдылық қорларының ерекшеліктерін ескеретін құқықтық түсіндіру практикасын дамыту орынды. Бұл шариғи міндеттердің мазмұнына араласпай-ақ, олардың ұйымдастырушылық-құқықтық формаларын тиімді реттеуге мүмкіндік береді.

Екіншіден, исламдық қайырымдылық қорларының институционалдық әлеуетін арттыру мақсатында басқару, есептілік және ашықтық стандарттарын жетілдіру қажет. Мұндай шаралар қайырымдылық қызметіне деген қоғамдық сенімді күшейтіп, шариғаттағы аманат және жауапкершілік қағидаларын құқықтық тетіктермен толықтырады.

Үшіншіден, қайырымдылық қызметін салықтық реттеу саласында зекет пен садақаның шариғи ерекшеліктерін ескере отырып, оларды көлеңкелі тәжірибеден шығаратын және ашық институционалдық формада жүзеге асыруды ынталандыратын тетіктерді жетілдіру ұсынылады. Бұл қайырымдылық қызметінің әлеуметтік тиімділігін арттырумен қатар, оның заңдылығын қамтамасыз етуге ықпал етеді.

Төртіншіден, қайырымдылық саласындағы құқық қолдану тәжірибесінде дін мен құқықтың өзара қатынасын қақтығыс емес, өзара толықтыру логикасы арқылы түсіндіретін ғылыми-сараптамалық тәсілді енгізу маңызды. Бұл тәсіл көпконфессиялы және зайырлы қоғам жағдайында әлеуметтік тұрақтылықты нығайтуға септігін тигізеді.

Мүдделер қақтығысы

Бұл жұмыстың авторы мүдделер қақтығысының жоқ екенін мәлімдейді.

Әдебиеттер тізімі

Abdussattar, M. (2019). Qazaqstandağı islamdyq qaiyrymdylyq instituttarynyñ damuy. Islamtanu, 3, 45–58.

Al-Ghazali, A.H. (2005). Ihya' 'ulum al-din. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Al-Qaradawi, Y. (1999). Fiqh az-zakah: A comparative study. Scientific Publishing Centre.

Ali, S.S. (2011). Islamic philanthropy: A historical and contemporary perspective. International Institute of Islamic Thought.

An-Na'im, A.A. (2008). Islam and the secular state: Negotiating the future of Shari'a. Harvard University Press.

Anheier, H.K. (2014). Nonprofit organizations: Theory, management, policy (2nd ed.). Routledge.

Derbisali, Ä. (2010). Islam jäne qazirgi qazaq qoğamy. Däuir.

Ebrahim, A. (2010). The many faces of nonprofit accountability. Harvard Business School Working Paper, 10–069.

Esim, Ğ. (2014). Hakim Abai. [Baspasy kórsetilmegen].

Hallaq, W.B. (2009). An introduction to Islamic law. Cambridge University Press.

Hallaq, W.B. (2013). The impossible state: Islam, politics, and modernity's moral predicament. Columbia University Press.

Kahf, M. (2003). The role of waqf in improving the ummah's welfare. In Proceedings of the International Seminar on "Waqf as a Private Legal Body" (pp. 1–18). Universiti Kebangsaan Malaysia.

Kamali, M.H. (2008). Principles of Islamic jurisprudence (3rd ed.). Islamic Texts Society.

Kenzhetai, D. (2013). Islam filosofiasy jäne qazaq ruhaniaty. Arys.

Nyazee, I.A.K. (2000). Theories of Islamic law: The methodology of ijtihad. International Institute of Islamic Thought.

Salamon, L.M. (2012). The state of nonprofit America (2nd ed.). Brookings Institution Press.

Salamon, L.M., & Anheier, H.K. (1998). Social origins of civil society: Explaining the nonprofit sector cross-nationally. Voluntas, 9(3), 213–248. https://doi.org/10.1023/A:1022058200985

Нормативтік-құқықтық актілер

Қазақстан Республикасының Азаматтық кодексі (Жалпы бөлім). (1994 ж. 27 желтоқсандағы № 268-XII, 2024 ж. өзгерістер мен толықтыруларымен).

https://adilet.zan.kz

Қазақстан Республикасының «Коммерциялық емес ұйымдар туралы» Заңы. (2001 ж. 16 қаңтардағы № 142-II, 2024 ж. өзгерістер мен толықтыруларымен).

https://adilet.zan.kz

Қазақстан Республикасының «Қайырымдылық қызмет туралы» Заңы. (2015 ж. 16 қарашадағы № 402-V, 2024 ж. өзгерістер мен толықтыруларымен).

References

Abdussattar, M. (2019). Qazaqstandağı islamdyq qaiyrymdylyq instituttarynyñ damuy. Islamtanu, 3, 45–58.

Al-Ghazali, A.H. (2005). Ihya' 'ulum al-din. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Al-Qaradawi, Y. (1999). Fiqh az-zakah: A comparative study. Scientific Publishing Centre.

Ali, S.S. (2011). Islamic philanthropy: A historical and contemporary perspective. International Institute of Islamic Thought.

An-Na'im, A.A. (2008). Islam and the secular state: Negotiating the future of Shari'a. Harvard University Press.

Anheier, H.K. (2014). Nonprofit organizations: Theory, management, policy (2nd ed.). Routledge.

Derbisali, Ä. (2010). Islam jäne qazirgi qazaq qoğamy. Däuir.

Ebrahim, A. (2010). The many faces of nonprofit accountability. Harvard Business School Working Paper, 10–069.

Esim, Ğ. (2014). Hakim Abai. [Publisher not specified].

Hallaq, W.B. (2009). An introduction to Islamic law. Cambridge University Press.

Hallaq, W.B. (2013). The impossible state: Islam, politics, and modernity's moral predicament. Columbia University Press.

Kahf, M. (2003). The role of waqf in improving the ummah's welfare. In Proceedings of the International Seminar on "Waqf as a Private Legal Body" (pp. 1–18). Universiti Kebangsaan Malaysia.

Kamali, M.H. (2008). Principles of Islamic jurisprudence (3rd ed.). Islamic Texts Society.

Kenzhetai, D. (2013). Islam filosofiasy jäne qazaq ruhaniaty. Arys.

Nyazee, I.A.K. (2000). Theories of Islamic law: The methodology of ijtihad. International Institute of Islamic Thought.

Salamon, L.M. (2012). The state of nonprofit America (2nd ed.). Brookings Institution Press.

Salamon, L.M., & Anheier, H.K. (1998). Social origins of civil society: Explaining the nonprofit sector cross-nationally. Voluntas, 9(3), 213–248.

Kazakstan Respublikasynyn Azamattyқ kodeksi (Zhalpy bolim). (1994 zh. 27 zheltoksandagy № 268-XII, 2024 zh. ozgerister men tolyktyrularymen). https://adilet.zan.kz [In Kazakh].

Kazakstan Respublikasynyn «Kommerciyalyқ emes ujymdar turaly» Zany. (2001 zh. 16 kantardagy № 142-II, 2024 zh. ozgerister men tolyktyrularymen). https://adilet.zan.kz [In Kazakh].

Kazakstan Respublikasynyn «Kajyrymdylyk kyzmet turaly» Zany. (2015 zh. 16 karashadagy № 402-V, 2024 zh. ozgerister men tolyktyrularymen) [In Kazakh].

Авторлар туралы мәлімет / Сведения об авторах / Information about authors

Қасабеков Қасым – PhD докторант, Нұр-Мүбарак Египет Ислам мәдениеті университеті, Әл-Фараби даңғылы, 73, 050040, Алматы, Қазақстан, https://orcid.org/0009-0002-5798-965X

Qassabekov Qassym – PhD doctoral student, Nur-Mubarak Egyptian University of Islamic Culture, 73 Farabi Avenue, 050040, Almaty, Kazakhstan. Kazakhstan. https://orcid.org/0009-0002-5798-965X

Касабеков Касым – PhD-докторант, Египетский университет исламской культуры «Нур-Мубарак», проспект Аль-Фараби 73, 050040, Алматы, Казахстан, https://orcid.org/0009-0002-5798-965X

Мақала туралы ақпарат / Информация о статье / Information about the article

Редакцияға түсті / Поступила в редакцию / Entered the editorial office: 07.09.2025

Рецензенттер мақұлдаған / Одобрено рецензентами / Approved by reviewers: 18.11.2025.

Жариялауға қабылданды / Принята к публикации / Accepted for publication: 10.12.2025

Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies
ISSN: 3080-1281. eISSN: 3080-6895.

МӘДЕНИЕТТАНУ – CULTURAL STUDIES – КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Научная статья / Scientific article
МРНТИ / IRSTI 13.09, 13.11

https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-153-4-173-198

ASH, DOMBRA, AND THE WORD: THE NOVEL AS A CHRONICLE OF A FADING TRADITION

Raushan JUMANIYAZOVA✉

Kurmangazy Kazakh National Conservatory, Almaty, Kazakhstan

✉ *raushanjumaniyazova@gmail.com*

Abstract. The article analyses Talasbek Asemkulov's novel as a musical archive, an ethnographic text, and a form of aesthetic memory. Its novelty lies in a cross-disciplinary model of verbal–musical hermeneutics that aligns descriptive episodes, technical terminology and figurative metaphors with modal–rhythmic formulae, articulatory technique, and modal–rhythmic models of Kazakhstan's traditional music. The material is organised on three levels: (1) textual identification of musically salient markers in the prose; (2) their mapping onto the intonational and metrorhythmic patterns of the dombra idiom; (3) hypothesis testing through comparative analysis of variants and schools, including areal–stylistic distinctions. The study formalises a «novel-as-archive» reading protocol with operational units (narrative cue – intonational gesture – performance decision), proposes a typology of textual indicators for technique and mode–rhythm, introduces, for the first time, a comparative commentary on vanishing practices documented in prose, and sets out applied pathways for reconstruction and pedagogy. Case analyses show that «the word» fixes outlines of form, the character of sound production, and timbral dramaturgy, while refining genre–stylistic attributions. The analysis yields new data added to the corpus of knowledge on Kazakh traditional music. Among the conclusions, a new perspective emerges for the humanities: the formation of historically informed performance (HIP) and the possibility of reconstructing lost elements of musical memory without compromising authenticity.

Keywords: Talasbek Asemkulov; historically informed performance (HIP); musical hermeneutics; traditional music; dombra; küy (kui); ethnographic text; aesthetic memory; performance reconstruction

For citation:

Jumaniyazova R. Ash, dombra, and the word: the novel as a chronicle of a fading tradition // Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies. – 2025. – Vol. 153. – No. 4. – P. 173-198. https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-153-4-173-198

© Raushan JUMANIYAZOVA, 2025

КҮЛ, ДОМБЫРА ЖӘНЕ СӨЗ: ЖОҒАЛЫП БАРА ЖАТҚАН ДӘСТҮРДІҢ ШЕЖІРЕСІ РЕТІНДЕГІ РОМАН

Раушан ЖҰМАНИЯЗОВА

Құрманғазы атындағы Қазақ ұлттық консерваториясы, Алматы, Қазақстан

ПЕПЕЛ, ДОМБРА И СЛОВО: РОМАН КАК ХРОНИКА ИСЧЕЗАЮЩЕЙ ТРАДИЦИИ

Раушан ДЖУМАНИЯЗОВА

Казахская национальная консерватория имени Курмангазы, Алматы, Казахстан

Аңдатпа. Мақалада Таласбек Әсемқұловтың романы музыкалық архив, этнографиялық мәтін және эстетикалық жадының формасы ретінде талданады. Жұмыстың жаңалығы вербалды-музыкалық герменевтиканың пәнаралық үлгісін жасауында: романның сипаттамалық эпизодтары, терминологиясы мен бейнелі метафоралары Қазақстанның дәстүрлі музыкасына тән лад-ырғақтық формулалармен, штрих техникасымен және лад-ырғақтық модельдерімен салыстырылып/сәйкестендіріліп қарастырылады. Материал үш деңгейде ұйымдастырылған: (1) прозадағы музыкалық маңызы бар маркерлерді мәтінтанымдық тұрғыдан айқындау; (2) оларды домбыралық жазбаның интонациялық және метроритмдік үлгілеріне карталау; (3) гипотезаларды нұсқалар мен мектептерді (ареалдық-стильдік айырмашылықтарды) салыстырмалы талдау арқылы тексеру. Зерттеуде «роман – архив ретінде» оқу хаттамасы операциялық бірліктерімен (сюжеттік маркер – интонациялық қимыл – орындаушылық шешім) біріздендірілді, техника мен лад-ырғақ көрсеткіштерінің мәтіндік типологиясы ұсынылды, прозада бекітілген жоғалып бара жатқан практикаларға салыстырмалы түсіндірме алғаш рет енгізілді, сондай-ақ реконструкция мен оқытуға қатысты қолданбалы нәтижелер көрсетілді. Нақты мысалдарда сөздің форма контурларын, дыбыс шығару сипатын және тембрлік драматургияны бекітетіні, сондай-ақ жанрлық-стильдік атрибуцияларды нақтылауға көмектесетіні дәлелденеді. Талдау дәстүрлі қазақ музыкасы туралы қазіргі білім корпусына енгізілетін бірқатар жаңа деректерді айқындайды. Қорытындылар гуманитарлық білім үшін жаңа перспектива ашады: тарихи тұрғыдан ақпараттандырылған орындаушылықты (HIP) қалыптастыру және музыкалық жадының жоғалған элементтерін аутенттілікті бұзбай реконструкциялау мүмкіндігі.

Түйін сөздер: Таласбек Әсемқұлов; тарихи тұрғыдан ақпараттандырылған орындаушылық (HIP); музыкалық герменевтика; дәстүрлі музыкасы; домбыра; күй; этнографиялық мәтін; эстетикалық жады; орындаушылық реконструкциясы

Аннотация. В статье анализируется роман Таласбека Асемкулова как музыкальный архив, этнографический текст и как форма эстетической памяти. Новизна работы состоит в разработке междисциплинарной модели вербально-музыкальной герменевтики: сопоставляются описательные эпизоды романа, терминология и образные метафоры с ладо-ритмическими формулами, штриховой техникой и ладо-ритмическими моделями традиционной музыки Казахстана. Материал организован на трех уровнях: (1) текстологическое выделение музыкально значимых маркеров в прозе; (2) их картирование на интонационные и метроритмические паттерны домбрового письма; (3) проверка гипотез через сравнительный анализ вариантов и школ (включая ареально-стилевые различия). В работе последовательно формализован протокол чтения «роман-как-архив» с операциональными единицами (сюжетный маркер – интонационный жест – исполнительское решение), предложена типология текстовых индикаторов техники и ладо-ритмики, впервые введён сопоставительный комментарий к исчезающим практикам, фиксируемым в прозе, а также показаны прикладные выходы в область реконструкции и обучения. На конкретных примерах продемонстрировано, что «слово» фиксирует контуры формы, характер звукоизвлечения и тембровой драматургии, а также помогает уточнять жанрово-стилевые атрибуции. Анализ выявляет ряд новых данных, которые вводятся в корпус современных знаний о традиционной казахской музыке. Среди выводов закономерно открывается новая перспектива для гуманитарного знания – формирование исторически информированного исполнительства (HIP), возможность реконструкции утраченных элементов музыкальной памяти без нарушения аутентичности.

Ключевые слова: Таласбек Асемкулов; исторически информированное исполнительство (HIP); музыкальная герменевтика; традиционная музыка; домбра; кюй; этнографический текст; эстетическая память; реконструкция исполнительства

Для цитирования:
Джуманиязова Р. Пепел, домбра и слово: роман как хроника исчезающей традиции // Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies. – 2025. – Vol. 153. – No. 4. – С. 173-198. https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-153-4-173-198.

Введение

В эпоху, когда устные культуры трансформируются и стираются быстрее, чем бумага успевает их зафиксировать, роман Таласбека Асемкулова *«Талтүс»* выступает как акт культурной архивации, свидетельство и спасение уникальной музыкальной цивилизации. С одной стороны, *«Талтүс»* – это яркое художественное произведение, с другой – этнографический документ, звуковая реконструкция. Книга, написанная музыкантом и кюйши, становится тем, что Михаэль Ротберг называет *multidirectional memory* (множественной памятью), в которой личная, коллективная и художественная память сосуществуют и дополняют друг друга (Rothberg, 2009).

Казахская традиционная музыка, как и сама структура степной культуры, на протяжении веков передавалась из рук в руки, из уст в уста, из пальцев в пальцы, и потому передача традиции через роман требует особого доверия к автору как носителю звукового опыта. Такое доверие заслуживает Таласбек Асемкулов, который был не только носителем и экспертом традиции, но человеком, лично вернувшим в живую практику десятки утерянных кюев.

Роман *«Талтүс»* – это *non-fiction,* замаскированный под *fiction*, своего рода "письмо на пепле", которое констатирует жизнь и, увы, растворение традиции, но (!) оно предлагает и форму его преодоления. В этом смысле роман сродни работам В.Г. Зебальда (Sebald, 2001), где вымышленный нарратив становится способом архивировать исчезающую культурную ткань Европы, или Пастернаку, чье повествование в «Докторе Живаго» восстанавливает «внутреннюю историю» страны, игнорируемую официальным дискурсом. Асемкулов делает то же, но на другом языке, языке домбры, устной памяти и кочевой культуры. Как и Клод Леви-Стросс в «Печальные тропики» (*Tristes Tropiques,* 1955), он ведет хронику исчезающей культуры с позиции "внутреннего этнографа"/участника/свидетеля/носителя.

Мое знакомство с Таласбеком началось в консерваторские годы. Тогда он работал в фольклорной лаборатории и был фигурой, к которой тянулись все: не потому, что он преподавал, а потому что знал больше, точнее и глубже многих. Студенты и преподаватели, профессора и просто музыканты приходили поговорить (потому что каждый разговор нес горы информации) или выучить кюй (потому что, кроме него, их никто не знал). Позже, когда я писала диссертацию, общение переросло в дружбу. И все, что делал Таласбек Асемкулов, – от игры на домбре до споров или философских комментариев к структуре кюя, – становилось вдохновением, триггером, небанальным знанием и приглашением к дискуссии одновременно. Таласбек был воплощением и хранителем культуры, чья жизнь и есть инкарнация этой самой исчезающей традиции. Поэтому закономерно, что второе измерение *«Талтүс»* – это уникальный архив живого знания. Более того, позволим себе предположение, что этот автобиографический роман проявляет изначально существовавшую готовность Т. Асемкулова к своей трагической и прекрасной жизни. В романе, переведенном на английский язык Shelley Fairweather-Vega,

а на русский – Зирой Наурызбай, есть строки: *«Өнерді сор ғана көтереді деген. Баламның мандайының соры бес елі, тағдырыңды қоса қалсаң, осы есіңде болсын дегені ғой»* (Асемкулов, 2020). Это “несчастье в 5 пальцев толщиной” определило чувствительность и чувственность, глубину и настоящесть Таласбека во всех ипостасях – как музыканта, писателя, ученого, драматурга, мастера по изготовлению домбры.

С точки зрения гуманитарного знания роман Т. Асемкулова является многослойным, многоликим текстом. Роман ценен красивой, хирургически выверенной и достоверной историей, в первую очередь, но еще – уникальной информацией об истории, культуре и музыке казахов, которая бриллиантовой россыпью переливается на страницах романа. Поэтому произведение может рассматриваться как:

1. музыкальный архив (в который встроены кюи, термины, легенды, способы игры, структура ладов);

2. этнографический текст, фиксирующий исчезающие практики и мышление, жанры и традиции;

3. форма эстетической памяти, в которой слово сохраняет звук;

4. документальное и психологическое исследование «исторических травм первой половины XX века» (Наурзбаева, 2021);

5. блестящее художественное произведение.

В контексте настоящей работы для нас приоритетны три первые характеристики, которые исследуются на материале романа и что сопоставимо с глобальной практикой «романов-архивов». Повествование в романе, связанное с казахской музыкой, материализует две важные функции:

а) архивирующую, с фиксацией имен, атрибуции, связей (родословные кюйши, стилевые противопоставления и т.д.), формируя «карту» убывающего репертуара;

б) герменевтическую, с описанием, как это должно было звучать (через использование традиционных терминов, названий темпов, штрихов, «узлов» формы, аффектов и ладовых ходов).

Кюй между жизнью и утратой: судьбы несохранившихся кюев

Устная традиция, при всех преимуществах и уникальных характеристиках, неединожды описанных в работах казахстанских музыковедов, имеет серьезный, естественный и трагический минус – часть музыки теряется. Таласбек приравнивает утрату даже одного кюя к гибели целой цивилизации. Такая гипербола имеет основания, так как вместе с забытым кюем традиция теряет специфические штрихи, конкретные ладовые нормы и формообразующие структуры, философские и художественные концепты, информацию и опыт. Апеллируя к Витгенштейну, исчезновение кюя можно сопоставить с выпадением фрагмента мира, ведь «границы языка суть границы мира» (Wittgenstein, 2001, *Tractatus* 5.6). То есть мы утрачиваем не просто текст, а возможность указать на него как на живой смысл, традиция перестает его удерживать, и он выходит за пределы художественной и музыкальной практики. В романе упоминаются кюи, о существовании которых многие даже не знали: кюи *Барақа* (в том числе, кюй «*Арман»*), кюи *Абылай хана* (в том числе, кюй «*Шайкалма»*), кюи *Шал Қазақ* (в том числе, кюй «*Қалмақ би»*).

В устной памяти казахов имена *Барақа* и *Аблая* – не просто «исторические метки», а действующие узлы музыкально-нарративной традиции: именно на них

«схлопываются» сюжеты кюя и биографические мотивы, задавая исследованиям смысловые, хронологические, и стилистические ориентиры. *Абылай* – ключевая фигура политической консолидации, истории казахов и сопротивления джунгарам. Вокруг его имени сложился обширный корпус кюев, легенд, преданий, исследований. Так, в казахской прессе и массовой практике упоминаются кюи, приписываемые самому *Абылаю* (напр. *«Шаңды жорық», «Ақ толқын», «Ала байрақ»,* др.), а также кюи его окружения, описывающие события и реалии его истории. То есть традиция воспринимала *Абылая* не только как адресата и героя кюев, но и как кюйши. Под именем *Барақ* в казахской памяти присутствуют несколько исторических фигур, но в нашем случае релевантна линия «найман *Барақ батыр»* XVIII века, соотносимая с кругом *Абылай хана* и войнами против джунгар. Мемориальные и локально-исторические материалы характеризуют *Барақа* как активного участника освободительных походов середины XVIII века и одного из проверенных военачальников *Абылая,* соответствующая топонимика и памятные места фиксируются в Северном Казахстане (ныне Костанайская обл.).

В романе фиксируется несколько ключевых свидетельств. Во-первых, сообщается, что *«Аблай-хан и сам был домбристом»,* при этом исполняется кюй, который *«он сочинил, когда был близок к победе…»*. Исполнительское описание подчеркивает резкую, «ружейную» артикуляцию и сходство фактуры «со старыми калмыцкими кюями» – важный штрих для реконструкции пограничного (казахско-ойратского) культурного обмена. Во-вторых, линия придворного патронажа конкретизируется через эпизод с тулпаром *Алмажаем: Байжігіт* сочиняет кюй *«Алмажай»* в ответ на ханский вызов «изобразить бег коня в кюе», что документирует механизм рождения программной ритмики («скачка») в кругу *Абылая.* Наконец, о султане *Барақе* сказано как о предводителе с трагической судьбой: *«Султан Барақ по прозвищу Сивогривый… не желая подчиниться ни русским, ни китайцам… был отравлен… Перед смертью… сыграл кюй «Арман» – «Недостижимая мечта»»* (Асемкулов, 2020). Все три мотива – «домбрист-хан», *«Алмажай», «Арман»* – выступают источниковыми «якорями»: они связывают конкретные кюй-*аңыз* с реальными историческими фигурами и одновременно открывают путь к проверке гипотез о воинском происхождении программных моделей казахской инструментальной музыки. Фиксация высокого ханского авторства кюя – еще один шаг к пониманию, как военный и политический опыт переводился в философский, эстетический и художественный концепт, кодифицировался в устойчивые ритмоформулы, которые потом мигрировали по школам.

Исторически оправданно и вполне в духе традиции представлен в романе эпизод с отравлением *Барақа.* Мотив «рокового дара» *(poisoned garment)* широко засвидетельствован в классических корпусах и фольклорных указателях. Достаточно вспомнить отравленное одеяние Несса в «Трахинянках» Софокла и отравленные платья с диадемой, которые Медея посылает Креусе в «Медее» Еврипида. Типологическое описание мотива присутствует и в классическом шеститомном справочном издании *«Motif-Index of Folk-Literature»* фольклориста Стита Томпсона (Thompson, 1955-1958). На этом фоне описанный эпизод в *«Талтүс»* типологически соотносится с архаической моделью передачи угрозы через дар, не будучи ее «прямой калькой». Функция этого мотива – маркировать смерть под обряд или обыденность, противопоставляя ее честной достойной и благородной гибели. Поэтому эпизод с «ядом в обуви» о *Барақе* в романе можно считать осознанной апелляцией к глобальному международному литературному

и историческому контексту, которыми Талабек Асемкулов блестяще владел. Анализ романа предлагает ключи и к поиску ранних интонационно-ритмических формул, кодирующих тему утраты и невоплощенности.

С *Шал Қазақ* все еще интереснее. Сам Таласбек, будучи учеником своего деда *Жүнісбая Стамбаева,* продолжает преемственную линию: *Байжігіт – Қызыл Мойын Қуандық – Тәттімбет – Кенжебай – Боду мен Қызай – Жүнісбай Стамбаев.* Это из известных открытых источников. В романе Таласбек идет дальше: *«учителем Байжігіта был чингизид Сары-Нияз. А теперь расскажу об учителе Сары-Нияза. Это был кюйши по имени Шал Қазақ»* (Асемкулов, 2020). Жизненный и исполнительский профиль *Байжігіта* устойчиво локализуется в XVIII столетии, включая связь с ханским окружением *Абылая,* а значит логично помещать «учительский слой» (условно поколение *Шал Қазақ)* на столетие раньше. Такая ступенчатая атрибуция согласуется с корпусом сведений о *Байжігіте* как представителе восточно-казахстанской домбровой традиции XVIII века.

Музыковедческая ценность такой локализации двояка и абсолютно идентичная сведениям о кюях *Абылая* и *Барақа:*

– она задает *terminus ante quem* (крайнюю дату, не позднее которой мог сложиться данный комплекс формульных оборотов и ладовых опор шертпе-кюя);

– позволяет развить гипотезу Т. Асемкулова о батырском происхождении казахской профессиональной музыки, о творчестве воинской касты (Джуманиязова, 2011).

В этой рамке эпизод о *Шал Қазақ* из романа приобретает источниковедческую релевантность не только как «литературная иллюстрация», а скорее как концентрат устойчивых кодов традиции: герой описан как батыр, действующий с военной хитростью (облачился по-калмыцки, проник на вражескую территорию, угнал табун), после чего, следуя обычаю публичного свидетельствования[1], останавливает табун и входит в калмыцкий аул на многолюдный праздник, садится и «рассказывает случившееся кюем» на домбре. Узнавание героя по игре *(«Этот казах убил нашего джигита»)* ведет к пленению, а коллективное оплакивание запускает горестный круговой танец с *«руками на плечах».* Здесь значим набор показательных маркеров: маскировка и конь/табун (источники конно-ритмических формул), публичное проигрывание события (функция кюя как сообщения и «суда», что семантически коррелирует с названием *«Қалмақ би»),* известный архетипичный сюжет узнавания героя по игре, а также интереснейшее и редкое свидетельство танцевальной культуры и танцевальной лексики траура.

Семиотика названия *«Қалмақ би»* укладывается в хорошо описанный эпический код, где *«қалмақ»* выступает типологическим образом врага в казахских и киргизских сказаниях. Этот код активен именно в период длительных ойрато-казахских войн XVII-XVIII вв. Следовательно, само наличие такого названия у кюя, атрибутируемого *Шал Қазақ,* является косвенным, но весомым аргументом в пользу «пограничной» тематизации и ранней датировки слоя. Упоминание кюя *«Қалмақ би»,* как литературная фиксация в романе, подтверждает живучесть этой атрибуции в культурной памяти. В дальнейшем для строгой верификации информации необходима опора на полевой материал (варианты названия, преданий), сравнительный анализ ритмоформул и локальной ладовой нормы *шертпе*, соотношение их с исторической хроникой 1680–1720-х годов[2], а это – новые перспективы для музыкознания. Кроме того, обозначенная

[1]В романе указывается: «В те времена люди по обычаю должны были сообщить о сделанном». (Асемкулов, 2020).

[2]Например, с применением методического опыта исследований «кюй-аңыз» в работах о шертпе-традиции.

старшинная позиция *Шал-Казаха* по отношению к *Байжігіту* выстраивает генеалогию яркой исполнительской школы и повышает точность реконструкции репертуарных «дорог».

Методически важно, что роман показывает кюй как форму публичного сообщения и «суда» сразу на трех примерах: ханский вызов и ответ *Байжігіта «изобразить бег Алмажая»* (эпизод прямо проговаривает задачу программной имитации скачки), предсмертная реплика *Барақа* кюем *«Арман»* как артикулированное перед людьми признание несвершившегося политического замысла и уход *«не на поле боя, а через обман»*, а также сценка с *Шал Қазақ,* где герой, по обычаю публичного свидетельства, сам входит в калмыцкий аул, *«садится и рассказывает случившееся кюем»*. Все три эпизода наглядно фиксируют адресность смысла, ритуализированную обстановку исполнения и ожидание «сюжетного» прослушивания. Упомянутые в этих эпизодах кюи утеряны, но мы теперь имеем информацию о них и вероятность их реконструкции.

Традиционная теория музыки

Уникальность Таласбека Асемкулова как хранителя традиции связана и с большим корпусом знаний о традиционной теории музыки, чему были посвящены и его собственные исследования, и работы его коллег (в том числе, фундаментальная книга А. Есенулы «Кюй - послание Всевышнего»). Идея существования целостной и системной традиционной теории казахской музыки до сих пор вызывает скептицизм у научного и музыкального сообщества, прежде всего в силу ее неполной фиксации. Между тем система практических знаний, передаваемых от учителя к ученику, формирует целостную концептуальную модель, в которой звук, форма и жест формируют единое смысловое пространство. В отличие от европейской академической системы, где музыкальная теория строится на абстракциях (нотная запись, гармония, полифония), казахская традиционная теория опирается на опыт, «вшитый» в телесные движения и акустическую память. Лады, строи, штрихи и даже жанры здесь определяются через образы, ритуальные ассоциации и «истории» отдельных приемов. Часть этих знаний содержится в романе *«Талтүс»* как ткань живого нарратива. Термины, описывающие технические детали, встроены в сюжет так, что они сохраняют свою первозданную связь с контекстом – будь то состязание кюйши, мастер-класс старого домбриста или воспоминание о легендарных музыкантах. Тем самым *«Талтүс»* фиксирует в письменной форме то, что в этнографии называют *embodied knowledge*[3] – знание, неотделимое от физического действия (Baily, 2001; Connerton, 1989).

Какие фрагменты романа можно отнести к корпусу знаний о традиционной теории музыки? Как минимум, обнаруживаются сведения, связанные с настройкой домбры, ладами, формообразованием, исполнительскими приемами и жанрами.

[3] *Embodied knowledge* – это форма знания, которая существует в прямой взаимосвязи с телесным опытом и закреплена в жестах, движениях, позах, ритмах и моторных навыках, формируемых в процессе практики. Оно не может быть полностью передано через абстрактное описание или текст, поскольку является неотделимой частью физического действия и сенсорного восприятия. В этномузыкологии это понятие использует, например, Джон Бейли и Пол Коннертон. Бейли подчеркивает важность практики в качестве способа углубленного понимания традиционной музыки. Он пишет, что опыт исполнения становится формой *embodied knowledge*, к которому невозможно прийти исключительно через словесное описание (Baily, 2001). Коннертон же вводит понятие embodied memory как одну из двух форм коллективной памяти, наряду с письменной. Он объясняет, что «ritual performances» и «bodily practices» являются носителями памяти, закрепленной в теле (Connerton, 1989).

Исторически домбра существовала в различных формах и настройках, таких, как *«тұмар домбыра», «үш ішекті домбыра», «әмбебап домбыра», «торсық домбыра» («қалақ домбыра»), «шіңкілдек домбыра»* (детская домбра) и другие (более 20 видов домбры), что обеспечивало широкий спектр звуковых и исполнительских возможностей. Эти музыкальные инструменты могли иметь 9, 12 или 14 ладов. Однако стандартизация инструмента привела к упрощению его настройки, ограничив репертуар определенными строями. Например, из пяти традиционных строев, известных в казахской культуре, – *«тел бұрау», «шалыс бұрау», «қалыс бұрау», «оң бұрау»* и *«теріс бұрау»* – сегодня активно используются только два, что значительно сократило разнообразие звуковых возможностей. Унифицирован был также и сам корпус, и количество ладов, доведенное до 19-ти на всех инструментах. В романе Таласбек описывает три традиционные настройки: *«Ең әуелі домбыраның құлағын босатып тастайсың. Соны бұрап үйренеді. Оң бұрау, теріс бұрау, үш ішекті домбырадан мына қос ішектіге көшкен шалыс бұрау деген болады»* (Асемкулов, 2020). За литературным текстом скрываются конкретные интервальные соотношения – кварта, квинта и большая секунда, – но в традиции они воспринимаются не как математические формулы, а как типы акустического пространства.

Таблица 1. Исторические строи домбры

Каз. термин (бұрау)	Бытовое определение	Интервал	Комментарий
тел бұрау	«сдвоенный»/унисон	прима (унисон)	редкий в сольной практике; подчеркивает тембровую монофонию
шалыс бұрау	«косой»/смещенный	б 2, большая секунда	в романе «шалыс» описан как заимствованный от 3-струнной, важный мост между типами
қалыс бұрау	«отстоящий»	б 3, большая терция	исторически встречается в шертпе-традиции; сегодня редок
оң бұрау	«правый/прямой»	ч 4, чистая кварта	один из двух основных современных строев
теріс бұрау	«обратный»	ч 5, чистая квинта	второй основной современный строй

Если в европейской музыке строй является техническим параметром, обеспечивающим унификацию звучания, то в казахской, по мнению Таласбека Асемкулова, это еще и кодировка эмоционального и жанрового содержания. Как отмечал А. Сейдимбек (Сейдімбек, 2002), изменение строя может менять восприятие одного и того же кюя, превращая его из торжественного в интимный.

Тема ладовой системы в казахской музыке до сих пор остается самой сложной задачей, которую не решают прогрессивные исследования. Главная трудность в том, что слово «*лад»/mode/maqām/rāga/dastgāh* – не унифицированное понятие, а, скорее, зонтичный термин для разных культурных и исторических конструкций. В большинстве

традиций лад объединяет совокупность признаков: интонационные нормы (вплоть до микроинтервалов), опорные ступени, устойчивые обороты, мелодические формулы, жест артикуляции, регистровые зоны, типовые кадансы, даже темпоритм и аффект. Поэтому «перевод» модальности на язык одной лишь шкалы ступеней почти всегда примитивизирует и даже искажает смысл. В ряде культур, в том числе казахской, лад материально привязан к конструкции инструмента: тип строя, положение и подвижность ладков, приемы атаки и позиционная аппликатура формируют саму модальность. В арабской, турецкой, персидской, индийской традициях десятки (иногда более сотни) наименований модусов. Но это не «100 шкал», а семейства и подтипы со своей «поведенческой» логикой: *джинсы* и маршруты модуляций (араб. *maqām*), сеир (тур. *makam*), *гýше/шáх-гýше(*перс. *dastgāh), пакад/чалан* и др. (инд. rāga). То есть лад – это поведение звука в заданной культурой и инструментом среде.

В *«Талтүс»* лад явно не редуцируется к абстрактной шкале, он укоренен в материальности домбры – в строе, в *перне.* В романе содержится упоминание трех конкретных *перне: шешен, косем и қашаған. Шешен-перне* («красноречивый лад») получил название за «говорящую» интонацию, уместную для повествовательных кюев. Его позиция на грифе могла смещаться под конкретное произведение. Это иллюстрирует важнейший принцип традиционной теории: лад не фиксирован, он «движется» вслед за кюем, а не кюй подстраивается под лад. Именно в таком контексте мы и встречаем данный перне:

«– Енді... – Сабыт сәл ойланып қалды. – «Жайсары Қосбасарды» шалып көрші. Пернелердің қалай жылжытылатыны есіңде ғой.

– Есімде. – Әжігерей екі пернені қосып жіберді де, шешен пернені бір елі алға оздырып қойды» (Асемкулов, 2020).

Фактически здесь *шешен-перне* релокализует «зону» на грифе, меняется не «название ступени», а все позиционное и тембровое поле. Еще один упоминаемый *перне-косем* – «центр» звукового ландшафта, основной лад средней зоны грифа. Он обеспечивает баланс между низкими и высокими регистрами и потому воспринимается как универсальная позиция. И радостно, что в романе также появляется самый магический, желанный и сложный *қашаған перне.* В научном дискурсе с 90-х годов обострилась полемика о специальных ладках на грифе домбры, предназначенных для микротонов. *Қашаған-перне* представляли собой дополнительные перевязки на грифе домбры, зафиксированы на музыкальных инструментах *Байжігіта, Абая, Амре Қашаубаева, Жусупбека Елебекова.* Эти червертьтоновые ладки располагались обычно:

– в нижнем регистре между “h” и “c”;

– в среднем регистре между “e” и “f”;

– в верхнем регистре между “ais” и “h”.

Такие ладки позволяли дать искомую интонационную краску или оттенок, более тонкий, чем условные полтона. Понятно, что в свете событий и условий XX века в Казахстане данная система была не востребована, тем важнее было для нас найти подтверждение использования данных ладов в романе Таласбека Асемкулова. В казахской традиции *қашаған* – это не просто единственный ладок на грифе, а целая зона поведения звука: место, где палец может лечь между *перне,* мягко скользнуть к нижнему, «задержаться» на грани и извлечь тембр, который ухо распознает как тень. *«Қашаған»* требует сразу нескольких компетенций, которые редко сходятся вместе: идеального слуха, телесной памяти, локальной ладовой грамотности и семантики аффекта.

Суммирование информации по традиционной теории музыки в романе формирует концептуальную идею лада как позиционно-тембрового поля на грифе инструмента, определяемого:

1. строем,
2. положением/сдвигом *перне,*
3. артикуляцией (штрихи вроде *сүретпе, «мукамал»* и т. п.),
4. местами напряжения формы *(күрмеу),*
5. жанром.

Сравнительный ракурс в данном случае способствует прояснению универсальности этого тезиса. В хиндустани система *gharanā* (букв. «дом, род; линия передачи») наследует не столько мелодии, сколько практики: технику атаки, тембровые и артикуляционные нормы, принципы импровизации и стилистические константы исполнения (Wade, 1979; Miner, 1993). В японской традиции кото различие *Ikuta-ryū / Yamada-ryū* отчасти кристаллизовано в материальности приема: форме ногтей-плектров *(tsume)* и посадке, что порождает различимые темброво-риторические эффекты (Malm, 2000; Halliwell, 1994, о передаче техники как «воплощенного знания»). Эти параллели релевантны именно здесь: *«Талтүс»* дает «полевые» описания штриха, ладовой позиции и исполнительской риторики.

Подчеркнем, что материальная подвижность лада через реальные сдвиги перне – редкая и крайне показательная черта. Интересный контекст получает и термин курмеу: *«…Домбыра ақырын күркіреп жауап берді… Бірінші буынның күрмеуінде жүрегі атша тулап, көзіне жас келген…»* (Асемкулов, 2020). В этом эпизоде *күрмеу* проявляется одновременно как структурный «узел» и как чувственный пик. Асемкулов показывает, что этот «узел» слышится и телом: *«жүрегі атша тулап»* (сердце бьется, как конь), *«көзіне жас келген»* (наворачиваются слезы). Дальнейшие ассоциации (*«сәбидің былдырлаған тәтті сөзі», «ғашықтық сөзі»)* фиксируют риторику момента: *күрмеу* переживается как пик исповеди в музыке. Важно и послесловие: «*тамағына тығылған тастың орны көпке дейін жұтындырмай»* – «ком в горле» остается после окончания кюя. Это подтверждает, что *күрмеу,* с одной стороны, точка формообразования, с другой – «аффективная метка», которая продолжает «работать» вне звука. Так роман буквально «переводит» категорию традиционной теории в язык чувственного опыта (сошлемся на уже упоминаемое ранее *embodied knowledge).* В русском переводе Зира Наурызбай дает пояснение: «*… музыкальный момент кюя сравнивается с узлом, которым привязывают скот. Он никогда не развязывается сам по себе, но если дернуть в нужном месте, моментально распадается…»* (Асемкулов, Наурзбаева, 2020).

Яркой иллюстрацией тезиса о герменевтической ценности романа для истории и теории казахской музыки являются и встречающиеся обозначения штрихов-*қағыс.* В казахской традиции «как сыграно» тождественно «что сказано»: штрих и движение кисти сопровождают смысл, предстают самим смыслом. В романе это видно на двух приемах: *сүйретпе қағыс* и *мұқамал.*

Сүйретпе қағыс – «волочение» правой руки, когда ладонь работает «лопаткой», растягивая фронт атаки и буквально «ведя» звук. Асемкулов отмечает*: «…саусақ арасын аса ашпай, алақанын күрек құсатып шертетініне назар аударды… Сүйретпе деп аталатын қағыс. Желдірме… әнге ұласты»* (Асемкулов, 2020). Здесь важны три слоя сразу:

1. телесный, когда задается форма кисти, и от нее меняется тембр (атака сглаживается, тон «густеет»);

2. риторический, предполагающий протяжность звука «как речь/пение», плавно объединяя фразы;

3. формообразующий, потому что длинное дыхание подготавливают локальные «узлы» *(күрмеу).*

У Таласбека Асемкулова таким образом формируется моторная грамматика кюя, еще ярче проявляющаяся в сложном приеме-легенде *мұқамал,* который транспонирует кобызовую технику в домбровую. Его сущность – три буын («три слога», микропульса) внутри одного движения правой руки: *«Домбырада бір қағыс – бір буын… Ал Мүкамал бір қағыстан үш буын шығарған»* (Асемкулов, 2020). Скепсис героя *(«Мүмкін емес…»)* как раз показывает, насколько этот штрих ломает привычную домбровую речь.

Наконец, невозможно не упомянуть и виды состязаний, описываемые в романе – *түре* и *сүре* тартысы. И речь не о конкурсах. *"Талтүс"* описывает социальный институт, где сообщество определяет и подтверждает мастерство кюйши. В *сүре тартыс* проверяют память репертуара или количественный параметр, а в *түре тартыс* испытывают глубину владения традицией или качественный параметр. Роман формулирует это предельно четко: *«Сүре тартыс – күйдің санына тартыс… Күйшілердің ең биік сыны – түре тартыс. Мұнда күйдің тереңдігі сынға түседі…»* (Асемкулов, 2020). Здесь же упоминаются произведения, которые считаются образцовыми «пиками сложности» *(Байжігіттің «Қосайдары», Тәттімбеттің «Былқылдағы»).*

Все рассмотренные термины (в романе их больше, мы взяли лишь некоторые) образуют систему, которая не может быть описана в терминах европейской музыки без потери смысла. Которой Таласбек посвятил жизнь. Для исследователей это редкий случай, когда художественный текст становится первоисточником по теории музыки, дополняя лакуны этнографических и музыкальных описаний.

Фиксация через слово как альтернативный архив

Релевантным является и обозначенное во введении утверждение, что роман *«Талтүс»* выступает как альтернативный музыкальный архив, хранящий песни и кюи, жанры и обряды, имена и связи, причем – в контексте. Что именно текст сохраняет и как он настраивает слышание? С упомянутыми в романе произведениями и именами можно работать как с базой данных или картой памяти, читать художественный текст как набор проверяемых метаданных и одновременно как комментарий к звучанию. Предлагаемые в данном случае атрибуции и датировки – предельно реалистичные гипотезы, которые в последующем могут быть подтверждены внешними источниками (полевые записи, музейные инструменты, каталоги, фоноколлекции). В мировой литературе у такого подхода есть родственные примеры, например, роман-партитура «Неудачник» Томаса Бернхарда[4] или ритмическая проза Гертруды Штайн («Создание американцев», «Нежные пуговицы»[5]), но у Таласбека оптика принципиально источниковедческая: имена реальны, репертуар локализован, звуковая картография встроена в быт.

[4] Сравнение с романом «Неудачник» Т. Бернхарда связано с построением книги как непрерывного монолога «в один абзац», где повтор, вариации, возвращения к мотивам и строение фраз работают почти как музыкальная форма. Кроме того, в романе прямо присутствует легендарный пианист Глен Гульд и «Гольдберг-вариации».

[5] Данное сравнение связано со стилистикой прозы Г. Штайн. Роман "The Making of Americans" формируется через повтор с вариацией, когда ритм фраз важнее сюжета в классическом смысле. А «Tender Buttons» - экспериментальная проза с формообразуюзей ролью ритма.

Рассмотрим две иллюстрации-таблицы, которые показывают, как слово сохраняет звук: (Таблица 2) реестр песен; (Таблица 3) реестр кюев. Для каждой позиции указана короткая цитата на казахском с опорной фразой или строчкой, чтобы привязать единицу к конкретному месту текста.

Таблица 2. Упоминаемые в «Талтүс» песни. Цитирование по источнику Асемкулов, 2020

№	Песня	Автор	Статус / примечание	Цитата (выборочно)
1	«Жонып алды» / «Выточенная»	Біржан сал	Живая практика; сцена состязательного пения	*«Бірінші айтқаны «Жонып алды» еді. Әннің желдірмесін көп созбай қысқа қайырған да, бірден шырқай жөнелген. Әжігерейге әншінің даусы шаңырақтан көкке өрлеп, айдың астына бір-ақ жеткендей көрінді. Қайырмасын ерекше сәндене иіреді.»*
2	«Ғауһартас»	Сегіз сері	Кульминация певческого эпизода	*«Ғауһартас»! Жүрегі атша тулаған. Көп айтылмайтын, анда-санда ғана естіліп тамсандыратын, бір тыңдағаннан мәңгі-бақи ғашық қылатын ән... Қайырмаға келгенде ән мінезі күрт өзгерді. Алдыңғы шумақтағы таңданыс, ғашығының көркін сипаттауға тілі жетпеген сүйініш қайда кетті... Ол сүйіністің орнын жүрек суырған қамырық басты... Неге олай...» «Ғауһартастан» кейін ән айтқан әбестік болар... «Ғауһартасқа» не жетсін. Оған тең келетін сөз жоқ-ау"*
3	«Көк көбелек» / «Синяя бабочка»	Ақан сері	Живая практика; память юности	*«Әлгі, ақ шашты бір кішкентай адам, домбырамен керемет ән айтып еді ғой... Әйтеуір, керемет ән. Елдің бәрі қол шапалақтап қайта-қайта айтқызғаны бар-тын».*
4	«Көкаршын»	Жаяу Мұса	Живая практика; полноценно исполняется в романе	*«…Үй ішіне маржан моншақ төгілгендей болды... Әжігерей күйге ұқсас сыпыра қара шертістің арасынан еміс-еміс «Көкаршынның" сарынын шалып қалып отырды…» «…Кенет көктен сорғалаған ән, Ахметжан атасының өкініш пен қамырыққа толы өміріндей болып елестеп кетті. Иә, құйқылжыған ерке мінезді ән, бірақ астарында шексіз қайғы жатыр. Көкаршындай көкке самғауды аңсаған көкіректен, еркіндікті өмір бойы армандап өткен жүректен ғана шығар еді бұл ән. Домбыраны бытырлата*

				шертіп, арындап келіп тоқтаған Шерім, әннің екпінінен әлі арыла алмай алқынып отыр…»
5	«Алқоңыр»	Скорее всего, Т.Асемкулов специально не упоминает автора Сегіз сері, так как имел предположение, что песня написана Асыл Гирей сері	Живая практика; смена аффекта в сцене	*«Көңілдің хошы «Алқоңыр».*
6	«Ғайни»	Жарылғапберді	Живая память о манере; авторская коррекция атрибуции	*«Ән айтқанда бір мін таба алмадым ғой. Тек «Ғайниды» айтшы деп едім, көзіне жас алды».*
7	«Ақмаңдайлы»/»Белолицая»	Шәмші Қалдаяқов	Живая практика; исполняется городской артисткой (Роза Бағланова)	*«Соңғы ән «Ақмаңдайлым» еді. Үстіне желкілдеген бес етек көйлек, асыл таспен безендірілген қамзол, басына үкісі төгілген құндыз бөрік киген әнші жұрттың сұрауы бойынша әнді қайыра тағы бір орындаған.»*

Из семи встроенных в роман описаний казахских песен, шесть – шедевры традиционной музыки, созданные в рамках аркинской песенной школы. Современность же представлена единственным именем – *Шәмші Қалдаяқов,* и именно его *«Ақмаңдайлы»* в городском исполнении принимается с восторгом (повтор по просьбе зала): тем самым роман фиксирует преемственность и объективность. Присутствие современного автора связано с тем, что творчество *Қалдаяқова* органично слуховым нормам общества, подтверждает его близость к традиции *сал-сері.* Еще более важна ситуация с песней *«Ғайни»:* роман удерживает исполнительскую память и одновременно провоцирует исправление атрибуции в пользу *Жарылғапберді*, хотя эта песня до сих пор фигурирует в культурном и научном пространстве как народная либо под авторством *Сегіз сері.*

Другая группа фактов связана с кюем, и мы находим, как минимум, тринадцать кюев, встроенных в повествование (реально их больше).

Таблица 3. Упоминаемые в «Талтүс» кюи. Цитирование по источнику Асемкулов, 2020

№	Кюй	Автор	Статус / примечание	Цитата (выборочно)
1	«Қырмызы Қосбасар»	Тәттімбет	Из группы Қосбасар,	*«Бірінші буынның күрмеуінде жүрегі атша тулап, көзіне жас келген.*

			в музыковедении обозначается как жанр. Из репертуара самого Т. Асемкулова	*Не екенін ажыратып бере алмайды. Әлде сәбидің былдырлаған тәтті сөзі. Әлде бозбаланың, бойын кернеген сезімді жасыра алмай, үзілдіріп айтқан ғашықтық сөзі. Білмейді. Әйтеуір өзінің бұрын білетініне мүлдем ұқсамайтын, бірақ тыңдай келе бұрын жоғалтқан, баға жетпейтін асылын тапқандай тебіренеді. Күй шертіліп болғаннан кейін де тамағына тығылған тастың орны көпке дейін жұтындырмай ауырып тұрады. Әжігерей өксігін естіртпей ақырын демалып жатыр»*
2	«Зар Қосбасар»	Тәттімбет	Из группы Қосбасар, в музыковедении обозначается как жанр. Из репертуара самого Т. Асемкулова	*«Зарды зар қуалайтын. Қыл бұрауға салғандай жаның ышқынатын. Қашан өткені белгісіз, қашан тынары да белгісіз қасірет. Қашан қозғасаң да от-тиектен өртеніп төгіле жөнелетін, астындағы қозы ешқашан суымайтын қасірет еді. Ғазиз шерткенде күй табиғатының осыншама өзгергеніне қайран калған. Домбыраның үнінде... қайғы жоқ. Еш қайғы... Бір көлеңке жоқ бұлтсыз аспандай... Бәрі де өтеді... Өтпейтін дүние жоқ... Тозбайтын қайғы, өшпейтін қасірет болмайды... Бәрі де өшеді, бәрі де өтеді... Қайғы – ең ұлы өнеге... Қасірет – ең ұлы тағылым... Бірақ өмір бар емес пе... Иә... Өмір... Иә, қуанышынан қайғысы көп. Бірақ қасірет пен азап... бел асырды емес пе... Домбыраның үнінде еш қайғы жоқ...»*
3	«Жайсары Қосбасар»	Тәттімбет	Из группы Қосбасар, в музыковедении обозначается как жанр	*– «Жайсары Қосбасарды» шалып көрші. Пернелердің қалай жылжытылатыны есіңде ғой...* *– ...Бәрі жақсы, бірақ буынның ортасында езіңкіреп жібердің, – деді Сабыт күй шертіліп болғаннан кейін. – Әр нәрсенің өз орны бар.*
4	«Сылқылдақ»	Тәттімбет	Базовый учебный кюй в линии Сабыт – Әжігерей. Из репертуара самого Т. Асемкулова	*«Бытырлаған қара шертіс.»* *«Буынның аяғында алақанмен соғатын жеріне келгенде арқасына қанат біткендей көтеріліп кетті.»* *«Жақсы екен. Тек... шорт кескенін түсінбедім. Домбырашылар бұл күйді үшқағыспен, төртқағыспен, немесе кейде, тіпті бесқағыспен күңірентіп барып аяқтаушы еді ғой.»*

5	«Балбырауын»	Тәттімбет	Реконструирован самим Т. Асемкуловым	*«Бұл Тәттімбеттің жоғалып кеткен «Балбырауын» деген күйі, – деді Сабыт қуанып. – Баяғыда Илэпіден ала алмай қалған көп кереметтің бірі осы еді ғой.»* *«Сен енді бірнеше күн домбыра тартпа. Родияны өшіріп таста. Күйге көлеңке түсіріп, үркітіп аламыз. Маған бірнеше күн тыныштық беріңдер.»*
6	«Былқылдақ»	Тәттімбет	Упоминается как один из самых сложных	*«Сол заманда Байжігіттің «Қосайдары» мен Тәттімбеттің «Былқылдағы» ең қиын күй, жігіттің жігіті ғана тарта алатын күйлер болатын.»*
7	«Молғара»	Тәттімбет	Фигурирует как начало спора, а следом - тартыса	*«Сылқым шертіс. Тау бұлағындай мөлдір, шыңылдаған ірі дыбыстан бас құраған қуатты күй.»*
8	«Қосайдар»	Байжігіт	Упоминается как один из самых сложных. Исполнялся штрихом Мүкәмал	*«Сол заманда Байжігіттің «Қосайдары» мен Тәттімбеттің «Былқылдағы» ең қиын күй, жігіттің жігіті ғана тарта алатын күйлер болатын.»*
9	«Бозінген»	Байжігіт	Реконструирован самим Т. Асемкуловым с рук Ж. Стамбаева	*«Сыңсып басталған күй жайыла келе ботасын жоқтаған бозінгеннің зарына ұқсап кетті.»* *«Бірақ сен шорт қағыстан қобыздың даусын шығаруға болады дейсің. Бұл қалай болғаны?»*
10	«Шайқалма»	Абылай хан	Утраченный кюй	*«Әр дыбыс шарт-шарт етіп мылтықтың оғындай атылып шығып жатыр.»*
11	«Арман»	Сұлтан Барақ	Утраченный кюй	*«Адамның жанын қамырыққа салатын, сол қамырықпен жаныңды сауықтыратын шерменде күй.»* *«Назалана, қайғыра сөйлеген домбыра, аяғына қарай аққудай сұңқылдап, айтқыш әдетін тапты. Күйші күркіретіп келіп, үйреншікті үшқағыс, төртқағыстарсыз-ақ шорт кесіп аяқтаған.»*
12	«Желмая»	Асан Қайғы	Как идеальный пример для обучения	*«Ең әуелі домбыраның құлағын босатып тастайсың. Соны бұрап үйренеді. Оң бұрау, теріс бұрау, үш ішекті домбырадан мына қос ішектіге көшкен шалыс бұрау деген болады. Асан Қайғының «Желмая» деген күйі тартылады.»*

13	«Қалмақтың биі»	Шал Қазақ	Утраченный кюй	*«Қайғының сақырлаған қазаны, бір сәт қақпағы ашылғандай, ішіндегі арылмас қасіреттің бір тамшысы шапшып, отқа шыж етіп төгілгендей. Ойын мен күлкі, би менен ән қасіреттің кіреукесі екен! Бәрі де айта білуде екен!»*

Корпус из двенадцати кюев, который дает роман, складывается в отчетливую модель аркинской традиции с центральной осью *Тәттімбета* и полюсами памяти, генеалогически восстанавливаемой, – *Байжігіт, Абылай хан, Сұлтан Барақ, Асан Қайғы, Шал Қазақ.* Каждое имя сопровождается «микроинструкциями» к слуху и рукам – через *буын и күрмеу*, через образы атаки и тембра и тд. Там, где звук утрачен, проза удерживает, как это должно было звучать, а там, где звук жив, – задает, как его слышать правильно. Информация о цикле кюев *«Қосбасар»* уточняет последовательность 62 пьес и функцию трех из них. Внутри одного жанрового поля роман фиксирует разные ожидания от руки и формы, и это уже материал для теории исполнения. *«Сылқылдақ»* в линии *Сабыт – Әжігерей* действует как базовый курс техники. *«Бытырлаған қара шертіс»* задает грубоватую фактуру, *«арқасына қанат біткендей»* – атакующий подъем на каденции, а ремарка *«домбырашылар… үш/төрт/бес қағыс… күңірентіп барып аяқтаушы еді»* фиксирует норму завершения. Когда герой режет финал – *«шорт кесу»* – ему делают замечание: этот жест допустим как стилистическое исключение, но не как правило. Позже роман отдаст «резаный» финал кюю предельно сложной драматургии – *«Арман» Сұлтана Барақа: «аққудай сұңқылдап… шорт кесіп аяқтаған»* – кюй-пограничье, где форма служит последнему высказыванию *«жанын қамырыққа салатын, сол қамырықпен… сауықтыратын»* (Асемкулов, 2020).

«Бозінген» Байжігіта восстановлен «с рук» деда автора, Ж. Стамбаева. В тексте даны точные аудиальные опоры *(«сыңсып басталған… бозінгеннің зарына ұқсап кетті»),* тембровые ориентиры *«шорт қағыстан қобыздың даусын шығаруға болады дейсің. Бұл қалай болғаны?»* (Асемкулов, 2020), то есть межинструментальная память внутри одной школы.

Пара вершин трудности маркирует верхний порог школы. *«Былқылдақ» Тәттімбета* и *«Қосайдар» Байжігіта: «ең қиын күй, жігіттің жігіті ғана тарта алатын».* Последовательность вырисовывается сама: настройка и лад *(бұрау)* – базовая техника и канон окончания *(«Сылқылдақ»)* – дисциплина формы и перне *(«Жайсары Қосбасар»)* – аффект и его снятие *(«Зар Қосбасар»)* – вершины виртуозности *(«Былқылдақ», «Қосайдар»)* – реконструкция и тембровая память *(«Балбырауын», «Бозінген»)* – исторический портрет артикуляции *(«Шайқалма»).* Перед нами фактически внутрироманный «курс домбры», сформированный без единой нотной строки.

Ядром нашего альтернативного музыкального архива в романе являются сами музыканты – выдающиеся кюйши, салы, серi. Если собрать всех музыкантов, прозвучавших в романе, складывается богатейшая палитра, антропонимика традиции, в которой каждое имя стоит на своем месте, отражая, кто кому учитель, кто хранит конкретный штрих, кто откуда «подсветил» исполнительский стиль.

Каноном и главной осевой линией закономерно, учитывая родословную и биографию Таласбека, выступает *Арқа.* Ее ядром становится линия *Байжігіт – Қуандық («Қызыл*

мойын») – *Тәттімбет.* Роман тонко и метко подчеркивает различие манер как герменевтическую подсказку: у *Байжігіта «тяжелый, свинцовый»* удар, размеренная речь; у *Тәттімбета* – открытая огненная игра, когда *«один звук наплывает на другой»,* иногда это словно *«речь запыхавшегося от волнения человека». Кенжебай* встраивается как продолжатель линии *Қуандыққа:* текст фиксирует, что от *Қуандыққа* кюй перешел и к нему, и к *Тәттімбету,* обеспечивая устойчивость школы.

Великий *Кетбұға* – это древний «нулевой меридиан» памяти: в романе он всплывает как имя-основание, как точка отсчета, а не для датировки. Упоминание *Сүгіра,* к которому автор питает искреннее уважение и даже пиетет, наводит на регион, где аркинская традиция перекликается с другими линиями, это знак дальнего родства школ. Чингизид *Сары Нияз* демонстрирует социальную функцию слуха и авторитет «правильного слышания» (важная этическая оптика), он узнает барымтача по игре на домбре. Шал Қазақ – учитель учителя: стоит раньше Сары Нияза в памяти традиции. И несмотря на то, что его *«Қалмақтың биі»* утрачен, слово сохраняет шифр названия и мощный аффектный след *«Қайғының сақырлаған қазаны… Бәрі де айта білуде екен!».* Как носитель и олицетворение аутентичной ладовой системы фигурирует легендарный *Асан Қайғы.*

Целостность, свойственная Таласбеку как личности, ученому и музыканту, объясняет включение в роман и вокальной ветви традиции. *Біржан сал, Сегіз сері, Ақан сері, Жаяу Мұса* – имена, через которые роман показывает живую певческую норму и соответствующий слух: от *«желдірме»* и *«қамырық»* до смены аффекта между куплетом и қайырма *(«Гауһартас»: «Алдыңғы шумақтағы* таңданыс… орнына жүрек суырған қамырық…»). Сал-сері в романе выступают как публичный институт вкуса и инновации, где формируются и проверяются нормы исполнения. Их роль не исчерпывается развлечением: именно они превращают локальные манеры в общественные стандарты. В повествовании это проговорено напрямую: *«…Салдар осылай шерткен… Бірақ сал-серілер қазір жоқ… Ертеректе сахнаға шығып, жаңа үлгіні де солар алғаш киюші еді»* (Асемкулов, 2020). Сцена здесь выступает как возможность создания и апробации новых техник: то, что рождалось в тесном кругу ученичества, через *сал-сері* становилось видимым, слышимым и, главное, сопоставимым. *Сал-сері* первыми подхватывали *«жаңа үлгі»,* будь то инструментальные заимствования, сценическая подача или конкретная агогика. Отсюда амбивалентный эффект: популяризация и стандартизация сопровождались утратой части скрытых, камерных секретов игры, микродеталей, которые живут лишь в закрытой школе. Но именно эта амбивалентность и делает *сал-сері* необходимым звеном культурной экосистемы: без них традиция не имела бы канала быстрого обновления, а с ними – получала механизм отбора и закрепления новых норм. Интересно, что в ряду музыкантов упоминаются культовые музыканты XX века – *Роза Бағланова* и *Шәмші Қалдаяқов.*

Большой интригой и вызовом для ученых становятся неизученные или неизвестные имена. Таласбек Асемкулов был не только редчайшим знатоком культуры, но и мастером шифрования, непрямой подачи материала, что дает все основания предполагать неслучайность присутствия этих имен в романе. Речь идет об *Иләпі,* его сыне *Өксікбае, Саруаре*, через которого проступают ценные сведения о быте и репертуаре, и о *Жұмане* как рекомендуемом учителе.

Весь этот звездный калейдоскоп плотно переплетен десятками связей, что действительно соответствовало реальной традиции. Почти все упомянутые в списке

музыканты – либо сами воины, либо люди, находившиеся в прямой связи с воинской элитой: *Абылай хан,* султан *Барақ, Сары Нияз, Шал Қазақ* и тд. Многие кюйши, даже если они не командовали войском, принадлежали к окружению батыров, разделяли их образ жизни и систему ценностей. В этом контексте кюй выступает не просто как художественное высказывание, но как форма сублимации подвига, утраты и пути. Виртуозность исполнения заменяет блеск оружия, ритмическая атака – стремительность конного натиска, а медленные лирические фрагменты становятся звуковым эквивалентом тоски по павшим или изгнания. Эта логика поддерживает и подтверждает теорию самого Таласбека Асемкулова о казахской музыке как искусстве воинской касты: искусстве, в котором техника и образность рождены жизнью степного рыцарства, а каждая пьеса – это закодированная хроника личной или родовой судьбы.

Об этномузыковедческой герменевтике

Многочисленные ценные работы казахских ученых исследовали легенды кюев и их значимость в казахской традиционной культуре с разных ракурсов и в разных теоретических перспективах. В романе *«Талтүс»* присутствуют редкие и подлинно архетипические сюжеты, многие из которых практически не встречаются в письменных источниках. Эти легенды выполняют двойную функцию, работая как нарративное повествование и как уникальный способ герменевтики: через слово удерживается звук, через сюжет – исполнение, через метафору – техника. Философский, мифологический, исторический и культурологический анализ легенд кюев мы оставим специалистам в этих областях, нас здесь интересует их герменевтический потенциал в музыкальной традиции. В разных традициях художественный текст нередко становился последним убежищем исчезающего устного и музыкального наследия[6]. Однако, в отличие от многих примеров литературных фиксаций, наш автор был не просто писателем, но и носителем традиции, признанным исполнителем и мыслителем. К его слову прислушивались не только читатели, но и музыканты, исследователи, педагоги. Поэтому легенда у Асемкулова становится не приложением к музыке, а полноценным критическим аппаратом традиции. Роман можно читать и как художественный текст, и как этнографический документ, и как своеобразную эстетическую инструкцию. Именно в этом измерении легенды в романе становятся основой особой герменевтики кюев[7]. В легендах звучание кюя объясняется не техническим языком, а образно: судьба человека, миф о животном, память рода, столкновение характеров. Тем самым легенда выполняет

[6] В мировой литературе можно найти достаточное количество ярких примеров. В индийской литературе Рабиндранат Тагор вплетал в повествование легенды о баулах, странствующих певцах Бенгалии, превращая их философские притчи в документ живой музыкальной практики. В китайской классике «Сон в Красном тереме» (Honglou meng) музыкальные эпизоды и описания инструментальных миниатюр играют роль этнографической фиксации придворной культуры XVIII века. В исландских сагах XII– XIII веков художественная проза выполняла функцию архива исчезающей устной поэзии, сохраняя не только сюжеты, но и элементы поэтической формы. В японской «Повести о Гэндзи» (XI век) музыкальные сцены и стихотворные фрагменты неотделимы от романа, превращая его в документ эстетической практики эпохи Хэйан. В кельтской и шотландской традиции народные баллады, собранные и литературно обработанные в XIX веке (например, в публикациях Ф. Джеймсона или В. Скотта), сохранили для будущего не только тексты, но и память о мелодических формах.

[7] В музыковедении герменевтика применяется для анализа «смысловых и аффективных кодов», через которые традиция объясняет исполнение (Дальхаус, 2004, с. 112). В этномузыкологии герменевтика понимается как «раскрытие способов, которыми сами участники культуры объясняют музыку через легенды, образы, нарративы» (Nettl, 2005, p. 71).

роль медиатора, переводит язык музыки в язык повествования, а затем снова – из слова в звук, уже «правильно услышанный».

В 1990-е-2000-е годы Таласбек Асемкулов публиковался в республиканских изданиях, включая культурологический альманах «Рух-Мирас». Его материалы, связанные с легендами, мифами и их трактовками получили в тот период широкое распространение, они переворачивали сознание, запустив механизм переосмысления традиций, культуры, истории. Потому что многие именно от него впервые узнавали детали о легендарных персонажах (например, о Нұртөле) или о космогоническом смысле казахских эпосов «Козы Корпеш – Баян сулу», «Алпамыс», «Кобланды», воссоздающих единую тюркскую мифологическую систему… В романе среди самых интересных легенд – история про сурка или сурков. В ней человеческий ритуал *«қыз ұзату»* вынесен в мир зверей: сурки *«жылайды, сыңсып шығарып салады»* своих дочерей, тем самым подтверждая универсальность обряда утраты. Антропоморфность сурка *(«саусағының бүгіндісіне дейін адамнан айнымайды»)* закрепляет его пограничный статус: это почти-человек, бывший человек, существо между мирами. Отсюда рождается переходная музыкальная интонация – то ли смех, то ли плач.

«Баяғыда Абылайдың күйшісі болған. Байжігіт деген. Қазір біреу біліп, біреу білмейді. – Сабыт домбыраны дүңгір еткізіп ақырын қағып қалды. – Сол Байжігіт бір күні айдалада жалғыз өзі жол жүріп келе жатып, суырдың қыз ұзату тойының үстінен түседі. Қызық көріп, баспалап қарап тұрады. Суыр жылап-сықтап қызын ұзатып салады. Одан кейін жалғыз қалып, бұрынғыдан бетер жылап отыр дейді. Ақыры жылап қоймаған соң жанына бұлғынның күшігі келіп жұбатыпты. Суыр оған уана қоймапты. Әлгі бұлғын неше түрлі ойын көрсетіпті. Суыр оған да жұбанбапты. Содан соң бұлғын басына тұрып төбесімен жүріпті. Сол кезде суыр жұбанып, қайғысынан арылыпты дейді. Бәжең ауылына келіп көргенін жырдай қылып айтып беріпті. Кейін соны күй қылып шертіпті дейді.» (Асемкулов, 2020).

Байжігіт в легенде выступает, скорее, как медиатор. Он «увидел» и «пересказал», перевел мифическую сцену в музыку. Название кюя не упоминается, но, скорее всего, речь идет о кюе *«Бұлғын-сусар»,* который традиционно считается народным. Возможно также, что у Байжігіта был другой кюй на схожую тему, и в сообществе музыкантов говорят, что его знал *Бағаналы Саятүлеков.* Ключ к этой легенде, ее яркая особенность – во внимании к столь неприметному существу, как сурок, в обескураживающем парадоксе «веселье – равно/неравно – траур», в уравнивании свадьбы и траура. Там, где ожидалась радость, звучит протяжный плач. Но кульминацией становится сцена с *бұлғын:* зверек безуспешно развлекает, пока не переворачивается с ног на голову. Смех абсурда вдруг снимает скорбь. И для кюя – это ключ: плач и игра, траур и танцевальность. Перелом ритма, неожиданный скачок, «улыбка сквозь слезы» – именно так кодируется этот сюжет в музыкальной форме. Легенда как бы предписывает способ исполнения и существования кюя: скорбь должна быть пережита в звуке и снята общим движением, иначе кюй останется недоигранным по смыслу. Именно поэтому в исполнении здесь важна не сила атаки, а тонкая динамика переходов как «сублимация» плача в танцевальность. Легенда работает почти как герменевтическая партитура.

Рассмотрим в этом ракурсе легенду еще одного кюя – *«Жұмағұл».* Легенда *о Жұмағұле,* сделавшем деревянного коня, выстраивается как философская притча о человеческом творчестве, его космогонической силе и трагической обреченности. Конь, созданный

руками человека, не только движется и питается, но и *«құс сияқты ұшады»,* преодолевает границы земли и неба. Домбра, пересказывая эту легенду, сама становится осью мира, соединяет космос и землю, выносит человека в иное измерение.

Сюжет разворачивается в трех пластах, каждый из которых получает музыкальное воплощение:

1. полет, который иллюстрируется фрагментом: *«Сайын даланың үстіне төңкерілген көккүмбез аспан... осы аспанның төрінде жалғыз ноқат – ағаш атқа мінген Жұмағұл».* Звуковой образ здесь устремлен вверх, *«әр ырғақ қобыздың үніндей азынап, ұзарып»*, дробление ритма как дыхание мифа;

2. вторжение власти, *«жер қайысқан әскер».* Музыка становится маршевой, ритм превращается в удар, *«жүрекке емес, зырқылдап шекеге тиетіндей»*. Это столкновение мира творчества с миром силы, с государственной машиной;

3. трагическая кульминация, прощание с семьей. Музыка перестает быть описанием и становится воплощением боли: *«екі ішек алма-кезек үн қатысты»,* звучат диалогические интонации – муж и жена, мать и сын, жизнь и смерть.

Особенно показателен момент, когда музыка выходит из-под контроля: *«қамырықты жалғамасы бар... күй енді күй емес, домбыраның бетінен төгілген жалын-құспаға айналды»*. Здесь мы сталкиваемся с феноменом выхода кюя за собственные рамки, когда инструмент переходит в стихию чистого аффекта, *«диюға айналып»,* демонизируется. Это и есть опыт предела – предел творчества, которое не в силах защитить мастера от участи.

Герменевтически легенда про *Жұмағұла* читается как парабола о двойственном статусе искусства, способном создавать космос (*ағаш ат* как «*көкте ұшқан ноқат»)* и выводить человека за пределы обыденного, но одновременно бессильном перед политической и военной властью. Художник оказывается в положении Прометея, владеющего тайной, и за нее же обреченнного на муки. Не случайно Сабыт, исполнив все эпизоды, останавливается: *«Оның енді... керегі жоқ... Қай-қайдағым оянды. Енді қолым да бармас»* (Асемкулов, 2020). Здесь сам исполнитель испытывает невозможность доиграть до конца, музыка оказалась сильнее него… Что же такое кюй «Жұмағұл»? Музыкальная новелла о шебере и его коне или философская драма об искусстве как космогонической, но и трагически уязвимой силе? Главное для нас в данном случае – наглядный и убедительный факт, что легенда служит ключом к интерпретации. Космогоническая рамка узаконивает форму и оправдывает «несимметрии» метра: мир создается рывками, а не линейно.

И такими потрясающими по силе художественной убедительности примерами легенд роман изобилует. В них оживают мотивы *«Гауһартас» Ақан сері* как истории о красоте и утрате, где песня становится оберегом памяти; *«Қосбасар» Тәттімбета,* в котором сама музыкальная ткань легенды отражает напряжение выбора и предельность судьбы, и многие-многие другие. Эти сюжеты проходят сквозь ткань романа, они органично выстраиваются в концепт фольклорной герменевтики. Причем информация в романе остается эксклюзивной, которую невозможно найти в учебниках по истории казахской музыки.

Тезис о богатой фольклорной герменевтике романа развивают фрагменты, связанные с традиционной культурой в целом. Рассмотрим некоторые из них.

Внутренним счетом традиции задается в *«Талтүс»* категория времени. Система летоисчисления мүшел, объединяя 12-летия в 60-летний *замана ("Қазақ жылды дәлме-*

дәл есептейтін болған ... Қазақ жылдан қателесуі мүмкін, бірақ заманнан қателеспейді"), становится слуховой матрицей (Асемкулов, 2020). Внутри повествования (кстати, детально описана вся система подсчета времени) хронометрия неразрывно связана с памятью о музыкантах и их манере исполнения, превращается в способ датировать и ранжировать не только события, но и звучание. В романе *мүшел* выступает оператором памяти, культурным каркасом, в который вплетаются легенды, биографии и исполнительские традиции. Именно поэтому в *«Талтүс»* время никогда не нейтрально. Оно имеет тембр и силуэт, оно накапливает в себе интонации поколений, становясь главным механизмом герменевтики: чтобы понять кюй, надо уметь слышать, к какому *мүшелю* или *замана* он относится, и какое поколение мастеров за ним стоит.

И ученых, и читателей тотально завораживают фрагменты, связанные с кузнечным искусством, и это совсем не случайно. Роман фиксирует конкретные обряды и практики, которых почти нет в письменных источниках. К примеру, описание процесса разжигания горна с обязательным обращением к огню, к «*от-ана*». Кузница в романе, как почти перманентно происходит в текстах Т. Асемкулова, представляет собой и бытовую мастерскую (с секретами профессии), и мифологическое, и этнографическое пространство, где сходятся ремесло, обряд и музыка. У Таласбека кузнец стоит в ряду, близком к ритуальным посредникам. И это не художественный вымысел, а инсайты традиционной культуры, ценнейшие этнографические наблюдения, встроенные в художественную ткань, сохраняющие живую бытовую философию и мифологию степи.

Обряд *Жылан қайыс,* о котором Таласбек писал отдельно, в данном романе не упоминается, но он связан с кузнечным делом напрямую. Если расширить контекст, кузнец в разных культурах тоже присутствовал как фигура перехода. У греков это Гефест, хромой бог-кузнец, создающий чудесные артефакты. У африканских догонов кузнец также «первый человек», принесший людям ритм молота. Позволим себе напрашивающееся предположение, что кузница – есть точка, где огонь, ритм и звук сходятся. Фигура самого Таласбека Асемкулова и его интерес к этой теме приводят к мысли о родстве кузнечного мастерства и музыки, и в подтверждение мы можем обнаружить этнографически точно поданные детали, которые имеют прямой или косвенный акустический эквивалент. Позволим себе эти допущения:

1) телесная выносливость как основа «длинного удара». Ключевая деталь сформулирована в тексте прямо: *«...ауыр белдікпен буып алып, сағаттап балға соққанда шаршамайды».* Перед нами технологический принцип: пояс фиксирует корпус и перераспределяет нагрузку так, чтобы серия ударов рождалась из устойчивого центра. В музыкальном эквиваленте это означает возможность создавать и удерживать импульс. Иначе говоря, экономия движения в кузнице превращается в экономию звука в кюе: стабильность корпуса – стабильность импульса –÷ ровная атака и равномерно наполненное звучание по всей длине фразы,

2) режим огня и «горячий звук». В романе управлением огня дан проверяемый технологический режим: мастер готовит специальный раствор для закаливания *«... асадалдың ішінен бірнеше дорба, түйіншектерді суырып, ауыздарын шешіп, күн көзіне қарап, үшеуін бөлек қойды. Әрқайсысынан бір-бір уыстан ұнтақ алып, астаудағы суға қосып суғарынды жасады».* При этом есть и эталон качества *«Исфаханның қылышы құсатып суғарып берейін...».* Эти детали калибруют острие: какой «жиегі» у клинка – такое и «острие» звука при атаке. Испытание подтверждает повторяемость качества: «–

Алты, – деді Арслан. – Алты рет шапқанда кесіп түсірдіңіз.», то есть стабильность реза сопоставима со стабильностью серии чистых атак в кюе. Можно допустить, что огонь задает физическую норму клинка, а в музыке ее акустический эквивалент – горячесть как готовность или зрелость музыканта, гарантирующая правильное звукоизвлечение («вход» и «выход» звука).

3) Тепловой порог и *«ыстық үн».* В кузнице способность мастера спокойно работать с раскаленным металлом *(«…қызған темірді жалаңаш қолмен алып созды ғой. Қолы қалай күймейді?»)* является примером выученной чувствительности и дисциплины тела. Такая телесная выносливость есть признак профессионализма и результат многолетнего обучения. В нашем тезисе о родстве кузни и музыки эта логика переводится в акустику кюя: *«ыстық үн»* возникает не от силы или скорости, а от точно выверенного *қағыс,* который возможен лишь при высоком уровне мастерства.

На самом деле таких параллелей можно обнаружить очень много. Описание закалки клинка, работы над лезвием, поиск самого железа для клинка… – все эти фрагменты настолько применимы к музыкальной сфере, что исключают случайность их присутствия в автобиографичном романе.

Еще более ценно, что роман фиксирует редкий для источниковедения набор практик: внутренний слух как предваряющий этап, сознательное изменение мензуры и «зоны» перне, эвристическую сборку из «правильных» интонаций и последующую фиксацию найденной формы. В эпизоде, где звук буквально «выходит» изнутри, герой слышит, как мелодия всплывает даже без постоянного извлечения звука рукой: *«…жетім пернеге қайтып келіп* ***ыңылдап****, үстіңгі ішекпен қағысып, бір-бірін жұбатқан екі ән сызылып тұрып алды. …Домбырамен шертпесе де, жаныңның терең түкпірінен… өз-өзінен көтеріліп, қалқып шығады екен»* (Асемкулов, 2020). Здесь *«ыңылдау»* и образ «өз-*өзінен көтеріліп»* – это художественная фиксация внутреннего слуха и дыхания как предваряющей стадии снятия формы. В ключевой сцене Сабыт сознательно меняет конструктивные параметры домбры: *«Сабыт әуелі домбыраның* ***табалдырық тиегін*** *тұрған орнынан алып, төмен қарай жылжытып қайыра бекіткен.* ***Домбыра екі есе қысқарып қалды.*** *Шолтиған мойындағы* ***пернелер де бір-біріне тым жақын*** *барды…* – ***Ештеңе сұрама,*** *– деді атасы…».* Это создает «уплотненную» ладовую зону, где проще «поймать» ускользающие интонации. Далее идет «нанизывание бусинок», сборка из найденных интонаций: *«Күй, араның гүлден бал жинағаны сияқты, тірнектеп жасалады. Пернені шиырлай салғаннан күй шықпайды… Пернелер жақын тұрғанда бір-біріне бейім… сөйлеуге бейім болады… Шықпай, айтылмай, тынысы ашылмай тұрған күй, пернелерді жақындатқанда айтылып қоя береді»* (Асемкулов, 2020). То есть форма не «вспоминается» мгновенно, а *«тірнектеп»* собирается через серию точных находок при близко стоящих перне. При работе над *«Қосбасар» Сабыт* буквально сдвигает рабочие точки на грифе: «– *…»Жайсары Қосбасарды» шалып көрші. Пернелердің қалай жылжытылатыны есіңде ғой. – Есімде. – Әжігерей екі пернені қосып жіберді де, шешен пернені бір елі алға оздырып қойды. – Міне, дұрыс, – деді Сабыт»* (Асемкулов, 2020). И здесь слово мастера становится инструментальным действием, меняющим позиционную и тембровую картину. Лабораторная, условно, логика сцены доводится до результата – кюй «узнается» и закрепляется: *«– Бұл Тәттімбеттің жоғалып кеткен «Балбырауын» деген күйі, – деді Сабыт қуанып… – Маған бірнеше күн тыныштық беріңдер»* (Асемкулов, 2020).

Можно счесть отдельные детали за художественный вымысел, однако известно, что сам Таласбек Асемкулов сохранил, систематизировал и в ряде случаев реконструировал около 34 кюев, включая кюи *Байжігіта* и *Тәттімбета.* Текст романа принципиально смещает акцент с «реставрации текста» к возвращению практики, к перформативной герменевтике, проверке художественных концептов в реальном звучании.

Выводы

Интерес к роману Таласбека Асемкулова *«Талтүс»,* переведенному на шесть языков ООН, кажется стопроцентно обоснованным. Для читателя – это глубокое и впечатляющее художественное сочинение, а для исследователей гуманитарной сферы – бесценный источник информации. Роман функционирует как механизм развития, реконструкции и сохранения традиционной музыкальной культуры казахов, выступая актом культурной архивации и носителем *multidirectional memory,* где личная, коллективная и профессиональная виды памяти работают синхронно. Именно в этой оптике слово запускает звук, а звук возвращает смысл слову. Текст хранит репертуар, термины, легенды, жесты и ладовые схемы в привязке к ситуациям звучания, это «архив в действии», альтернативный курс истории традиционной музыки. Отдельная ценность – фиксация *embodied knowledge.*

Безусловно, мы разграничиваем внутритекстовую атрибуцию (то, что названо и локализовано в романе) и внешнюю атрибуцию (то, что требует подтверждения вне текста). Соответственно, датировки трактуются как границы (*terminus post/ante quem),* вытекающие из совокупности признаков. Для верификации в дальнейшем могут быть привлечены разные классы данных: полевые записи и вариантность, инструментология (мензура, перне, строи), каталоги и упоминания, память среды. На настоящий момент бесспорно доказано, что роман представляет собой источниковедчески значимый художественный текст.

Во вводном разделе мы неслучайно использовали термин «роман-архив». Для нас это максимально подходящее определение для *«Талтүс».* Конечно, «роман-архив» – не строго канонизированный термин, а, скорее, исследовательски продуктивное обозначение гибридного жанра, где литература берет на себя функции архива. В англоязычной критике часто встречаются родственные конструкции *(archival fiction, literature as archive, fictions of the archive),* которые могут быть применимы к упомянутым нами примерам произведений В.Г. Зебальда, Пастернака, Леви-Стросса, Бернхарда или недавней нобелевской лауреатки Алексиевич, при этом, в нашем случае, оптика принципиально источниковедческая, имена реальны, репертуар локализован, звуковая картография встроена в быт.

Уникальный, системный и огромный объем информации, содержащейся в *«Талтүс»,* позволяет обозначить новую перспективу – развитие в современной исполнительской практике Казахстана ***historically informed performance*** **(HIP).** Исторически информированное исполнительство (HIP) – глобальный тренд в мировой музыкальной культуре, исследовательская исполнительская методология, при которой все ключевые решения (темп, артикуляция, штрих, строи, темперированность, состав, акустика, манера звукоизвлечения) обосновываются источниками (трактаты, устные свидетельства, ранние записи, инструментология, иконография, топонимика) и проверяются в

реальной практике. Первоначально ассоциируемое с барочной музыкой, исторически информированное исполнительство позволило вернуть утраченные параметры (связанные не только с элементами музыкального языка, но и с самими инструментами[8]) и максимально приблизиться к аутентичному звучанию. Для Казахстана HIP даст новые возможности, тем более что методологическая основа уже задана «Талтүс»: классы источников (устные версии, ранние записи, «длинные» легенды, именные линии ученичества), материальная база (мензура, перне, строи, типы домбр), исполнительская эвристика (штрихи, аффекты, «узлы» формы), перформативная проверка (сцена как итог экспертизы).

Возвращение в учебный процесс *embodied knowledge* дает устойчивость традиции, отрицая консервацию «единственно верного текста». Иначе говоря, HIP превращает богатство, описанное в романе, из текста – в воспроизводимую практику, где знание живет столько, сколько звучит.

Можно утверждать, что казахская домбровая традиция располагает всем, чтобы выстроить собственную версию исторически информированного исполнительства (HIP). Причем не заимствовать «европейский» формат, а создать свой собственный. Именно поэтому важна этическая интонация «Талтүс», его научная значимость в принятии ответственности: роман предъявляет утраты, но одновременно открывает инструменты их преодоления, от реестров имен и кюев до «внутренней грамматики» жеста, строев и перне, которые можно проверять и возвращать в практику, роман содержит встроенный механизм воспроизводимой традиции.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов

Литература

Әсемқұлов, Т. (2020). Талтүс (Полдень). Кәрі күйші. Алматы – 368 с.

Асемкулов, Т.; Наурзбаева, З. (2020). Полдень. Старый кюйши. Соперница. Астана: KazHeritage. 368 с. (Пер. с каз. З. Наурзбаевой).

Дальхаус, К. (2004). Основы истории музыки (пер. с нем. А. Гозенпуда). Москва: Прогресс-Традиция. (Оригинал: Dahlhaus, C. (1983). Foundations of Music History. Cambridge: Cambridge University Press).

Джуманиязова, Р. (2011). Традиционная музыка как искусство воинской касты. Мысль. Республиканский общественно-политический журнал, (3), 64 – 69.

Наурзбаева, З. (2021, August 12). Травмы истории и их влияние на современных казахов в романе Таласбека Асемкулова «Полдень». Ötüken. Retrieved August 9, 2025, from https://otuken.kz/travmy-istorii-polden/

Сейдімбек, А. (2002). Қазақтың күй өнері: Монография. Астана: Күлтегін. (832 с.). Доступное библиотечное PDF-издание: в каталоге TAU University Library.

Baily, J. (2001). Learning to perform as a research technique in ethnomusicology. British Journal of Ethnomusicology, 10(2), 85– 98. https://doi.org/10.1080/09681220108567320

Connerton, P. (1989). How societies remember (Chapter "Bodily Practices"). Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511628061

[8] в том числе, барочные струны и смычки.

Halliwell, P. (1994). Learning the koto. Canadian University Music Review, 14, 18– 48. https://doi.org/10.7202/1014309ar

Malm, W. P. (2000). Traditional Japanese Music and Musical Instruments (rev. ed.). Tokyo: Kodansha International. ISBN 4770023952.

Miner, A. (1993). Sitar and Sarod in the 18th and 19th Centuries (Intercultural Music Studies, 5). Wilhelmshaven: Florian Noetzel. (Индийское переизд.: Delhi: Motilal Banarsidass, 1997). ISBN 3795906660 / 8120812999.

Nettl, B. (2005). The Study of Ethnomusicology: Thirty-Three Discussions. Urbana: University of Illinois Press.

Rothberg, M. (2009). Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization. Stanford University Press.

Sebald, W. G. (2001). Austerlitz (1st ed.). London: Hamish Hamilton. ISBN 978-0-241-14125-0.

Thompson, S. (1955– 1958). Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends (Vols. 1– 6). Bloomington: Indiana University Press.

Wade, B. C. (1979). Music in India: The Classical Traditions. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall. ISBN 0136070361.

Wittgenstein, L. (2001). Tractatus Logico-Philosophicus (D. F. Pears & B. F. McGuinness, Trans.). London: Routledge. (Original work published 1921)

References

Äsemqulov, T. (2020). Taltüs (Polden'). Käri küyshi. Almaty. 368 s. [In Kazakh].

Asemkulov, T.; Naurzbayeva, Z. (2020). Polden'. Staryj kjuyshi. Sopernitsa. Astana: KazHeritage. 368 s. (Per. s kaz. Z. Naurzbaevoy). [in Russian]

Dal'khaus, K. (2004). Osnovy istorii muzyki (per. s nem. A. Gozenpuda). Moskva: Progress-Traditsiya. (Original: Dahlhaus, C. (1983). Foundations of Music History. Cambridge: Cambridge University Press). [in Russian]

Dzhumaniyazova, R. (2011). Traditsionnaya muzyka kak iskusstvo voinskoj kasty. Mysl'. Respublikanskiy obshchestvenno-politicheskiy zhurnal, (3), 64–69. [in Russian]

Naurzbayeva, Z. (2021, August 12). Travmy istorii i ikh vliyanie na sovremennykh kazakhov v romane Talasbeka Asemkulova "Polden'". Ötüken. Retrieved August 9, 2025, from https://otuken.kz/travmy-istorii-polden/. [in Russian]

Seidimbek, A. (2002). Qazaqtyñ küy öneri: Monografiya. Astana: Kültegin. 832 s. Available library PDF: TAU University Library catalog. [In Kazakh].

Baily, J. (2001). Learning to perform as a research technique in ethnomusicology. British Journal of Ethnomusicology, 10(2), 85– 98. https://doi.org/10.1080/09681220108567320. [in English]

Connerton, P. (1989). How societies remember (Chapter "Bodily Practices"). Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511628061. [in English]

Halliwell, P. (1994). Learning the koto. Canadian University Music Review, 14, 18– 48. https://doi.org/10.7202/1014309ar. [in English]

Malm, W. P. (2000). Traditional Japanese Music and Musical Instruments (rev. ed.). Tokyo: Kodansha International. ISBN 4770023952. [in English]

Miner, A. (1993). Sitar and Sarod in the 18th and 19th Centuries (Intercultural Music Studies, 5). Wilhelmshaven: Florian Noetzel. (Индийское переизд.: Delhi: Motilal Banarsidass, 1997). ISBN 3795906660 / 8120812999. [in English]

Nettl, B. (2005). The Study of Ethnomusicology: Thirty-Three Discussions. Urbana: University of Illinois Press. [in English]

Rothberg, M. (2009). Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization. Stanford University Press. [in English]

Sebald, W. G. (2001). Austerlitz (1st ed.). London: Hamish Hamilton. ISBN 978-0-241-14125-0. [in English]

Thompson, S. (1955– 1958). Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends (Vols. 1– 6). Bloomington: Indiana University Press. [in English]

Wade, B. C. (1979). Music in India: The Classical Traditions. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall. ISBN 0136070361. [in English]

Wittgenstein, L. (2001). Tractatus Logico-Philosophicus (D. F. Pears & B. F. McGuinness, Trans.). London: Routledge. (Original work published 1921). [in English]

Авторлар туралы мәлімет / Сведения об авторах / Information about authors

Jumaniyazova Raushan **–** Candidate of Art Studies, Associate Professor, Kurmangazy Kazakh National Conservatory, 86 Abylai Khan Ave., Almaty, Kazakhstan, raushanjumaniyazova@gmail.com, https://orcid.org/0000-0001-5191-0547

Жұманиязова Раушан Кенесқызы – өнертану кандидаты, қауымдастырылған профессор, Құрманғазы атындағы Қазақ ұлттық консерваториясы, Абылай хан даңғылы, 86, Алматы, Қазақстан, raushanjumaniyazova@gmail.com, https://orcid.org/0000-0001-5191-0547

Джуманиязова Раушан Кенесовна – кандидат искусствведения, ассоциированный профессор, Казахская национальная консерватория имени Курмангазы, Абылай хана, 86, Алматы, Казахстан, raushanjumaniyazova@gmail.com, https://orcid.org/0000-0001-5191-0547

Мақала туралы ақпарат / Информация о статье / Information about the article

Редакцияға түсті / Поступила в редакцию / Entered the editorial office: 12.10.2025

Рецензенттер мақұлдаған / Одобрена рецензентами / Approved by reviewers: 09.11.2025

Жариялауға қабылданды / Принята к публикации / Accepted for publication: 10.12.2025

Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies
ISSN: 3080-1281. eISSN: 3080-6895.

МӘДЕНИЕТТАНУ – CULTURAL STUDIES – КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Review
IRSTI 13.11.59, 13.11.44

https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-153-4-199-219

HALLYU FANDOMS IN KAZAKHSTAN: WHAT THE RESEARCH TELLS US

Yelaman MUZAPPAR✉

L.N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Kazakhstan

✉ *emuzappar@gmail.com*

Abstract. The global Korean Wave *(Hallyu)* has transcended regional boundaries and reached Central Asia, where Kazakhstan represents one of its most dynamic reception spaces. While scholarly discussions of Hallyu have been abundant in East and Southeast Asia, the phenomenon's diffusion, localization, and fandom formation in the Kazakh context remain under-investigated. This article presents a qualitative systematic review of academic and semi-academic studies published between 2014 and 2025 (n=17) that examine the reception, fandom practices, and socio-cultural implications of Hallyu in Kazakhstan. The review synthesizes national and foreign-affiliated scholarship, classifies research by empirical versus secondary orientation, and identifies major thematic clusters such as soft power, identity formation, gender representations, and Q-pop glocalization. Findings reveal that most studies, especially by Kazakh researchers, rely on small-scale surveys or descriptive analyses, with limited methodological depth. Most narratives focus primarily on the emotional ambivalence of Hallyu's influence on Kazakh youth and view fans as consumers of South Korean soft power. The paper concludes by outlining methodological weaknesses, highlighting the need for national-scale, longitudinal, digital-ethnographic, and comparative approaches, and situating Kazakhstan within global fandom scholarship.
Keywords*: Hallyu;* K-pop; fandom; popular culture; soft power; Q-pop; cultural globalization; qualitative review; glocalization

For citation:

Muzappar Ye. Hallyu fandoms in Kazakhstan: what the research tells us // Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies. – 2025. – Vol. 153. – No. 4. – P. 199-219. https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-153-4-199-219.

© Yelaman MUZAPPAR, 2025

ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ХАЛЛЮ ФӘНДОМДАРЫ: ЗЕРТТЕУЛЕРДЕН НЕНІ АҢҒАРУҒА БОЛАДЫ

Еламан МҰЗАППАР

Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Астана, Қазақстан

ФЭНДОМЫ ХАЛЛЮ В КАЗАХСТАНЕ: ЧТО ПОКАЗЫВАЮТ ИССЛЕДОВАНИЯ

Еламан МУЗАППАР

Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, Астана, Казахстан

Аңдатпа. Жаһандық корей толқыны (Халлю) аймақтық шекаралардан асып, Орталық Азияға да жетіп, Қазақстан оның ең белсенді қабылдау кеңістіктерінің біріне айналды. Халлю феномені жөніндегі ғылыми талқылаулар Шығыс және Оңтүстік-Шығыс Азияда кең тарағанымен, бұл құбылыстың еліміздің контекстіндегі таралуы, локализациясы және фәндомның қалыптасуы әлі де жеткілікті зерттелмеген. Аталмыш мақала 2014-2025 жылдар аралығында жарияланған (n=17) академиялық және жартылай академиялық еңбектерге сапалық жүйелі шолу (QSLR) әдісімен талдау жасауға бағытталған. Зерттеу Халлюды қабылдау, фәндом тәжірибелері мен оның әлеуметтік-мәдени салдарын қарастырады. Отандық және шетелдік зерттеулерді біріктіріп, жұмсақ күш, мәдени кімдік, гендерлік репрезентациялар және Q-pop феноменінің глокализациясы сынды негізгі тақырыптық бағыттарды айқындайды. Қазақстандағы Халлю фандомдарын зерделеу жұмыстары әсіресе отандық зерттеушілер тарапынан әдістемелік тұрғыда шағын ауқымды қамтитын сауалнамалар мен сипаттамалық талдаулармен шектелген. Зерттеу нарративтерінің көбі Халлюдың қазақстандық жастар арасында эмоциялық кері ықпалы мен фанаттардың оңтүстік корейлік жұмсақ күштің тұтынушысы ретінде қызмет ететініне ғана назар аударды. Мақала ұлттық ауқымды қамтитын, ұзақмерзімді, цифрлық-этнографиялық және салыстырмалы тәсілдерді қолданудың маңыздылығын атап өтіп, Қазақстанды жаһандық фәндом зерттеулерінің ғылыми өрінісіне орнықтыру қажеттілігіне тоқталады.

Түйін сөздер: Халлю; К-поп; фәндом; бұқаралық мәдениет; жұмсақ күш; Q-поп; мәдени жаһандану; сапалық шолу; глокализация

Аннотация. Глобальная корейская волна (Халлю) вышла за пределы своего регионального происхождения и достигла Центральной Азии, где Казахстан стал одним из наиболее активных пространств её восприятия. Несмотря на большое количество исследований по Халлю в Восточной и Юго-Восточной Азии, её распространение, локализация и формирование фэндомов в казахском контексте остаются недостаточно изученными. Настоящая статья представляет качественный систематический обзор (QSLR) академических и полу академических работ, опубликованных в 2014-2025 годах (n=17), посвящённых восприятию, фанатским практикам и социокультурным последствиям Халлю в Казахстане. В обзоре синтезированы отечественные и зарубежные исследования, проведена классификация по эмпирической и теоретической направленности, а также выделены основные тематические кластеры такие как мягкая сила, формирование идентичности, гендерные репрезентации и глокализация феномена Q-поп. Результаты показывают, что большинство исследований, в частности, выполненных казахстанскими авторами, основываются на маломасштабных опросах или описательных анализах и характеризуются ограниченной методологической глубиной. Большинство исследовательских нарративов сосредоточены преимущественно на эмоциональной амбивалентности влияния Халлю на казахстанскую молодежь и рассматривают фанатов только в качестве потребителей южнокорейской мягкой силы. В заключение отмечаются методологические ограничения и подчеркивается необходимость лонгитюдных, диджитал этнографических и сравнительных исследований в общенациональном мастшабе, направленных на позиционирование Казахстана в поле глобальных исследований фэндомов.

Ключевые слова: Hallyu; K-pop; фэндом; массовая культура; мягкая сила; Q-pop; культурная глобализация; качественный обзор; глокализация

Introduction

Over the past two decades, the global expansion of the Korean Wave or Hallyu has reshaped the cultural geography of Asia and beyond. Originating in South Korea's post-1997 cultural policy strategy to promote its creative industries and cultural content, Hallyu has become a multi-layered cultural and economic phenomenon encompassing popular music *(K-pop),* dramas *(K-drama),* beauty and fashion industries *(K-beauty),* and Korean cuisine *(K-food).* Its remarkable diffusion has turned South Korea into a global cultural powerhouse, influencing perceptions, lifestyles, and identities across continents.

In recent decades, Hallyu has transformed from a media trend into a structured field of academic inquiry often referred to as Hallyu Studies (한류학, Hallyuhak). Dozens of doctoral dissertations and hundreds of scholarly articles have been produced, and dedicated research centers, chairs at universities have been established not only in Korea, but also in the United States and Europe.

In the Kazakh academic context, one of the leading pioneers of Korean Studies, German Kim, observed as early as 2012 in the Bulletin of Korean Studies in Central Asia that "Russian-language historiography of the Korean Wave has not yet produced any substantial academic works, even at the level of empirical or descriptive articles. The Korean Wave has not yet attracted the attention of researchers in Russia and Central Asia." (Kim, 2012). Building on Kim's observation after thirteen years, this study hypothesizes that even within Kazakhstan's academic scholarship, regardless of whether it is written in Russian, Kazakh, or English, the situation has not significantly improved, neither in terms of the quantity nor the quality of research on Hallyu.

While Hallyu's impact in East and Southeast Asia has been widely analyzed, its diffusion within Central Asia, and particularly Kazakhstan, remains a relatively unexplored field of study. Kazakhstan's hybrid cultural environment, marked by bilingualism and multiculturalism, Islamic and Turkic traditions, post-Soviet transitions, and digital youth cultures, provides a fertile ground for examining how global fandom models are localized and reinterpreted.

Existing studies reveal that the Hallyu phenomenon in Kazakhstan intertwines cultural attraction, language learning, identity transformation, and soft-power diplomacy. However, these studies remain fragmented and methodologically uneven, often published in Russian or Kazakh academic outlets with limited international visibility. There has been no systematic effort to synthesize the state of scholarship or to assess how Kazakh research relates to broader global Hallyu studies.

The present article fills this gap by conducting a qualitative systematic review (QSLR) of academic literature on Hallyu fandoms in Kazakhstan. It aims to identify the dominant theoretical and methodological approaches, map author affiliations, and situate Kazakhstan's fandom research within the transnational context of Hallyu studies.

Specifically, this review addresses the following research questions: How have Kazakh and foreign-affiliated scholars conceptualized Hallyu fandoms in Kazakhstan and their socio-cultural implications?

To address this question, the study pursues several research objectives:

1. To identify and describe the methodological and empirical patterns that characterize existing research on Hallyu fandoms in Kazakhstan.

2. To compare the scope, data, and analytical focus of Kazakh fandom studies with global Hallyu research.

By integrating local and international perspectives, this paper seeks to construct a meta-narrative of Hallyu research in Kazakhstan that reveals both the achievements and limitations of existing scholarship and outlines directions for future interdisciplinary inquiry.

Methodology

This study employs a Qualitative Systematic Literature Review (QSLR) design, aimed at synthesizing and critically analyzing existing academic works rather than performing a statistical meta-analysis. The QSLR approach was selected because the field of Hallyu fandom studies in Kazakhstan remains emergent, fragmented across multiple disciplines, and published in three principal languages: English, Russian, and Kazakh. As Petticrew and Roberts (2006) emphasize, qualitative synthesis is particularly effective in developing conceptual clarity within underexplored areas of research, while Snyder (2019) notes that such designs are ideal for producing integrative knowledge in fields with heterogeneous methodological traditions. In this study, the QSLR model allows for a holistic, interpretive understanding of how Hallyu has been examined within Kazakhstan's academic landscape and how these approaches relate to global Hallyu scholarship.

Corpus Selection

Given the limited and multilingual nature of existing literature, the review does not claim exhaustiveness but strives for comprehensiveness and representativeness. A systematic search was conducted across open-access academic databases and repositories, including Google Scholar, ResearchGate, Academia.edu, Project MUSE, **and the** Korean Citation Index (KCI), supplemented by targeted Google searches for conference papers and grey literature. Multilingual keyword combinations were used in English, Russian, and Kazakh, for instance, *«Hallyu fandoms in Kazakhstan», «K-pop fans in Kazakhstan», «Korean Wave in Central Asia», and «Korean Wave in Kazakhstan».*

Inclusion of the KCI ensured coverage of primary Korean-language academic materials relevant to Hallyu's international diffusion. One KCI-listed article, *«Socio-Economic Factors for the Spread of Hallyu in Kazakhstan»* (Jang, Nahm & Kim, 2014), was identified but excluded due to restricted access. Additionally, Korean-language articles from the KCI were translated into English, and their English versions were included in the analytical synthesis.

The final dataset consisted of seventeen peer-reviewed and semi-academic studies published between 2014 and 2025. The inclusion criteria were: (a) research explicitly focusing on Hallyu, K-pop, or Q-pop (insofar as it reflects the cultural influence of K-pop) within Kazakhstan; (b) publication in academic or semi-academic outlets (journals, conference proceedings, master or PhD thesises); (c) verifiable author and institutional affiliation; and (d) relevance to themes of fandom, cultural identity, or soft power. (-) Journalistic reports, opinion essays, and policy documents lacking methodological transparency or academic referencing were excluded.

Classification Framework

Each of the seventeen studies was classified according to three analytical dimensions:

1. Research Orientation – distinguishing *Empirical* (with original data such as surveys or interviews) from *Secondary* (conceptual or theoretical) research.

2. Author Affiliation – identifying whether the study was produced within Kazakh institutions or involved cross-national collaboration.

3. Methodological Type – categorizing studies as *Quantitative, Qualitative,* or *Mixed Methods.*

This multi-dimensional framework allowed for the visualization of epistemological diversity and methodological progression over time. It also facilitated a comparative reading between national and global research trajectories, particularly in terms of theoretical borrowing, methodological sophistication, and transnational collaboration.

Data Extraction and Thematic Analysis

The data extraction followed a manual qualitative coding procedure inspired by NVivo logic and thematic synthesis models. Each article was analyzed for theoretical framing, research design, data type, sample characteristics, and key findings. From these coded elements, several recurring clusters emerged, representing the thematic evolution of Hallyu research in Kazakhstan.

The analysis further traced intertextuality and methodological links between Kazakh and international scholarship, identifying points of convergence (e.g., fandom as identity and community) and divergence (e.g., absence of fan labor and linguistic hybridity in Kazakh literature).

Reflexivity. In conducting the synthesis, reflexive awareness was maintained regarding language barriers, database accessibility, and the varying academic rigor of local publications. Moreover, as translation was involved in processing Korean sources, nuances of terminology might have undergone minor interpretive shifts. Nevertheless, triangulation through multilingual cross-checking minimized this risk.

Ethical and Linguistic Considerations. As a literature-based study, this research did not involve human participants and thus did not require ethical clearance. However, due attention was paid to proper citation, acknowledgment of intellectual property, and the faithful representation of ideas across languages. All translations were conducted for analytical clarity rather than stylistic adaptation, preserving the original authors' conceptual intent.

Disclosure on AI Use

The author used Artificial intelligence tools exclusively for linguistic and technical refinement, specifically for improving grammar, syntax, and clarity, using Grammarly. Additionally, the Author used the DeepL translation platform to translate Korean-language academic materials retrieved from the KCI database into English.

No AI-generated content, paraphrasing, or automated text creation was involved in the conceptualization, analysis, or interpretation of the data.

Results: Literature Mapping

Overview of the Corpus. The body of literature includes seventeen studies published between 2014 and 2025, encompassing both Kazakhs and cross-affiliated foreign research. The corpus demonstrates a clear chronological and epistemological evolution from early descriptive analyses to more empirically and theoretically grounded investigations.

While Kazakh works remain primarily qualitative and descriptive, foreign-affiliated studies tend to employ quantitative modeling, mixed methods, or comparative regional frameworks. Nevertheless, the integration of local and international research contributes to forming a more coherent picture of Hallyu's localization in Kazakhstan.

Early Conceptual and Soft Power-Oriented Studies (2014-2016). The first phase of research focused primarily on Hallyu as an extension of South Korea's soft power. Among

the pioneering works, Kadirbek and Akmadi (2014) presented one of the earliest large-scale surveys (n≈1000, Taldykorgan city), showing that over 80% of respondents regularly watched Korean dramas and over 60% listened to K-pop, linking Hallyu to language learning and youth identity formation.

Kudaibergenova and Beisenbayeva (2016) analyzed how Korea's cultural attractiveness functioned as a diplomatic and educational tool in Kazakhstan's post-Soviet modernization discourse. Their article identified K-pop and K-drama as mediators of cultural proximity between Korea and Kazakhstan.

These early studies established the foundational «soft power-reception» paradigm, portraying Hallyu as an imported cultural force shaping new tastes and behavioral norms among youth.

Descriptive Student-Level Research and Youth Perception (2017-2019). A wave of student research conducted at Kazakh universities expanded the empirical basis of fandom studies. Among these, Niy (2019) and Ibrayeva et al. (2019) explored how Hallyu affects youth values, identity, and altruism through small-scale surveys (Taraz Pedagogical University n≈110; Almaty city n≈116). They revealed that fan communities contributed to socialization, collective identity, and language motivation, positioning K-pop fandoms as emotional micro-communities fostering social empathy.

Similarly, Myrzagaliyeva and Torebek (2019) analyzed South Korea's «soft power» expansion across Central Asia, framing Hallyu as a cultural-economic hybrid linking education, diplomacy, and consumerism.

While these works lacked theoretical sophistication, they remain crucial as the first efforts to capture fandom phenomena within Kazakhstan's youth culture context.

Quantitative Modeling and Foreign-Affiliated Research (2018-2023). Empirical sophistication emerged with cross-institutional collaborations. Uatay et al. (2018) developed a structural equation model analyzing relationships among «likability», «image of Hallyu», «image of Korea», and «visit intention». Their survey of Kazakh respondents (n≈253) confirmed that exposure to Hallyu enhances Korea's national image and increases tourism motivation.

Bakytzhanova and Tuleshova (2023) further demonstrated that over 70% of respondents associate Korea primarily with K-pop, verifying its dominance as a soft power symbol in Kazakhstan.

Choo (2023), based on an empirical dataset from the KOFICE 2023 survey, provided comparative insight: 97.7% of Kazakh respondents were aware of Korea, and 80.9% held positive perceptions, although less than half perceived Korea as a cultural powerhouse. This indicates that emotional engagement through fandom exceeds institutional perception.

Identity Construction, Gender Reconfiguration, and Q-pop Localization (2018-2024). The intersection of fandom and identity formation has become the most productive thematic direction.

Oryn (2018) analyzed K-pop's «feminization of masculinity» in the Kazakh context using Butler's framework, Cornell's theory on masculinity and «moral panic» by Stanley Cohen, showing how young men reframe emotional expression and gender performance through Korean aesthetics. Danabayev and Park (2020) theorized Q-pop as a mirror of cultural nationalism, arguing that the genre localizes Hallyu elements, especially K-pop, while revitalizing the Kazakh language and civic identity.

Zholamanova and Oh (2023, 2024) expanded this argument, using mixed methods to assess Q-pop's strengths and limitations through a SWOT and glocalization model.

Together, these studies demonstrate that Kazakhstan's fandoms act as co-creators of hybrid cultural forms that merge global aesthetics with local linguistic and moral codes.

Thematic Expansion: Cultural Identity, Hybridity, and Aesthetic Influence (2020-2025). Suh et al. (2020) empirically examined Islamic consumers' global perspectives on Hallyu in Kazakhstan, showing that a stronger global outlook toward the Korean Wave positively influences attitudes toward Korea, Korean companies, and Korean products, ultimately increasing purchase intention.

Baidchigashyeva and Saudanbekova (2023) linked Hallyu to bilateral cultural diplomacy, emphasizing institutional actors such as the Korean Cultural Center and Sejong Institutes as soft power conduits between Kazakhstan and Korea. Both studies highlight the growing recognition of Hallyu as a dynamic cultural interface rather than a unidirectional media influence.

A notable advancement occurred with Pshenaeva (2025), whose qualitative study examined how K-pop and K-dramas reshape aesthetic ideals, body image, and lifestyle among Kazakh youth. Using Kincaid's dramatistic theory, the study demonstrated how emotional engagement with media characters leads to the internalization of Korean aesthetic norms, with young respondents aspiring to «look like K-drama heroes». Her research, based on 27 diverse participants (aged 9-78), represents the first in-depth cultural-aesthetic analysis of Hallyu's social implications in Kazakhstan.

Comparative Korean-Language Research. Imgazinova et al. (2016), Korean-language research, analyzed Kazakh consumers' perceptions of Korean products and Hallyu's influence on purchase intentions, identifying a strong correlation between exposure to Korean media and economic trust in Korean brands.

Grey Literature in Educational Research: Grassroots Perspectives. Grassroots contributions include Ospanova (2017) from Nazarbayev Intellectual School, who explored Hallyu's role in adolescents' self-development and cultural aspiration. Although methodologically limited, such projects provide early ethnographic evidence of fandom's pedagogical and motivational dimensions among younger demographics.

Table 1. Mapping of Hallyu Research in Kazakhstan (2014-2025)

№	Author	Year	Institutional Affiliation (Country)	Research Type / Methodological Design	Data Collection / Data Analysis
1.	Kadirbek M.A. & Akmadi M.A.	2014	Zhetysu State University (Kazakhstan)	Primary, Quantitative	Student survey / Descriptive (n≈1000, Taldykorgan)
2.	Kudaibergenova R.E. & Beisenbayeva A.B.	2016	Al-Farabi Kazakh National University (Kazakhstan)	Secondary, Theoretical	Desk research on cultural diplomacy
3.	Imgazinova G., Lee Ch., & Ye D.	2016	Pukyong National Univ. (South Korea)	Primary, Quantitative	Survey (n≈128, Taldykorgan)/ SPSS

4.	Ospanova A.	2017	Nazarbayev Intellectual School, Almaty (Kazakhstan)	Primary, Qualitative	Student project / reflective analysis
5.	Oryn D.	2018	Central European University (Hungary)	Primary, mixed method	In depth interview with Hallyu and Q-pop fans (n≈25, Astana, Almaty) / case study
6.	Uatay G., Reid E.L., & Lee H.Y.	2018	Kyungsung University (South Korea)	Primary, Quantitative (Model-based)	Survey (n≈200, Kazakhstan) / Structural Equation Modeling (SEM)
7.	Niy E.	2019	Taraz Pedagogical University (Kazakhstan)	Primary, Quantitative	Survey on youth perception (n≈110, Taraz Ped. Uni.) / descriptive analysis
8.	Ibraeva F., Mamutova D., & Kozhaeva A.	2019	KazUIR&WL (Kazakhstan)	Primary, Quantitative	Survey / descriptive analysis (n≈116, Almaty) / descriptive analysis
9.	Myrzagaliyeva E. & Torebek M.	2019	KazUIR&WL (Kazakhstan)	Secondary, Analytical	Desk research on cultural diplomacy
10.	Suh Y.G., An D.H., Bae I.H., & Kim J.H.	2020	Sookmyung University, Seoul National University, Hyupsung University, Kunsan National University (South Korea)	Primary, Quantitative	Survey (n≈317, Almaty) / Smart PLS 3.0
11.	Danabayev K. & Park J.	2020	Hanyang University (South Korea)	Primary, Qualitative	Two round In-depth interview with Hallyu and Q-pop fans (n1≈18, n2≈18)
12.	Baidchigashyeva D. & Saudanbekova S.	2023	Al-Farabi Kazakh National University (Kazakhstan)	Secondary, Analytical	Review of bilateral cultural relations

13.	Bakytzhanova A. & Tuleshova L.	2023	L. N. Gumilyov Eurasian National University (Kazakhstan)	Primary, Quantitative	Online survey (n≈100) / descriptive analysis
14.	Choo, Young-min	2023	Hankuk University of Foreign Studies (South Korea)	Secondary, Quantitative	National-level Survey by KOFIC
15.	Zholamanova S. & Oh C.-J.	2023	Hankuk University of Foreign Studies (South Korea)	Primary, Mixed Methods	Survey (n≈700, Astana, Almaty), In-depth interview (n≈?) / SWOT
16.		2024		Primary, Quantitative	Survey with listeners of Q-pop and K-pop (n≈700, Astana, Almaty) / SPSS
17.	Pshenaeva E.	2025	T. Zhurgenov Kazakh National Academy of Arts (Kazakhstan)	Primary, Qualitative	Semi-structured interviews

Discussion

Cross-Affiliations and Epistemic Geography. An important observation from the corpus is the hybrid authorship structure. This hybridity reflects a de facto epistemic decolonization: Kazakh researchers gain international academic exposure, while Korean scholars incorporate Central Asia into global Hallyu geography. Such co-authorships not only enrich methodological diversity but also elevate Kazakhstan's visibility in global cultural studies discourse.

Whereas earlier Kazakhs studies viewed fandom primarily through the prism of soft power reception and youth interest in Korea, emerging mainly Kazakh-Korean scholarship (Oryn; Imgazinova et al.; Lee & Ye; Suh et al.; Danabayev & Park; Zholamanova & Oh) has begun to adopt hybrid theoretical frameworks that align with international cultural studies traditions.

This shift suggests that Kazakhstan's fandom research has started decolonizing its methodological lens. First steps from passive audience paradigms toward understanding fandom as a site of negotiation, localization, and creative agency. In this sense, the development of Q-pop and related cultural movements can be seen as evidence of glocal reflexivity where global aesthetic flows are indigenized to express national identity, language revitalization, and digital creativity.

Regarding the authors' institutional affiliations, Suh et al. (2020) represent an interdisciplinary team of South Korean scholars from four different universities, such as Sookmyung University, Seoul National University, Hyupsung University, and Kunsan National University. Their collaboration brought together expertise from business administration, art management,

tourism, and cultural studies, marking one of the first cross-disciplinary attempts to examine Hallyu's perception in Kazakhstan.

Global Overview of Hallyu Fandom Research. Over the past two decades, the Korean Wave (Hallyu) has evolved into a transnational cultural phenomenon, shaping fan communities and digital participatory cultures worldwide. International scholarship on Hallyu fandom shows that the Korean Wave did not spread in a single, centre to periphery direction but emerged through several regional gateways where local audiences, digital media, and Korean cultural diplomacy met.

One of the earliest non-Asian cases is Turkey. Oh and Chae (2013) demonstrated that Turkish fans built "culturally proximate spaces" through SNS, fan forums, and semi-official activities supported by Korean cultural centres. In their reading, Hallyu was accepted not only because it was fashionable but because Turkish viewers could connect it to shared historical memory, family-centred values, and to a narrative of modernity compatible with their own society. SNS worked as the real infrastructure of fandom. This mechanism, digital networks + perceived value proximity, will later be repeated in North Africa, the Middle East, Latin America, and Europe.

In the MENA region, several studies confirm that reception is filtered through religion and language. Elaskary (2018) shows that K-dramas became popular in Arab societies because they offered moral plots, strong family relations, and visually modern, but not sexually explicit, lifestyles; this made Hallyu look like a "safe" modernity for conservative viewers. Malik (2019) presents one of the earliest and most comprehensive studies of *Hallyu* in the Arab Gulf, focusing specifically on female Arab fans in Qatar. The study explores how these fans culturally translate Korean popular culture, particularly K-dramas and K-pop, into their daily lives and social realities. Touhami and Al-Abed Al-Haq (2017) go one step further: Algerian fans not only watch K-pop, but they speak it, mixing Korean words, English fandom terms and Arabic in online communication, which proves that fandom can generate a new sociolinguistic code. Later work from Morocco (Mellouk, 2024) and the broader North African context confirms the same pattern: Hallyu is used for identity negotiation, especially by young people who want to be cosmopolitan but still remain inside Islamic cultural frames. This is important for Kazakhstan because it shows that an Islamic or post-Soviet context is not a barrier to Hallyu; the key is whether fans can localize the content.

A second large cluster of research comes from Latin America. Lopez Rocha (2013) traces the history of Mexican fan clubs and shows that Hallyu only became stable in Mexico after fan communities began to organize events, language courses, and dance contests; fans effectively worked as informal cultural diplomats. Ko et al. (2014) compare Peru and Brazil and conclude that, in Latin America, Hallyu is less attractive because of ethnic or cultural similarity and more because it offers an emotional and gender alternative to local «macho» masculinity and to class inequalities. This Latin American material is useful for our article because it proves that Hallyu can grow in markets that are geographically far from Korea and where Korean communities are tiny, if fan labor and internet circulation are strong enough.

In East Asia, the most comprehensive account comes from China. Sun (2022) traces the evolution of K-pop reception across three technological eras, from television imports to the mobile internet age, and maps how Chinese fans developed hybrid media practices that blur the boundaries between consumption and production. Her dissertation demonstrates that K-pop fandom in China is not merely a passive audience, but an alternative creative industry built on fan labor, online organization, and identity negotiation. Moreover, Chinese K-pop idols such as

Jackson Wang embody the dual role of local celebrity and transnational cultural intermediary, reflecting how Hallyu adapts within politically restricted environments.

The global South is no longer a blind spot either. Reddy's (2024) study of South Africa, for example, documents how K-pop and K-dramas arrived through streaming platforms and then moved offline into small businesses, community projects, and cultural diplomacy events. This is very close to what Otmazgin and Lyan (2014) earlier described in Israel/Palestine: fandoms can become cultural brokers in politically sensitive regions because K-pop is seen as non-threatening and «third country» culture. Together with the MENA studies, these works suggest that Hallyu succeeds where it can be read as modern but not Western, global but not imperial.

European research adds another angle: fandom as a digital tribe in a highly mediatized, racially coded space (Chang & Park, 2019). In Sweden, Hübinette (2012; 2018) shows that post-Gangnam Style fandom is female-dominated, multi-ethnic, and often uses K-pop to escape or reverse local whiteness norms. K-pop idols offer an alternative masculinity and a safe, non-aggressive aesthetic, so the fans' motivation is not only entertainment but also symbolic resistance. In Central Europe, Hargitai et al. (2023) use a large online survey in Hungary and show that FOMO, peer pressure, and intensive media activity all increase purchase intention for Korean culture and products; fandom here is already an economic interface, not just a cultural one. French work by Chang et al. (2024) adds one more layer: French K-pop fans keep a local cultural identity but act inside transnational networks, which the authors call «transnational locality». In other words, they are global and local at the same time, exactly the situation we have observed with Q-pop listeners in Kazakhstan.

Berbiguier (2023) analyses the post-*Squid Game* debate on TikTok to show how digital platforms have become sites of *authenticity negotiation* in K-drama fandom. Using «performative commentaries», he reveals that «real fan» identity is now constructed through algorithmic visibility, linguistic competence, and affective capital, making authenticity itself a performative, rather than essential, category. Complementary to this, Berbiguier and Cho (2017) provide an important domestic perspective from Korea itself, analysing how Korean fans perceive and discipline overseas fandoms. Korean fans express intense *national satisfaction* when K-pop idols gain global acclaim. Online reactions to international success (e.g., BTS, EXO) often merge personal admiration with collective pride *(«our idols», «Korea's sons»)*. This emotional nationalism reproduces early 2000*s Hallyu triumphalism,* reflecting the state-led soft-power narrative that equates cultural export with national prestige. Fans also display particular excitement when Western celebrities engage with K-pop, interpreting it as validation of Korea's global status. Their internet ethnography shows that Korean fans experience both pride and anxiety about globalization: they celebrate Hallyu's success but also police its boundaries, reinforcing national ownership through language and digital hierarchy.

Meanwhile, Efimova (2024) examines Russian «K-poppers» as a moral and professional subculture that shows for young Russians, K-pop fandom provides both an alternative identity and vocational aspiration. Her findings bridge cultural sociology and media anthropology by demonstrating how fandom becomes a framework for lifestyle choice and career orientation, not only for cultural consumption.

Two recent strands need special mention because Kazakhstan still lacks them. First, studies on fan labor and industry logics. Proctor (2021) on BTS ARMY and Gutierrez-Jauregi et al. (2025) on social-media-driven K-pop visibility both show that fandom today is part of the value chain: fans translate, stream, vote, edit videos, and even manage brand reputation. Second, marketing-

oriented Hallyu studies such as Roh et al. (2025) for Japan confirm what Korean-language research on Kazakhstan found earlier: when national image and Hallyu exposure rise together, the intention to buy Korean products also rises. This directly resonates with the Kazakh survey by Imgazinova et al. (2016), which proved the same mechanism for Kazakh consumers.

Finally, global fandom research now increasingly looks at fans as agents of soft power, not just at Korea as a sender. Jung's U.S. dissertation (2017) is key that used a reversed ethnography with American fans. She argues that what makes Hallyu «global» is not the hybrid content itself. However, the fans attach emotions, identities, and even «we-ness» to it. This argument is parallel to what we see in Mexico, Sweden, France, and the MENA region. Once fandom becomes an emotional community, it can translate Korean soft power into local contexts without direct state mediation. That insight is important for Kazakhstan because many of our local studies still stay at the level of «Korea influences Kazakh youth», while global scholarship already speaks about co-creation, linguistic hybridization, and fan-driven diplomacy.

If we place the Kazakh Hallyu Studies against this global map, the following conclusion is clear. Internationally, Hallyu fandom studies have already moved from «consumption» to «agency», from «cultural proximity» to «digital production», and from «Asia» to «every continent». Our material on Kazakhstan is still catching up, but it fits into this trajectory, especially where it deals with Islamic audiences, gendered reception, and Q-pop glocalization.

Comparative Perspective: Kazakhstan and Global Trends. A comparative analysis of the two research corpora reveals clear structural and methodological differences between global Hallyu studies and those conducted in Kazakhstan. While international research from 2013 to 2025 evolved from describing cultural proximity to exploring fandom activism and digital participation, the academic trajectory dedicated to the Kazakh Hallyu fandom research has remained mostly descriptive, national in scope, and mainly focused on youth reception.

Globally, scholars moved beyond audience analysis toward multidimensional approaches that treat Hallyu as both a cultural and socio-economic system. Ethnography, phenomenology, and structural equation modeling (SEM) became dominant methodological tools.

By contrast, Kazakh studies from 2014 to 2019 relied heavily on descriptive surveys and basic statistical interpretation. They concentrated on how Korean pop culture affects young people's values, language use, and aesthetic preferences. Most of these projects were carried out within pedagogical or philological frameworks, limiting methodological diversity.

From 2017 onward, the global literature diversified significantly. Research began to examine digital fandoms as social communities, not just entertainment audiences. Scholars from Europe, Latin America, and the Middle East introduced perspectives such as «digital tribes», «fan labor», etc.

These frameworks recognize fandom as a site of creativity, organization, and activism as an area that has not yet been sufficiently developed in Kazakhstan's academic environment.

Table 2. Summary of Comparative Insights

Aspect	Global Studies o	Kazakh context studies
Temporal span	2013-2025	2014-2025
Dominant methods	Qualitative ethnography and PLS-SEM	Descriptive surveys and theoretical analysis
Theoretical maturity	Cross-disciplinary (sociology, psychology, media)	Emerging cultural-sociological hybrid

Digital & Fandom Studies	Digital tribes, ARMY, FOMO, activism	Absent until 2023-2025 studies
Language & Linguistics	Fan language (Algeria case) explored	No linguistic studies yet
Soft Power & Diplomacy	Explicitly theorized (Nye, Castells, Jenkins)	Implicit, framed as "cultural influence

Mainly, Kazakhstan's research trajectory still follows the first-generation Hallyu scholarship pattern as descriptive, nationally oriented, and youth-centered.

Global studies between 2017 and 2025 demonstrate methodological diversification: ethnography, SEM modeling, phenomenology, digital sociology, and fandom activism.

Joint works such as *Zholamanova & Oh* (2023) and *Danabayev & Park* (2020) begin bridging these paradigms, signaling a transitional phase toward international methodological standards.

Thematic and Conceptual Divergence. Global Hallyu studies treat the Korean Wave as a complex ecosystem of production, circulation, and participation. Researchers explore K-pop, K-drama, and fan labor as interconnected processes that shape cultural identity and digital modernity.

Kazakh research, in contrast, tends to isolate Hallyu within the framework of external influence. It primarily investigates whether Korean culture affects national identity, rather than how Kazakh audiences reinterpret or localize Korean content.

This difference arises partly from theoretical orientation. Global research often draws on Jenkins' participatory culture, Castells' network society, and Appadurai's global flows, which recognize the agency of audiences as co-producers of meaning.

Kazakh Hallyu studies, however, rely more on Nye's «soft power» in its state-centric sense, emphasizing cultural diplomacy as a tool of foreign policy rather than as a bottom-up form of engagement.

Thus, while global works view Hallyu as a transnational and participatory phenomenon, Kazakh research still treats it as an imported cultural trend.

Methodological Asynchrony. Between 2015 and 2020, when global scholars began to integrate digital ethnography, discourse analysis, and mixed methods, most Kazakh Hallyu studies remained limited to basic questionnaire-based surveys. Only after 2023 did new designs emerge that resemble global methodological standards. However, Kazakhstan still lacks longitudinal or comparative datasets that could reveal how fandom participation changes over time.

Internationally, researchers analyze social media platforms as ethnographic spaces that shape global fan interactions. In Kazakhstan, similar online environments have not yet been systematically studied. This absence narrows the analytical picture: local fandoms are visible only as consumers, not as creative or economic agents. Without incorporating digital fieldwork, the research risks reproducing a simplified narrative of passive reception.

Institutional and Epistemic Context. Institutional factors also contribute to these differences. Globally, Hallyu research spans a wide range of disciplines (cultural studies, sociology, communication, marketing, and psychology), creating a rich cross-disciplinary dialogue.

In Kazakhstan, the field remains confined to cultural and philological studies, often using outdated or narrow definitions of «mass culture». This institutional limitation restricts both conceptual and methodological development. The result is an epistemic lag.

Global research now explores fandom as a «laboratory of digital citizenship», connecting it to activism, gender expression, and cultural diplomacy. Kazakh works, on the other hand, tend

to frame Hallyu in moralistic or pedagogical terms: asking whether it is «useful» or «harmful» to youth. Therefore, the creative, economic, and diplomatic dimensions of fandom remain underexplored.

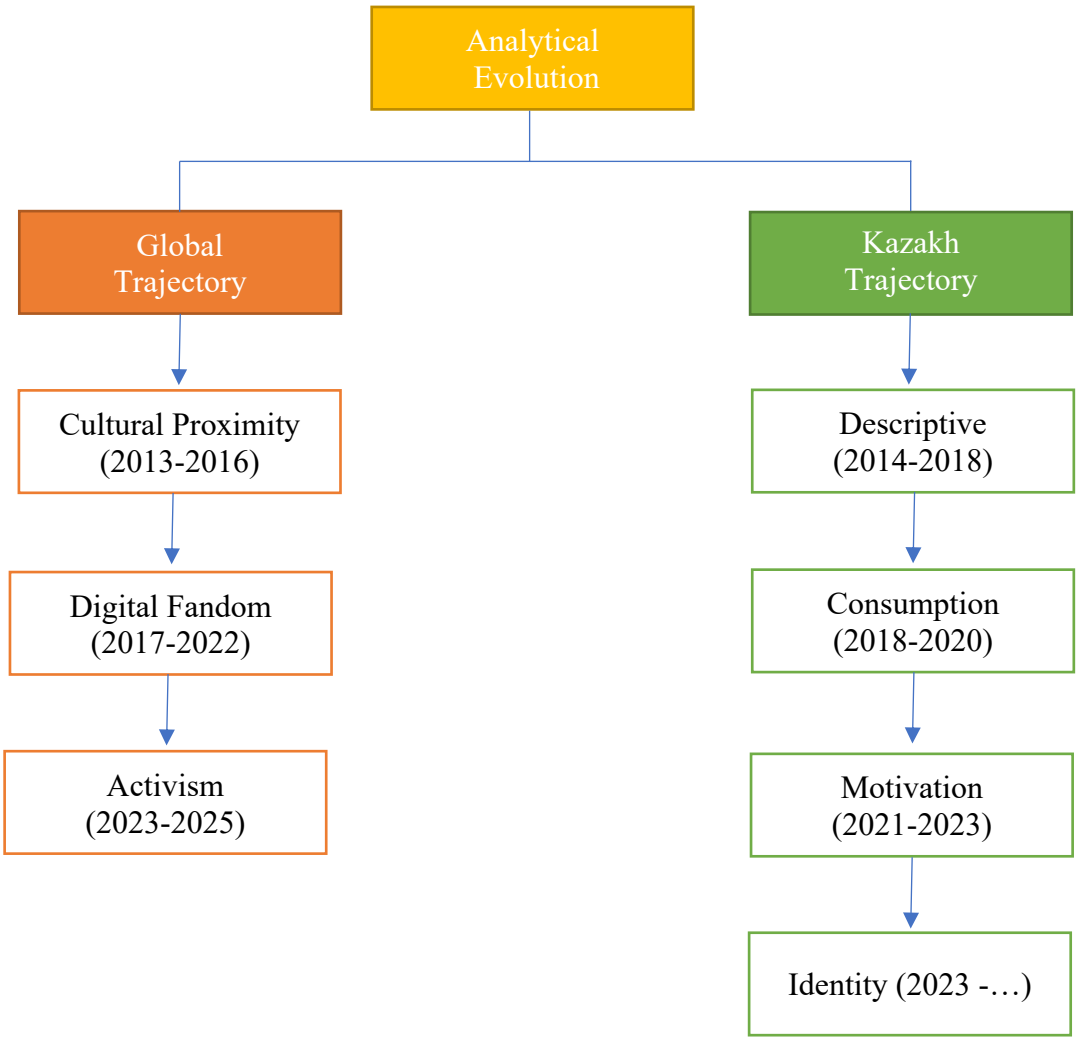


Figure 1. Diverging Analytical Evolution of Hallyu Studies: Global vs Kazakh

Narrative Analysis. The dominant narrative behind Kazakh research on the Korean Wave is largely protective and reactive. Hallyu is often portrayed as a foreign cultural force that must be studied, explained, and occasionally contained. Instead of analyzing fans as co-creators of transnational culture, most studies treat them as research subjects to be questioned or guided. This perspective reflects broader Islamic and (Soviet) post-Soviet patterns of cultural discourse, where external influences are viewed through the lens of moral or national defense.

A closer examination of the narrative structure within Kazakh Hallyu studies reveals several consistent gaps that distinguish them from international scholarship. One of the most visible issues is the limited recognition of fan agency. In most local publications, K-pop and K-drama enthusiasts are represented as consumers or youth audiences who merely absorb cultural influences from South Korea. Rarely are they portrayed as self-organizing cultural communities that actively produce, translate, and circulate content. Yet in the global literature, fandoms are

increasingly conceptualized as autonomous ecosystems of creativity and participation. Fans engage in subtitling, fan art production, event coordination, and social media activism, activities that transform them from passive spectators into cultural co-producers. The absence of such recognition in Kazakh research prevents scholars from understanding the social energy and creative capital embedded in local fan practices. Without acknowledging the agency of these communities, the research remains descriptive rather than analytical, focusing on «what» fans do but not on «how» or «why» they do it.

A second narrative limitation concerns the delayed adoption of the diplomatic and soft-power perspectives. Globally, Hallyu has long been analyzed as an instrument of cultural diplomacy and as a case study in nation branding. However, Kazakh research only recently began to discuss these aspects, and even then, the focus has remained external that centered on Korea's success story rather than Kazakhstan's potential to cultivate similar mechanisms of cultural influence. The analytical gaze is thus outward, examining how Korea's media exports shape perceptions of the country, but not inward, toward how Kazakhstan could leverage its own cultural production for international visibility. This absence of a reciprocal diplomatic lens suggests that the discourse on Hallyu in Kazakhstan still operates within a one-way framework of influence, where cultural power flows from Korea to Kazakhstan but not vice versa. Bridging this gap would require reimagining fandom not merely as evidence of Korea's soft power, but as a space where Kazakhstan's own cultural identity and foreign-policy potential could evolve.

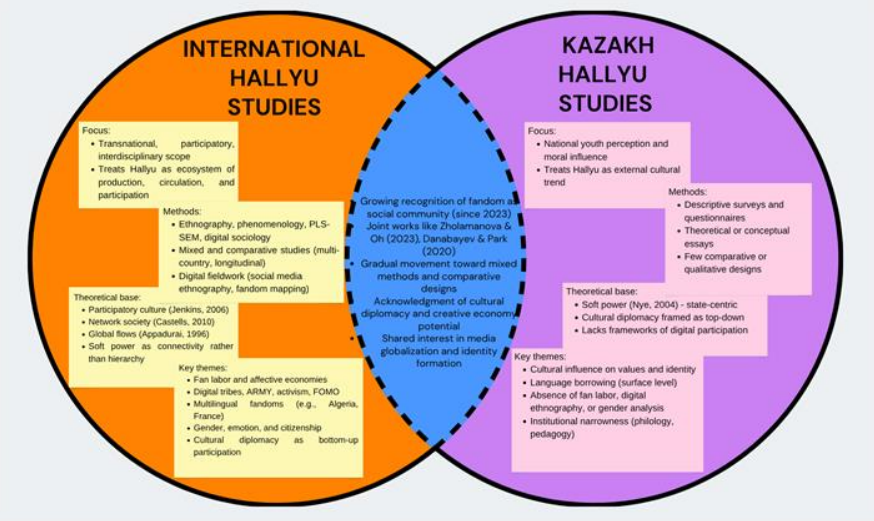
Equally underdeveloped is the analysis of fan labor and informal economies. Although the local K-pop scene clearly involves translation groups, event organizers, small merchandisers, and online content creators, no empirical research has yet mapped their scope or economic contribution. These activities are often dismissed as leisure rather than recognized as forms of unpaid labor that sustain a global entertainment economy.

In contrast, international fandom studies, particularly those in East Asia and Latin America, have treated fan work as a crucial component of the creative industries. By ignoring the economic dimension, Kazakh scholarship overlooks how fandom can intersect with entrepreneurship, digital commerce, and the emerging creative economy. Understanding this informal infrastructure is essential for linking fan practices to national strategies that aim to support youth innovation, cultural entrepreneurship, and soft-power development.

Finally, a significant gap lies in the neglect of multilingual and linguistic aspects of fandom participation. Kazakh fans navigate multiple linguistic environments simultaneously, communicating in Kazakh, Russian, English, and occasionally Korean. This multilingual hybridity is a defining feature of fandom interaction, influencing identity formation, group cohesion, and access to global fan networks. Yet Kazakh studies have not analyzed this complexity. They tend to mention lexical borrowing or the presence of foreign terms but fail to examine code-switching, language mixing, or translation practices as expressions of cultural identity. In contrast, research from Algeria, France has demonstrated that multilingual communication in fandoms operates as a marker of cosmopolitan identity and belonging. Ignoring this dimension in the Kazakh context limits the depth of sociolinguistic understanding and disconnects the analysis from broader global discussions about cultural hybridity and transnational communication.

Together, these narrative omissions illustrate a broader methodological and conceptual lag. They show that while Kazakhstan's academic community is increasingly aware of Hallyu's local relevance, it has yet to capture the complexity of fandom as a social, economic, and linguistic phenomenon. By addressing these gaps (through ethnographic engagement, economic mapping,

and multilingual analysis) future research can move beyond description and contribute substantively to global fandom studies, positioning Kazakhstan not merely as a site of cultural reception but as an active participant in shaping transnational cultural modernity.



(based on the author's own visualization created in Canva)

Figure 2. Comparative Perspective of Hallyu Research

The Venn diagram (Figure 2) illustrates the structural, theoretical, and methodological relationship between global and Kazakh Hallyu research. While global

studies adopt cross-disciplinary and participatory frameworks emphasizing fan agency and digital engagement, Kazakh scholarship remains largely descriptive and state-oriented. As illustrated, the intersection highlights emerging similarities between international and Kazakh Hallyu studies, particularly in mixed method approaches and the focus on cultural diplomacy and identity formation.

Conclusion

Ultimately, this systematic examination of Hallyu fandom research in Kazakhstan and worldwide reveals a dynamic tension between periphery and participation. While global fandom studies have reached maturity through interdisciplinary sophistication, Kazakhstan's field remains emergent yet rich with contextual uniqueness. Rather than perceiving this as a weakness, it should be viewed as a strategic opportunity: the chance to redefine the narrative of cultural globalization from the standpoint of Central Asia.

To move this emerging field forward, future research in Kazakhstan should adopt a more exploratory and context-sensitive approach. Rather than treating fandom as a curiosity or youth fad, scholars can approach it as a legitimate source of data, an empirical field that requires interviews, online ethnography, and participatory observation to capture its social complexity.

The analytical focus should also expand to include the economic and policy dimensions of fandom, tracing how it intersects with creative industries, informal markets, and the broader mechanisms of cultural diplomacy. Equally important is a stronger theoretical foundation that draws upon international frameworks of participatory culture, the networked society, and

affective labor, allowing Kazakh studies to converse with global debates rather than merely observe them.

Future work would also benefit from acknowledging the emotional, gendered, and digital safety aspects of fandom, recognizing it as both a psychological and social space. Finally, bridging K-pop and Q-pop within a single analytical frame could situate Kazakhstan not as a passive consumer of Korean culture but as an active node within global cultural flows.

Limitation

This study is a qualitative review based on the analysis of publicly available academic sources and dissertations. It is therefore possible that some relevant works were not accessible through open databases and, as a result, were not included in the analysis.

Conflict of Interest

The author declares no conflict of interest

References

Bakytzhanova, A., & Tuleshova, L. (2023). K-pop as a main tool of Korean "soft power" towards Central Asia. Central Asia's Affairs, 4(92), 17-28. https://doi.org/10.52536/2788-5909.2023-4.02 (accessed: 07.10.2025)

Berbiguier, M. (2023). When they say they are a K-drama fan, but their first drama is Squid Game: What is an authentic K-drama? The Journal of Fandom Studies, 11(2-3), 117-132. https://doi.org/10.1386/jfs_00077_1 (accessed: 27.07.2025)

Chang, W., Won, H., Park, S. E., & Pontreué, N. (2024). The Hallyu and K-pop Fandoms in France: A Phenomenological Study of Transnational Locality. Journal of Arts and Cultural Management, 17(1), 155-176. https://doi.org/10.15333/ACM.2024.04.30.155 (accessed: 09.06.2025)

Chang, W.J., & Park, S.E. (2019). The fandom of Hallyu, a tribe in the digital network era: The case of ARMY of BTS. Kritika Kultura, 32, 260-287. https://doi.org/10.13185/2986 (accessed: 17.05.2025)

Choo, Y. (2023). Survey on Overseas Hallyu Status: A Deep Dive into Hallyu in Kazakhstan. KOFICE. URL: https://kofice.or.kr/hallyunow/vol55_eng/sub/s31_e.html (accessed: 22.08.2025)

Danabayev, K., & Park, J. (2020). Q-pop as a phenomenon to enhance new nationalism in post-Soviet Kazakhstan. Asia Review, 9(2), 85-129. https://doi.org/10.24987/SNUACAR.2020.02.9.2.85 (accessed: 11.10.2025)

Elaskary, M. (2018). The Korean Wave in the Middle East: Past and Present. Journal of Open Innovation: Technology, Market, and Complexity, 4(4), 51. https://doi.org/10.3390/joitmc4040051 (accessed: 19.06.2025)

Gutierrez-Jauregi, A., Aramendia-Muneta, M.E., & Gómez-Cámara, I. (2025). Harmony in diversity: Unraveling the global impact of K-pop through social media and fandom dynamics. Media Asia, 1-27. https://doi.org/10.1080/01296612.2025.2480451 (accessed: 03.06.2025)

Hargitai, D.M., Sasné, G.A., & Sas, Zs. (2023). Hallyu in the Heart of Europe: The rise of the Korean Wave in the digital space. Management and Marketing, 18(4), 537-555. https://doi.org/10.2478/mmcks-2023-0029 (accessed: 11.07.2025)

Hübinette, T. (2012). The Reception and Consumption of Hallyu in Sweden: Preliminary Findings and Reflections. Korea Observer, 43(3), 503-525. UCI: G704-000783.2012.43.3.002 (accessed: 21.05.2025)

Hübinette, T. (2018). Who are the Swedish K-pop Fans? Revisiting the Reception and Consumption of Hallyu in Post-Gangnam Style Sweden with an Emphasis on K-pop. Culture and Empathy, 1(1-4), 34-48. https://doi.org/10.32860/26356619/2018/1.1234.0004 (accessed: 16.06.2025)

Jung, H. (2017). Transcultural Media and the Soft Power of the Korean Wave: A Reversed Ethnographic Approach to U.S. Fans' Reception of Korean Popular Culture. (Doctoral dissertation, The University of Texas at Austin). UT Electronic Theses and Dissertations Repository. https://doi.org/10.15781/T26M33N9C (accessed: 23.05.2025)

Ko, N.C., No, S., Kim, J.N., & Simões, R.G. (2014). Landing of the wave: Hallyu in Peru and Brazil. Development and Society, 43(2), 297-350. https://doi.org/10.21588/dns.2014.43.2.008 (accessed: 22.06.2025)

Lopez Rocha, N. (2013). Hallyu in Mexico and the Role of Korean Pop Idol's Fan Clubs. The Journal of Foreign Studies, 24, 615-637. https://doi.org/10.15755/jfs.2013..24.615 (accessed: 16.05.2025)

Malik, S.I. (2019). The Korean Wave (Hallyu) and Its Cultural Translation by Fans in Qatar. International Journal of Communication, 13, 18. URL: https://ijoc.org/index.php/ijoc/article/view/9591/2877 (accessed: 31.07.2025)

Mellouk, F. (2024). Language and Cultural Contact in Casablanca: Exploring South Korea's Influence on Moroccan Society. International Journal of Korean Humanities and Social Sciences, 10, 147-176. https://doi.org/10.14746/kr.2024.10.06 (accessed: 12.05.2025)

Oh, C.-J., & Chae, Y.G. (2013). Constructing Culturally Proximate Spaces through Social Network Services: The Case of Hallyu (Korean Wave) in Turkey. Uluslararası İlişkiler, 10(38), 77-99. URL: https://www.ir-journal.com/storage/media/3298/01HBS88DBMCVMVH5QP7YEHVH9E.pdf (accessed: 02.07.2025)

Oryn, D. (2018). Between Kazakh Batyrs and Feminization of Masculinity. Central European University. URL: https://www.etd.ceu.edu/2018/oryn_dariya.pdf (accessed: 14.07.2025)

Ospanova, A. (2017). How Korean Wave affect on adolescents of Kazakhstan to their self-development? Global Perspectives and Project Work, Almaty. URL: https://www.academia.edu/42898743/How_Korean_Wave_affect_on_adolescents_of_Kazakhstan_to_their_self_development (accessed: 20.10.2025)

Otmazgin, N., & Lyan, I. (2014). Hallyu across the Desert: K-pop Fandom in Israel and Palestine. Cross-Currents: East Asian History and Culture Review, 3(1), 32-55. https://dx.doi.org/10.1353/ach.2014.0008 (accessed: 11.05.2025)

Petticrew, M., & Roberts, H. (2006). Systematic Reviews in the Social Sciences: A Practical Guide. Blackwell Publishing. https://doi.org/10.1002/9780470754887 (accessed: 01.05.2025)

Proctor, J. (2021). Labour of Love: Fan Labour, BTS, and South Korean Soft Power. Asia Marketing Journal, 22(4), Article 5. https://doi.org/10.15830/amj.2020.22.4.79 (accessed: 19.06.2025)

Reddy, T.R. (2024). The Impact of Hallyu in South Africa: A Comprehensive Study. Department of Media & Communication. URL: https://www.academia.edu/125758990/The_Impact_of_Hallyu_in_South_Africa_A_Comprehensive_Study_2_ (accessed: 02.09.2025)

Roh, S., Chen, D., & Yoo, J. (2025). Hallyu marketing in Japan: A configuration approach to K-brand image. Asia Pacific Business Review. https://doi.org/10.1080/13602381.2025.2478144 (accessed: 07.07.2025)

Snyder, H. (2019). Literature Review as a Research Methodology: Overview and Guidelines. Journal of Business Research, 104, 333-339. https://doi.org/10.1016/j.jbusres.2019.07.039 (accessed: 01.05.2025)

Suh, Y.G., An, D. H., Bae, I.H., & Kim, J.H. (2020). An impact of Islamic consumers' global perspective about Korean Wave on country of origin effect: Focus on diffusion of Korean Wave in Kazakhstan. Journal of Distribution and Management Research, 23(3), 5-16. https://doi.org/10.17961/jdmr.23.03.202006.5 (accessed: 21.08.2025)

Sun, M. (2022). From H.O.T. to GOT7: Mapping K-pop's fandom, media, and performances in China. (Doctoral thesis, Nanyang Technological University, Singapore). Wee Kim Wee School of Communication

and Information, Nanyang Technological University. https://doi.org/10.32657/10356/154690 (accessed: 01.08.2025)

Touhami, B., & Al-Abed Al-Haq, F. (2017). The Influence of the Korean Wave on the Language of International Fans: Case Study of Algerian Fans. Sino-US English Teaching, 14(10), 619-635. https://doi.org/10.17265/1539-8072/2017.10.004 (accessed: 07.07.2025)

Uatay, G., Reid, E.L., & Lee, H.Y. (2018). Likability, Image, and Visit Intention in the Korean Wave in Kazakhstan. Culinary Science & Hospitality Research, 24(7), 54-62. https://doi.org/10.20878/cshr.2018.24.7.006 (accessed: 13.06.2025)

Zholamanova, S., & Oh, C.J. (2023). Implication of Q-pop phenomenon in Kazakhstan: An exploration of strengths and opportunities. Journal of Philosophy Culture and Political Science, 85(3). https://doi.org/10.26577/jpcp.2023.v.85.i3.05 (accessed: 03.06.2025)

Zholamanova, S., & Oh, C.J. (2024). A study on the rise of Q-pop and its impact on the development of national identity in Kazakhstan. Journal of Middle Eastern Affairs, 23(1), 183-221. https://doi.org/10.52891/JMEA.2024.23.1.183 (accessed: 26.06.2025)

Байчигашева, Д., & Сауданбекова, Ш. (2023). Оңтүстік Корея мен Қазақстан арасындағы қатынастардың даму жағдайындағы корей толқыны. ҚазХҚжәнеӘТУ Хабаршысы. Халықаралық қатынастар және аймақтану сериясы, 52(2). https://doi.org/10.48371/ISMO.2023.52.2.007 (accessed: 15.10.2025)

Ефимова, А. (2024). Российские Копперы: ценности, идентичность и выбор профессии. Кореееведение, 1(6), 37-49. https://doi.org/10.48647/ICCA.2024.76.97.005 (accessed: 28.04.2025)

Ибраева, Ф., Мамутова, Д., & Кожаева, А. (2019). Феномен «Корейская волна (Халлю)» в Казахстане. Сборник научных статей по кореееведению студентов вузов СНГ, Вып. 6, 62-69. Алматы: КазУМОиМЯ им. Абылай хана. URL: https://canks.asia/%ED%95%99%EC%88%A0%EC%A7%80/KSCIS_6/KSCIS_6.pdf (accessed: 17.08.2025)

Кадирбек, М.А., & Акмади, М.А. (2014). Корейская волна среди молодежи города Талдыкорган. Психология и социология: Психолого-воспитательные проблемы развития личности в современных условиях, 5. URL: http://www.rusnauka.com/41_PWSN_2014/Psihologia/5_183710.doc.htm (accessed: 30.09.2025)

Ким, Г. (2012). Сотрудничество Казахстана и Южной Кореи в сфере культуры, образования и науки. Известия кореееведения в Центральной Азии, (19), 150-162. (accessed: 01.05.2025)

Кудайбергенова, Р.Е., & Бейсенбаева, А.Б. (2016). Действие «мягкой силы» Южной Кореи в Казахстане. Вестник КазНУ. Серия востоковедения, №2(77), 63-69. URL: https://pps.kaznu.kz/kz/Main/FileShow2/56665/35/2/0/0// (accessed: 27.09.2025)

Мырзағалиева, Е., & Төребек, М. (2019). Влияние «мягкой силы» Южной Кореи на страны Центральной Азии. Сборник научных статей по кореееведению студентов вузов СНГ, Вып. 6, 92-105. Алматы: КазУМОиМЯ им. Абылай хана. URL: https://canks.asia/%ED%95%99%EC%88%A0%EC%A7%80/KSCIS_6/KSCIS_6.pdf (accessed: 11.10.2025)

Ний, К. (2019). Влияние корейской волны «Халлю» на современное молодежное общество Казахстана. Сборник научных статей по кореееведению студентов вузов СНГ, Вып. 6, 106-114. Алматы: КазУМОиМЯ им. Абылай хана. URL: https://canks.asia/%ED%95%99%EC%88%A0%EC%A7%80/KSCIS_6/KSCIS_6.pdf (accessed: 02.10.2025)

Пшенаева, Э. (2025). Влияние корейской поп-культуры (Халлю) на молодежную аудиторию Казахстана: предпочтения, восприятие и культурные последствия. URL: https://kaznai.kz/wp-content/uploads/2025/06/5.pshenaeva-jelmira-vlijanie-korejskoj-pop-kultury-hallju-na-molodezhnuju.pdf (accessed: 05.10.2025)

굴누르, 이춘수 and 예동근. (2016). 한국 국가이미지와 한류의 향에 따른 한국 제품 구매의도 분석: 카자흐스탄 소비자를 대상으로. 동북아 문화연구, 1(48), 379-397. DOI 10.17949/jneac.1.48.201609.021 (accessed: 25.10.2025)

베르비기에 마티유 and 조영한. (2017). 케이팝(K-pop)의 한국 팬덤에 대한 연구: 해외 팬들에 대한 인식을 중심으로. 한국언론정보학보, 81(1), 272-298.

DOI 10.46407/kjci.2017.02.81.272 (accessed: 13.08.2025)

References

Baichigashyeva, D., & Saudanbekova, Sh. (2023). Onyustik Koreya men Kazakstan arasindagy katynastardyn damu zhaǵdaiyndaǵy korei tolqyny. KazHKZzhaneAETU Khabarshysy. Khalyqaralyq katynastar zhane aiymaktaný seriiasy, 52(2). https://doi.org/10.48371/ISMO.2023.52.2.007 [in Kazakh] (accessed: 15.10.2025)

Berbiguier, M., & Cho, Y. (2017). Kei-pop(K-pop)-ui Han-guk paen-deom-e dae-han yeon-gu: Hae-oe paen-deul-e dae-han in-sig-eul jung-sim-eu-ro. Han-guk Eonlon Jeongbo Hakbo, 81(1), 272-298. https://doi.org/10.46407/kjci.2017.02.81.272 [in Korean] (accessed: 13.08.2025)

Efimova, A. (2024). Rossiiskie Koppery: tsennosti, identichnost' i vybor professii. Koreevedenie, 1(6), 37-49. https://doi.org/10.48647/ICCA.2024.76.97.005 [in Russian] (accessed: 28.04.2025)

Gulnur, I., Lee, Ch., & Ye, D. (2016). Han-guk guk-ga i-mi-ji-wa han-ryu-ui yeong-hyang-e ttareun Han-guk je-pum gu-mae-ui-do bun-seok: Ka-ja-heu-seu-tan so-bi-ja-reul dae-sang-eu-ro. Dong-buk-a Mun-hwa Yeon-gu, 1(48), 379-397. https://doi.org/10.17949/jneac.1.48.201609.021 [in Korean] (accessed: 25.10.2025)

Ibraeva, F., Mamutova, D., & Kozhaeva, A. (2019). Fenomen "Koreiskaya volna (Khallyu)" v Kazakhstane. Sbornik nauchnykh statei po koreevedeniyu studentov vuzov SNG, Vyp. 6, 62-69. Almaty: KazUMOiMY im. Abylai Khana. https://canks.asia/KSCIS_6.pdf [in Russian] (accessed: 17.08.2025)

Kadirbek, M.A., & Akmadi, M.A. (2014). Koreiskaya volna sredi molodezhi goroda Taldykorgan. Psikhologiya i sotsiologiya: Psikhologo-vospitatel'nye problemy razvitiya lichnosti v sovremennykh usloviyakh, 5. http://www.rusnauka.com/41_PWSN_2014/Psihologia/5_183710.doc.htm [in Russian] (accessed: 30.09.2025)

Kim, G. (2012). Sotrudnichestvo Kazakhstana i Yuzhnoi Korei v sfere kultury, obrazovaniya i nauki. Izvestiya koreevedeniya v Tsentral'noi Azii, (19), 150-162. [in Russian] (accessed: 01.05.2025)

Kudaibergenova, R.E., & Beisenbaeva, A.B. (2016). Deistvie "myagkoi sily" Yuzhnoi Korei v Kazakhstane. Vestnik KazNU. Seriya vostokovedeniya, №2(77), 63-69. https://pps.kaznu.kz/kz/Main/FileShow2/56665/35/2/0/0// [in Russian] (accessed: 27.09.2025)

Myrzagalieva, E., & Torebek, M. (2019). Korei madenietinin aseri. Sbornik nauchnykh statei po koreevedeniyu studentov vuzov SNG, Vyp. 6, 92-105. Almaty: KazUMOiMY im. Abylai Khana. https://canks.asia/KSCIS_6.pdf [in Kazakh] (accessed: 11.10.2025)

Niy, K. (2019). Vliyanie koreiskoi volny "Khallyu" na sovremennoe molodezhnoe obshchestvo Kazakhstana. Sbornik nauchnykh statei po koreevedeniyu studentov vuzov SNG, Vyp. 6, 106-114. Almaty: KazUMOiMY im. Abylai Khana. https://canks.asia/KSCIS_6.pdf [in Russian] (accessed: 02.10.2025)

Pshenaeva, E. (2025). Vliyanie koreiskoi pop-kultury (Khallyu) na molodezhnuyu auditoriyu Kazakhstana: predpochteniya, vospriyatie i kulturnye posledstviya. https://kaznai.kz/wp-content/uploads/2025/06/5.pshenaeva-jelmira-vlijanie-korejskoj-pop-kultury-hallju-na-molodezhnuju.pdf [in Russian] (accessed: 05.10.2025)

Автор туралы мәлімет / Сведения об авторе / Information about author:

Еламан Мұзаппар – PhD докторант, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Сәтбаев к-сі, 2, Астана, 10000, Қазақстан, emuzappar@gmail.com https://orcid.org/0000-0001-6279-1993

Yelaman Muzappar – PhD candidate, L.N. Gumilyov Eurasian National University, 2 Satbaev St., 10000 Astana, Kazakhstan, emuzappar@gmail.com https://orcid.org/0000-0001-6279-1993

Еламан Музаппар – PhD докторант, Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, ул. Сатпаева, 2, Астана, 10000, Казахстан, emuzappar@gmail.com https://orcid.org/0000-0001-6279-1993

Мақала туралы ақпарат / Информация о статье / Information about the article.
Редакцияға түсті / Поступила в редакцию / Entered the editorial office: 04.11.2025
Рецензенттер мақұлдаған / Одобрена рецензентами / Approved by reviewers: 15.11.2025
Жариялауға қабылданды / Принята к публикации / Accepted for publication: 10.12.2025

Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies
ISSN: 3080-1281. eISSN: 3080-6895.

МӘДЕНИЕТТАНУ – CULTURAL STUDIES – КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Ғылыми мақала / Scientific article
ХҒТАР / IRSTI 13.11.25

https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-153-4-220-235

FINE ARTS: KAZAKHSTAN AND MONGOLIA AT THE END OF THE 20TH AND BEGINNING OF THE 21ST CENTURIES

Bibigul ZAKHAY✉

L.N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Kazakhstan

✉ *bibi.zakhay@mail.ru*

Abstract. This article provides a comprehensive analysis of the development, stylistic directions, and artistic features of fine arts in Kazakhstan and Mongolia at the end of the 20th and the beginning of the 21st centuries. The two countries share common historical and cultural roots, nomadic lifestyles, and traditional worldviews, which are vividly reflected in their contemporary art. The late 20th century marked the decline of Soviet ideology and the rise of a new era of national spiritual revival. During this period, Kazakh and Mongolian artists sought to integrate tradition with innovation.

In Kazakhstan, the A. Kasteyev art school and modern movements in painting, graphics, and sculpture gave rise to new forms of artistic expression. Artists such as K. Telzhanov, G. Ismailova, and E. Sidorkin revitalized the national spirit while incorporating elements of modernism and expressionism. In the early 21st century, a new generation of artists elevated fine arts through installations, performances, digital, and ecological art forms.

A similar trend was observed in Mongolia: artists seeking to break free from socialist realism began merging national mythology and Buddhist symbolism with contemporary aesthetics. The works of B. Amgalan, Ts. Tsolmon, and P. Enkhjargal exemplify the intersection of national identity and global cultural processes.

The article identifies common tendencies in both countries' art, including the preservation of national identity, cultural dialogue in the context of globalization, and the harmony between tradition and technology. Furthermore, the social and spiritual functions of contemporary fine arts are analyzed, and potential directions for future development are discussed.

Keywords: fine arts; Kazakhstan; Mongolia; contemporary art; national tradition; modernism; globalization; cultural dialogue; aesthetics; spiritual revival

For citation:

Zakhay B. Fine arts: Kazakhstan and Mongolia at the end of the 20th and beginning of the 21st centuries // Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies. – 2025. – Vol. 153. – No. 4. – P. 220-235. https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-153-4-220-235.

© Bibigul ZAKHAY, 2025

БЕЙНЕЛЕУ ӨНЕРІ: XX ҒАСЫРДЫҢ СОҢЫ XXI ҒАСЫРДЫҢ БАСЫНДАҒЫ ҚАЗАҚСТАН МЕН МОҢҒОЛИЯ

Бибігүл ЗАХАЙ

Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Астана, Қазақстан

ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО: КАЗАХСТАН И МОНГОЛИЯ В КОНЦЕ XX – НАЧАЛЕ XXI ВЕКА

Бибігүл ЗАХАЙ

Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, Астана, Казахстан

Аңдатпа. Бұл мақалада XX ғасырдың соңы мен XXI ғасырдың басындағы Қазақстан мен Моңғолияның бейнелеу өнерінің даму үдерісі, стильдік бағыттары мен көркемдік ерекшеліктері жанжақты қарастырылады. Екі елдің де тарихи-мәдени ортақ тамырлары, көшпелі өмір салты мен дәстүрлі дүниетаным элементтері олардың қазіргі заманғы бейнелеу өнерінде өзіндік сипатпен көрініс тапқаны айқындалады. XX ғасырдың соңы – кеңестік идеологияның әлсіреп, ұлттық рухани жаңғыру кезеңіне ұласқан уақыт болды. Осы кезеңде қазақстандық және моңғол суретшілер дәстүр мен жаңашылдықты ұштастыруға ұмтылды.

Қазақстанда Ә. Қастеев атындағы өнер мектебі мен заманауи кескіндеме, графика, мүсін өнері саласында жаңа көркемдік тіл ізденістері пайда болды. К. Тілжанов, Г. Исмаилова, Е. Сидоркин сынды суретшілердің шығармашылығы ұлттық рухты жаңғыртумен қатар, модернистік және экспрессионистік тәсілдерді қолдануымен ерекшеленді. Ал XXI ғасырдың басында жас буын суретшілер – инсталляция, перформанс, цифрлық және экологиялық бағыттар арқылы бейнелеу өнерін жаңа деңгейге көтерді.

Моңғолияда да осыған ұқсас бағыт байқалды: социалистік реализм шеңберінен шығуға ұмтылған суретшілер ұлттық мифология мен буддистік символиканы қазіргі эстетикамен біріктірді. Б. Амгалан, Ц. Цолмон, П. Энхжаргал сияқты суретшілердің еңбектері ұлттық болмыс пен жаһандық мәдени үдерістердің тоғысын көрсетеді.

Мақалада екі елдің өнеріндегі ортақ тенденциялар – ұлттық бірегейлікті сақтау, жаһандану жағдайындағы мәдени диалог, дәстүр мен технологияның үйлесімі – ғылыми тұрғыда салыстырмалы талданады. Сонымен қатар қазіргі заманғы бейнелеу өнерінің қоғамдағы әлеуметтік және рухани қызметі айқындалып, болашақтағы даму бағыттары ұсынылады.

Түйін сөздер: бейнелеу өнері; Қазақстан; Моңғолия; заманауи өнер; ұлттық дәстүр; модернизм; жаһандану; мәдени диалог; эстетика; рухани жаңғыру

Аннотация. В данной статье всесторонне рассматриваются процессы развития, стилевые направления и художественные особенности изобразительного искусства Казахстана и Монголии конца XX и начала XXI века. Обе страны имеют общие историко-культурные корни, кочевой образ жизни и традиционное мировоззрение, что находит свое отражение в современном искусстве. Конец XX века стал временем ослабления советской идеологии и начала национального духовного возрождения. В этот период казахстанские и монгольские художники стремились объединить традиции и новаторство.

В Казахстане на основе школы имени А. Кастеева в живописи, графике и скульптуре появились новые формы художественного выражения. Творчество таких художников, как К. Тилжанов, Г. Исмаилова и Е. Сидоркин, отличается стремлением к возрождению национального духа, а также использованием модернистских и экспрессионистских приемов. В начале XXI века молодое поколение мастеров вывело изобразительное искусство на новый уровень, активно используя инсталляции, перформансы, цифровые и экологические направления.

В Монголии также наблюдалась схожая тенденция: художники, стремившиеся выйти за рамки социалистического реализма, начали сочетать национальную мифологию и буддийскую символику с современными эстетическими принципами. Работы Б. Амгалана, Ц. Цолмона и П. Энхжаргала отражают соединение национальной идентичности и глобальных культурных процессов.

В статье выявлены общие тенденции развития искусства двух стран: сохранение национальной самобытности, культурный диалог в условиях глобализации и гармония традиции с технологиями. Кроме того, определяется социальная и духовная роль современного изобразительного искусства и обозначаются перспективы его дальнейшего развития.

Ключевые слова: изобразительное искусство; Казахстан; Монголия; современное искусство; национальные традиции; модернизм; глобализация; культурный диалог; эстетика; духовное возрождение

Сілтеме жасау үшін:
Захай Б. Бейнелеу өнері: xx ғасырдың соңы XXI ғасырдың басындағы Қазақстан мен Монғолия // Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies. – 2025. – Vol. 153 – No. 4. – 220-235 бб. https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-153-4-220-235.

Кіріспе

XX ғасырдың соңы мен XXI ғасырдың басы Қазақстан мен Моңғолия өнері үшін айрықша тарихи-мәдени кезең болды. Бұл дәуір кеңестік идеологиялық шектеулердің әлсіреп, ұлттық мәдениет пен руханияттың қайта жаңғыруымен сипатталады. Әсіресе бейнелеу өнері осы өзгерістердің көркем көрінісі ретінде халықтың тарихи жадын, дәстүрлі дүниетанымын және жаңа жаһандық эстетикалық бағыттарды тоғыстырған кеңістікке айналды. Екі елдің де мәдени дамуындағы ортақ факторлар көшпелі өмір салтының мұрасы, табиғатқа, мифология мен дәстүрге деген терең құрмет олардың суретшілерінің дүниетанымында және шығармашылық тілінде ерекше орын алды (https://www.artmongolia.mn/contemporary-art)

Қазақстан мен Моңғолия өнерінің XX ғасырдың соңындағы даму үдерісін қарастырғанда, алдымен олардың тарихи жағдайына тоқталу қажет. Кеңес Одағы құрамында болған Қазақстан мен социалистік бағыттағы Моңғолия XX ғасыр бойы идеологиялық тұрғыдан ұқсас бағыттарды бастан өткерді. Бейнелеу өнері социалистік реализм арнасында дамып, еңбек адамын, индустрияландыруды, кеңестік өмірдің жетістіктерін мадақтау басты тақырыпқа айналды. Дегенмен, 1980–1990 жылдары саяси және әлеуметтік өзгерістер өнердің мазмұны мен формасына жаңа серпін берді. Бұл кезеңде суретшілер ұлттың тарихи тамырларына, фольклорға, рухани дәстүрге бет бұрып, өнерді ұлттық сана мен өзіндік болмысты айқындаудың құралына айналдырды.

Қазақстандық суретшілер шығармашылығында Ә. Қастеевтің реалистік дәстүрі сақтала отырып, жаңа көркемдік ізденістер байқалды (https://www.gmirk.kz).1980–1990 жылдары К. Тележанов, Г. Исмаилова, С. Мәмбеев, Е. Сидоркин сынды тұлғалар ұлттық бояу мен заманауи көркемдік тәсілдерді ұштастырды. Олар халық тұрмысын, тарихи кейіпкерлерді, эпостық образдарды заманауи пластикалық шешімдер арқылы көрсетті[1, 198 б]. 1990 жылдардан бастап тәуелсіздік алған Қазақстанда бейнелеу өнері ұлттық сана мен мәдени жаңғыруды бейнелейтін маңызды идеологиялық күшке айналды. Жаңа буын суретшілер – А. Қалыбекова, С. Нұрмұхамбетов, Ш. Сариев және басқалар постмодернистік, символистік және экспрессионистік бағыттарды меңгеріп, бейнелеу өнерін философиялық және әлеуметтік тұрғыдан байытты(Nurmukhametov, 2021:210).

Моңғолияда да ұқсас көркемдік құбылыстар байқалды. Социалистік кезеңде қалыптасқан классикалық мектеп біртіндеп дәстүрлі моңғол бейнелеу эстетикасымен үндес жаңа бағыттарға жол ашты. 1990-жылдардан бастап моңғол суретшілері өздерінің мәдени мұрасына, буддистік символика мен ежелгі мифтерге қайта оралды. Ц. Цолмон, Б. Амгалан, Г. Лхамсурэн сияқты суретшілердің еңбектерінде ұлттық сарын мен қазіргі әлемдік өнердің элементтері ұштасып, мәдени гибридизация құбылысы айқын көрінді (Enkhbold, 2018: 156).

XXI ғасырдың басында Қазақстан мен Моңғолияның өнер кеңістігі жаһандану мен ақпараттық технологиялардың ықпалымен жаңа сипат алды. Цифрлық медиа, инсталляция, бейнеөнер, экологиялық және әлеуметтік тақырыптар алдыңғы

қатарға шықты. Бұл тенденциялар екі елдің де заманауи өнерін әлемдік контекстпен байланыстырып, халықаралық көрмелер мен мәдени форумдарда белсенді қатысуына мүмкіндік берді (Dashnyam, 2020: 204).

Сонымен қатар, қазіргі зерттеулер көрсеткендей, Қазақстан мен Моңғолия өнерінің өзара ықпалдастығы мен параллельді дамуы тек тарихи-мәдени ортақтықпен ғана емес, сондай-ақ посткеңестік кеңістіктегі рухани жаңғыру үдерістерімен де байланысты. Бейнелеу өнері – қоғамның мәдени жадын сақтаушы әрі жаңа заманның көркем тілін қалыптастырушы күш ретінде ерекше маңызға ие. Осы тұрғыдан алғанда, XX ғасырдың соңы мен XXI ғасырдың басындағы Қазақстан мен Моңғолияның бейнелеу өнері – дәстүр мен инновацияның тоғысқан тұсы, рухани ізденістің жаңа парағы болып табылады.

Зерттеу әдісі мен материалдары

Бұл зерттеу XX ғасырдың соңы мен XXI ғасырдың басындағы Қазақстан мен Моңғолияның бейнелеу өнерінің дамуын кешенді түрде талдауға бағытталған. Мақсат – екі елдің мәдени кеңістігіндегі көркемдік үдерістерді салыстыра қарастырып, олардың тарихи, әлеуметтік және эстетикалық ерекшеліктерін анықтау. Осыған байланысты зерттеу сапалы сипаттағы мәдениеттанулық, өнертанулық және салыстырмалы-талдамалық әдістерге сүйенеді.

Біріншіден, тарихи-генетикалық әдіс қолданылды. Бұл әдіс бейнелеу өнерінің даму эволюциясын кезең-кезеңмен қарастыруға мүмкіндік берді. XX ғасырдың соңындағы саяси және әлеуметтік өзгерістердің (Кеңес Одағының ыдырауы, тәуелсіз мемлекеттердің құрылуы, жаһандану әсері) өнердегі көрінісі тарихи контексте зерттелді. Осы арқылы Қазақстан мен Моңғолия суретшілерінің шығармашылық бағыттарының тарихи негізі мен идеологиялық трансформациясы анықталды.

Екіншіден, салыстырмалы-мәдени талдау әдісі пайдаланылды. Бұл тәсіл екі елдің өнерін ұқсас тарихи жағдайлардағы мәдени дамудың нәтижесі ретінде салыстырып, олардың ортақ және ерекшелік сипаттарын айқындауға мүмкіндік берді. Мысалы, екеуінде де социалистік реализмнен кейін ұлттық сана мен дәстүрге қайта оралу үрдісі байқалды, бірақ әрқайсысы өзіндік символдық және эстетикалық тіл арқылы көрініс тапты.

Үшіншіден, бейнелеу талдауы (визуалды анализ) қолданылды. Бұл әдіс суретшілердің шығармаларын формалық, композициялық, түстік және семантикалық тұрғыдан талдауға бағытталды. Кескіндеме, графика және мүсін туындыларының мазмұндық және көркемдік құрылымы зерттеліп, онда қолданылған бейнелік символдар мен стильдік ерекшеліктер анықталды.

Төртіншіден, мәдени-семиотикалық тәсіл қолданылып, бейнелер мен көркем таңбалардың мәдени мағынасы ашылды. Қазақстан мен Моңғолияның ұлттық бейнелеу өнерінде кездесетін көшпелі мәдениетке тән белгілер – жылқы, дала кеңістігі, киіз үй, мифологиялық кейіпкерлер – семиотикалық тұрғыда талданып, олардың заманауи контексте қандай мағынаға ие болғаны қарастырылды.

Зерттеу материалдарына әр елдің ұлттық өнер музейлерінің қорларындағы туындылар, заманауи көрме каталогтары, өнертанушылық мақалалар мен монографиялар, сондай-ақ суретшілермен және өнертанушылармен жүргізілген сұхбаттар кірді. Ә. Қастеев атындағы Мемлекеттік өнер музейінің деректері, Қазақстан Республикасы Мемлекеттік

архивінің мәдениет саласына қатысты құжаттары, Моңғолияның Өнер академиясының материалдары зерттеудің негізгі эмпирикалық базасын құрады.

Талқылау

Зерттеу барысында қолданылған тарихи-генетикалық, салыстырмалы-мәдени, визуалды және мәдени-семиотикалық әдістердің нәтижесінде XX ғасырдың соңы мен XXI ғасырдың басындағы Қазақстан мен Моңғолия бейнелеу өнерінің даму үрдістері мен ортақ көркемдік ұстанымдары айқындалды. Бұл кезең – екі елдің де саяси және рухани тұрғыда түбегейлі өзгерістерге ұшыраған уақыты. Осы өзгерістер бейнелеу өнерінің мазмұнына, идеялық бағытына, көркемдік тіл мен эстетикалық ұстанымдарға зор ықпал етті.

Тарихи-генетикалық әдіс бейнелеу өнерінің даму логикасын кезең-кезеңімен қарастыруға мүмкіндік берді. XX ғасырдың соңындағы тарихи контекст – кеңестік жүйенің күйреуі, нарықтық қатынастардың орнығуы және ұлттық сана-сезімнің жандануымен ерекшеленді. Осы әлеуметтік өзгерістер өнердің идеялық бағытын айқындады.

Қазақстанда бейнелеу өнері тәуелсіздік кезеңімен бірге жаңа мазмұнға ие болды. Бұрынғы социалистік реализм эстетикасы халықтың тарихи жадына, ұлттық болмысына, рухани құндылықтарына бағытталған тақырыптармен алмасты. К. Тележанов, С. Мәмбеев, Г. Исмаилова сынды суретшілер кеңестік дәуірде ұлттық бейнелерді жаңаша интерпретациялау арқылы дәстүр мен қазіргі заманды байланыстырып берді. 1990 жылдары тәуелсіз Қазақстан суретшілері қоғамдағы рухани дағдарыс пен жаңа мәдени бағыттарды айқындауда ерекше рөл атқарды.

Салыстырмалы-мәдени әдіс Қазақстан мен Моңғолия бейнелеу өнеріндегі ортақ және ерекшеленетін көркемдік белгілерді анықтауға мүмкіндік берді. Ұқсастықтардың бірнеше негізгі қыры назар аудартады. Біріншіден, екі ел де көшпелі өркениет тәжірибесін өнер тілі арқылы қайта жаңғыртуға ұмтылады. Бұл тақырыптар – жылқы бейнесі, кең дала, мифтік кейіпкерлер, шамандық немесе тәңірлік мотивтер – екі елдің көркемдік жүйесінде айқын көрініс береді. Екіншіден, урбанизация тақырыбы Қазақстанда да, Моңғолияда да XXI ғасырдың басынан бастап өзекті бола бастады. Экономикалық жаңғыру, қала өмірінің қарқынды дамуы, әлеуметтік теңсіздік, экологиялық мәселелер суретшілердің назарын аударып, жаңа көркемдік дискурстардың пайда болуына әкелді.

Алайда айырмашылықтар да жоқ емес. Моңғолияда буддистік өнердің тарихи дәстүрі басым болғандықтан, будда бейнелері, құдайлар галереясы, космогониялық символика заманауи өнерде жиі кездеседі. Қазақстанда болса, түркілік, шамандық және ұлттық эпостық мотивтер кеңірек тараған. Сондай-ақ Қазақстанда жаңа медиа, перформанс, инсталляция, цифрлық өнер жанрлары Моңғолиямен салыстырғанда тезірек дамыды. Бұл айырмашылықтар әр елдің мәдени ортасының, көркемдік білім беру жүйесінің және халықаралық байланыстарының әркелкілігіне байланысты.

Визуалды талдау әдісі бейнелеу өнерінің пластикасын, композициялық құрылымдарын, бояу гаммасын, символикалық элементтерін нақты салыстыруға мүмкіндік берді. Қазақстандық суретшілердің шығармаларында көбіне кеңістіктік еркіндік, түс пен жарықтың ашық шешімдері, динамикалық қозғалыс басым. Моңғол суретшілері болса, көбіне сызықтық айқындыққа, декоративтік композицияға, символдық-мифологиялық мазмұнды тереңдетуге көңіл бөледі. Бұл айырмашылықтар көркемдік ойлаудың

ұлттық ерекшеліктерімен бірге аймақтық эстетикалық дәстүрлердің әр елде әртүрлі сақталуымен түсіндіріледі.

Мәдени-семиотикалық әдісті қолдану екі ел өнеріндегі символдық кеңістіктің құрылымын терең түсінуге мүмкіндік берді. Қазақстандық образдық жүйеде Көк Тәңірі, Самұрық құс, арғымақ, дала кеңістігі сияқты архетиптер маңызды рөл атқарса, моңғол өнерінде Будда, Дхарма дөңгелегі, бес дүние моделі, қорғаушы құдайлар сияқты мифологиялық-діни символдар жиі кездеседі. Бұл айырмашылық мәдени семиотиканың маңызды қағидасын айқын көрсетеді: әр этностың көркемдік таңбалық жүйесі оның дүниетанымдық негізі мен тарихи жадынан бөлінбейді. Осыған байланысты Қазақстан мен Моңғолия өнеріндегі таңбалық жүйелерді түсіну екі елдің рухани-мәдени кодын түсінуге жол ашады.

Зерттеу нәтижелері көрсеткендей, XX ғасырдың соңы мен XXI ғасырдың басындағы кезең екі ел үшін жаңа көркемдік парадигмалардың қалыптасу уақыты болды. Қазақстанда постмодернистік ізденістер, концептуалды өнер, символикалық абстракция белсенді таралса, Моңғолияда дәстүрлі ойлау мен модернистік эстетиканың синтезі өзекті болды. Бұл құбылыстар екі елдің мәдени дамуының ортақ тенденцияларымен қатар, олардың өзіндік дара жолын да айқын көрсетеді.

Сонымен қатар зерттеуде байқалған маңызды аспектілердің бірі – көркемдік білім беру мен музейлік инфрақұрылымның рөлі. Қазақстанда өнер академиялары, музейлер, жеке галереялар белсенді дамып, өнер кеңістігінде жүйелі кәсіби ортаның қалыптасуына жағдай жасады. Моңғолияда бұл үдеріс баяу жүргенімен, соңғы онжылдықта мемлекет және жеке сектор тарапынан өнерді қолдау шаралары күшейіп, галереялар мен көркемдік ұйымдардың саны артты. Бұл өзгерістер шығармашылық процестің жануына тікелей ықпал етті.

Жалпы алғанда, зерттеу барысында қолданылған әдістердің барлығы Қазақстан мен Моңғолияның қазіргі заманғы бейнелеу өнерін тарихи, мәдени және семиотикалық тұрғыдан кешенді түрде қарастыруға мүмкіндік берді. Екі елдің көркемдік дамуының бағыттары бір жағынан ортақ тарихи тағдырдың салдарын көрсетсе, екінші жағынан ұлттық мәдениет пен рухани дәстүрлердің әр елде өзіндік ерекшеліктермен сақталып қалғанын дәлелдейді. Осылайша, XX ғасырдың соңы – XXI ғасырдың басындағы Қазақстан мен Моңғолия бейнелеу өнері мәдени трансформация, жаңғыру және жаңа көркемдік идеялардың қалыптасуымен сипатталатын көпқырлы құбылыс ретінде бағалануы тиіс.

Моңғолияда да ұқсас құбылыс байқалды. 1989 жылдан кейін ел демократиялық реформалар кезеңіне енді, бұл көркем мәдениетке еркіндік пен жаңаша ойлаудың келуіне себеп болды. Бұрынғы идеологиялық шектеулер алынып, ұлттық мәдениет пен буддистік философия тақырыптары қайтадан бейнелеу өнерінің өзегіне айналды. Б. Амгалан, Ц. Цолмон, Г. Лхамсурэн сияқты суретшілер дәстүрлі символиканы заманауи композициялық құрылыммен үйлестірді. Бұл тарихи үрдіс екі елдің де өнерінде мәдени жаңғыру феноменінің басталуын көрсетті (https://www.artmongolia.mn/contemporary-art).

Салыстырмалы әдіс екі елдің бейнелеу өнеріндегі ортақ тенденциялар мен айырмашылықтарды анықтауға мүмкіндік берді. Қазақстан мен Моңғолияның тарихи даму жолдарына қарамастан, олардың мәдениетінде көшпелі өркениеттің іздері айқын сақталған. Осы ерекшелік бейнелеу өнеріндегі табиғат пен адам бірлігі, кеңістік пен қозғалыс ұғымдарының басты бейнелік құралға айналуынан көрінеді.

Қазақстандық кескіндемеде дала, жылқы, киіз үй, батыр және ана бейнесі жиі қолданылады. Бұл ұлттық рухты, ұрпақтар сабақтастығын және кеңістіктік еркіндікті білдіреді. Ал моңғол суретшілері өз шығармаларында таулар мен рухани аспан символикасын, мифологиялық кейіпкерлер мен буддистік иконография элементтерін кеңінен қолданады. Екі елдің де суретшілері үшін табиғат тек фон немесе көрініс емес, рухани кеңістіктің метафорасына айналған.

Салыстырмалы тұрғыдан алғанда, Қазақстан өнері көбіне әлеуметтік-патриоттық мазмұнды және тарихи сана жаңғыруын алға шығарса, Моңғолия өнері рухани философиялық мазмұнға, адамның ішкі әлемін бейнелеуге көбірек бағытталған. Дегенмен, екі бағыт та жаһандану дәуіріндегі ұлттық бірегейлікті сақтау мен заманауи эстетикалық тіл табудың ортақ мәселесін шешуге тырысады.

Визуалды талдау нәтижесінде Қазақстан мен Моңғолия суретшілерінің шығармаларында көрініс тапқан көркемдік шешімдердің ұқсастықтары мен айырмашылықтары анықталды. Қазақстандық суретшілердің кескіндемелік мәнері көбіне экспрессия мен символизмге сүйенеді. К. Телжановтың «Ата мекен», Г. Исмаиловаңың «Тұрмыс көрінісі», А. Қалыбекованың «Аруақ» сияқты туындыларында ұлттық тарих пен әйел болмысы жаңа көркемдік тілмен ұсынылған (https://www.gmirk.kz). Моңғол суретшілерінің шығармаларында түстік үйлесім мен композицияның үйлесімділігі ерекше орын алады. Ц. Цолмонның «Жарық пен түнек» туындысында буддистік философия мен модернистік формалар синтезі байқалады. Бұл шығармалар арқылы визуалды мәдениеттегі дәстүр мен заманауилық арасындағы тепе-теңдік көрініс табады.

Сондай-ақ XXI ғасырдың басында екі елдің суретшілері жаңа медиа технологияларды пайдалана бастады. Инсталляциялар, цифрлық кескіндеме, видеоарт және экологиялық тақырыптағы перформанстар ұлттық бейнелеу өнерін жаңа деңгейге көтерді. Мұндай туындыларда көрермен мен кеңістік арасындағы интерактивті байланыс орнайды, бұл қазіргі мәдениеттің көпқабатты сипатын көрсетеді.

Мәдени-семиотикалық әдіс ұлттық көркемдік кодтарды түсіндіруге мүмкіндік берді. Қазақстан өнерінде жылқы бейнесі еркіндік пен рухтың символы, ана бейнесі өмірдің бастауы, ал дала кеңістігі ұлттың мәңгілігін білдіреді. Бұл символдар жаңа заман жағдайында әлеуметтік және рухани мәнге ие болып, халықтың мәдени жадын жаңғыртады (Лхамсурэн, 2019: 175).

Моңғолия өнеріндегі басты семиотикалық бейнелер от, тау, аспан, лама және мандала. Бұл элементтер буддистік космологиямен байланысып, адам мен табиғаттың, рух пен материяның тұтастығын білдіреді. Екі мәдениеттегі бейнелерде ортақ дүниетанымдық негіз – әлемнің гармониясы мен адамның табиғатпен үйлесімді өмір сүру идеясы көрініс табады.

Семиотикалық тұрғыдан алғанда, екі елдің бейнелеу өнері де ұлттық символиканы тек дәстүрлі формада сақтап қоймай, оны жаңа замандағы әлеуметтік және экологиялық мәселелерді бейнелеудің құралына айналдырды. Мысалы, заманауи қазақ суретшілерінің экологиялық тақырыптағы туындыларында дала мен табиғат образы адамның рухани күйін бейнелеудің метафорасына айналған.

Барлық әдістердің нәтижелерін біріктіре қарастырғанда, XX ғасырдың соңы мен XXI ғасырдың басындағы Қазақстан мен Моңғолияның бейнелеу өнері ортақ мәдени процестің екі ұлттық нұсқасы ретінде сипатталады. Екі ел де посткеңестік кеңістіктегі мәдени тәуелсіздікті қалыптастыру жолында дәстүр мен заманауилықтың синтезін

іздеді. Қазақстан өнері ұлттық идеяны көркем тілмен бейнелеудің үлгісіне айналды: суретшілер тарихи тұлғаларды, салт-дәстүрді және халықтың рухани мұрасын жаңаша интерпретациялады. Моңғолия өнері буддистік дәстүр мен заманауи философиялық ізденістерді біріктіріп, рухани трансценденттік мазмұнды алға шығарды (Сейдахметова, 2022:192).

Бұл зерттеу көрсеткендей, екі елдің бейнелеу өнері қазіргі жаһандық мәдениет контексінде өзіндік бірегейлік пен терең рухани мағынаға ие. Сонымен қатар, заманауи технологиялардың, мультимедиалық тәсілдердің, цифрлық өнердің дамуы екі мәдениеттің де халықаралық аренада танылуына ықпал етуде. Осылайша, тарихи, мәдени және семиотикалық тұрғыдан алғанда, Қазақстан мен Моңғолияның XX ғасырдың соңы – XXI ғасырдың басындағы бейнелеу өнері дәстүр мен жаңашылдықтың, ұлттық сана мен жаһандық эстетиканың өзара тоғысқан көрінісі болып табылады.

Талдау нәтижесі

Зерттеу нәтижелері көрсеткендей, XX ғасырдың соңы мен XXI ғасырдың басындағы Қазақстан мен Моңғолияның бейнелеу өнері ұқсас тарихи жағдайларда дамығанымен, өзіндік ұлттық ерекшеліктерін сақтап, әртүрлі эстетикалық бағыттарға бет бұрды. Тарихи, мәдени және әлеуметтік факторлардың ықпалы екі елдің де өнер кеңістігінде жаңа көркемдік ізденістердің тууына жол ашты. Зерттеу барысында алынған нәтижелер төмендегі бағыттар бойынша жүйеленіп, салыстырмалы түрде талданды.

Зерттеудің басты нәтижесі екі елдің бейнелеу өнерінде дәстүр мен жаңашылдықтың бір-бірін толықтыра отырып, ұлттық бірегейлікті сақтаудың тиімді тетігіне айналғандығын дәлелдеу. Қазақстан мен Моңғолияда XX ғасырдың соңында орын алған саяси және рухани өзгерістер өнердің әлеуметтік маңызын арттырды. Суретшілер ұлттық тарих пен мәдениетке қайта оралып, бейнелеу өнерін халықтың рухани жаңғыруының құралы ретінде қолданды.

Кесте 1 – салыстырмалы нәтижелер

Зерттеу көрсеткіштері	Қазақстан бейнелеу өнері	Моңғолия бейнелеу өнері	Ортақ сипаттар
Тарихи контекст	Кеңес дәуірінен кейінгі тәуелсіздік кезеңі ұлттық идеяны жаңғыртумен сипатталды.	Социалистік дәуірден кейін демократиялық мәдени кеңістік қалыптасты.	Екі ел де идеологиялық шектеуден кейін мәдени еркіндікке қол жеткізді.
Негізгі тақырыптар	Ұлттық тарих, дала кеңістігі, жылқы, ана, рухани қайта түлеу.	Буддистік мифология, табиғат, адам мен рух байланысы, аспан символикасы.	Табиғат пен рух, дәстүр мен адам болмысы арасындағы байланыс басым.
Көркемдік бағыттар	Экспрессионизм, символизм, постмодернизм, реализм.	Сюрреализм, неотрадиционализм, буддистік модернизм.	Заманауи тәсілдер мен дәстүрлі көркем кодтардың синтезі.

Түс пен композиция	Ашық, динамикалық түстер; кеңістік пен қозғалысты бейнелеу.	Пастель және табиғи түстер; симметриялық құрылым басым.	Табиғаттан шабыт алу, түстік үйлесім мен философиялық тереңдік ортақ.
Бейнелік символдар	Дала, киіз үй, тұлпар, әйел бейнесі.	Тау, аспан, от, мандала, рух бейнелері.	Символдар ұлттық дүниетаным мен рухани кодтың көрінісі.
Жаңа технологиялар қолдану	Цифрлық кескіндеме, инсталляция, экологиялық перформанс.	Видеоарт, буддистік цифрлық мандала, экожоба.	Цифрлық өнер мен экологиялық тақырып ортақ трендке айналған.
Идеялық мазмұн	Ұлттық сана, тарихи жады, рухани жаңғыру.	Адам мен табиғаттың бірлігі, ішкі рухани ізденіс.	Рухани және философиялық бағыттар басым.
Қоғамдық рөлі	Ұлттық идеологияны күшейтуші, мәдени жаңғыру құралы.	Рухани тепе-теңдік пен мәдени мұраны сақтаушы құрал.	Өнер әлеуметтік және рухани үйлесімділікті қалыптастырушы күшке айналған.

Кестеде көрсетілген нәтижелер екі елдің бейнелеу өнерінің бір-бірімен тығыз байланысын және өзара мәдени параллельдерін нақты дәлелдейді. Ең алдымен, тарихи факторлар екі елдің көркем даму траекториясын анықтады: екеуі де социалистік жүйеден кейін ұлттық болмысқа қайта бет бұрды. Бұл құбылыс бейнелеу өнерінде ұлттық символдарды жаңаша түсіндірумен қатар, көркемдік тәсілдердің жаңаруына әкелді.

Қазақстанда бейнелеу өнері ұлттық идеяны жаңғырту мен тарихи жадыны сақтауға бағытталды. Мысалы, К. Телжановтың «Ата мекен» немесе С. Мәмбеевтің «Дала үні» туындыларында дала кеңістігі мен адам рухының тұтастығы айқын көрінеді. Сонымен қатар, 2000-жылдардан бастап жаңа буын суретшілер цифрлық технологиялар мен инсталляцияларды қолданып, экологиялық және әлеуметтік мәселелерді көтерді. Бұл Қазақстан өнерінің жаһандық мәдени кеңістікке кірігуін көрсетеді.

Моңғолияда бейнелеу өнері рухани-философиялық бағытта дамыды. Ц. Цолмонның «Жарық пен түнек» немесе Б. Амгаланның «Тәңірге үндеу» еңбектері адам мен табиғаттың, рух пен кеңістіктің байланысын көрсетеді. Буддистік символдар мен ұлттық ою-өрнектер заманауи көркем тіл арқылы жаңа мәнге ие болды. Бұл Моңғолия суретшілерінің дәстүрді сақтай отырып, оны модернистік тұрғыда жаңғыртқанын дәлелдейді.

Кестелік салыстыру нәтижелері сонымен қатар екі елдің өнерінде табиғат пен рухани үйлесім тақырыбының басым екенін айқындайды. Бұл ерекшелік олардың мәдениетінде көшпелі өркениет мұрасының терең тамырланғанын көрсетеді. Табиғат бейнесі екі елде де тек көрініс емес, философиялық ұғымға айналып, адамның ішкі рухани әлемін бейнелеудің құралы ретінде көрініс табады.

Қазақстан мен Моңғолия суретшілерінің XX ғасырдың соңында қалыптасқан негізгі ерекшеліктерінің бірі ұлттық көркемдік дәстүрді заманауи талаптарға бейімдеу, оны жаңа символдық мағыналармен толықтыру болды.

Қазақстанда бұл үдеріс көшпелі өркениеттің пластикалық жүйесін қайта жаңғырту, этносимволизм элементтерін кеңінен қолдану арқылы байқалса, Моңғолияда буддистік-

ламаистік өнердің дәстүрлі мотивтері, тибеттік иконография көркемдік тілдің жаңа қырларын ашуға мүмкіндік берді.

Мысалы, қазақ суретшілері жылқы, киіз үй, қыран, дәстүрлі ою-өрнектер бейнесін жаңа композициялық шешімдермен біріктірсе, моңғол шеберлері тсо-малярство, танка, бурхан бейнелеу дәстүрі негізінде символикалық кеңістікті модернистік әдістермен қайта құруға талпынды.

1990 жылдардағы әлеуметтік-экономикалық өзгерістер екі елде де көркемдік еркіндіктің жаңа деңгейге шығуына әсер етті. Мемлекеттік идеологиядан тәуелсізденген шығармашылық орта жеке тұлғаның ішкі әлеміне, философиялық ізденістерге, экспериментке көбірек көңіл бөле бастады.

Қазақстанда бұл құбылыс: модернизм мен постмодернизм бағыттарының белсенді таралуы, инсталляция, перформанс, видео-арт секілді заманауи жанрлардың қалыптасуы, жеке көркем мектептердің пайда болуы арқылы көрініс тапты.

Моңғолиялық суретшілер де осы кезеңде жаңа формаларға бет бұрып, әлемдік заманауи өнермен өзара ықпалдастығын күшейтті. Дәстүрлі реалистік бейнелеу әдістерімен қатар символикалық абстракция, экспрессионизм, сюрреализм бағыттары кең өріс алды. Қалалық мәдениеттің дамуы, жаһандану үдерістерінің күшеюі суретшілердің тақырыптық таңдауларына да ықпал етті.

Қазақстан мен Моңғолияның жаңа буын суретшілері заманауи мегаполистің динамикасын, урбанизациямен бірге келген әлеуметтік күйзелістерді, экологиялық дағдарысты өз шығармаларының негізгі идеясына айналдырды. Қазақстандағы Ә. Қастеев атындағы өнер академиясы, Т. Жүргенов атындағы Қазақ ұлттық өнер университеті, Өнер музейлері мен галереялары суретшілердің кәсіби қалыптасуында маңызды рөл атқарды.

Ал Моңғолияда Моңғол мемлекеттік өнер университеті, Улан-Батор бейнелеу өнері музейі, жеке галереялардың белсенді дамуы шығармашылық ортаның қалыптасуына ықпал етті. Екі елдің жас суретшілерінің халықаралық конкурстарға, резиденциялар мен симпозиумдарға қатысуы олардың дүниетанымының кеңеюіне, стильдік тұрғыда жаңаруына тікелей әсер етті.

1990 жылдардан бастап Қазақстан мен Моңғолиядағы әйел суретшілердің шығармашылығы айтарлықтай күшейіп, жаңа тақырыптық-идеялық бағыттарда көріне бастады. Гендерлік мәселелер, жеке тұлғаның психологиялық күйі, әлеуметтік рөлдер трансформациясы олардың шығармашылығының негізгі желісіне айналды. Бұл үрдіс посткеңестік кеңістіктегі әлеуметтік-мәдени өзгерістердің айқын көрсеткіші болып табылады. Қазақстандық суретшілердің бір бөлігі түркілік дүниетаным, шамандық, космогониялық мифтерге қайта үңілсе, моңғол суретшілері де тенгризм мен буддистік символиканы жаңаша интерпретациялады. Сәйкесінше, көркем бейнелер күрделі мифологиялық құрылымдармен толықты:

- қазақ өнерінде – Көк Тәңірі, Самұрық, космостық ағаш бейнелері,
- моңғол өнерінде – Оңғыд *(protective deities),* Будда бейнелері, дала рухтары.

Мифологиялық-синкреттік тәсіл екі елдің де заманауи өнерін постфольклорлық бағытқа жақындатып, XXI ғасырдың басындағы басты эстетикалық тенденциялардың біріне айналды.

Қазақстан мен Моңғолия өнеріндегі ұқсастықтар мен айырмашылықтар

Ұқсастықтар: тарихи-мәдени ортақтығы, көшпелі өркениет мұрасына негізделуі, посткеңестік кезеңдегі көркем ой еркіндігінің артуы, урбанизация тақырыбының өзектілігі, экспериментке бейімділік.

Айырмашылықтар: Моңғолияда буддистік иконографияның ықпалы әлдеқайда күшті;

Қазақстанда түркілік архетиптер мен этносимволизм кеңірек қолданылады; Моңғол өнерінде танка мен буддистік стиль элементтері жиі кездеседі; Қазақстанда инсталляция, перформанс, жаңа медиа бағыттары қарқынды дамыған. Бұл ұқсастықтар ұлттық кодтың екі елде де рухани іргетас ретінде сақталғанын, бірақ әрқайсысы оны өзіндік концептуалдық тәсілмен дамытқанын дәлелдейді.

Сонымен бірге зерттеу цифрлық дәуірдің әсерін де айқын көрсетті. XXI ғасырдың басынан бастап Қазақстан мен Моңғолия суретшілері жаңа медиа өнерін белсенді қолдануда: виртуалды көрмелер, сандық графика, интерактивті инсталляциялар ұлттық өнердің жаңа форматтағы өмірін қамтамасыз етті. Бұл екі елдің де мәдениетінде технология мен дәстүрдің үйлесімді дамып келе жатқанын дәлелдейді.

Қорытынды

XX ғасырдың соңы мен XXI ғасырдың басындағы Қазақстан мен Моңғолияның бейнелеу өнері ұлттық мәдениеттің жаңғыруы мен жаһандану дәуіріндегі өзіндік көркемдік бейнелеу тілінің қалыптасу кезеңі болды. Зерттеу барысында екі елдің өнеріндегі тарихи сабақтастық пен мәдени трансформация, дәстүр мен заманауи бағыттардың тоғысы айқындалды. Бұл кезең суретшілердің ұлттық болмысты жаңа формада түсіндіруіне, көркемдік эксперименттер арқылы рухани ізденіс жасауына жол ашты.

Қазақстанның бейнелеу өнері тәуелсіздік жылдарында жаңа идеялық және мазмұндық деңгейге көтерілді. Кеңестік реализмнен кейінгі кезеңде суретшілер еркін ойлау мен шығармашылық еркіндікке ие болды. Ә. Қастеев мектебінен шыққан дәстүрлі бағыттағы суретшілер мен жаңа буын өнер иелері (мысалы, С. Айтбаев, Е. Төлепбай, М. Нарымбетов) заманауи көркемдік тіл арқылы ұлттық идеяны бейнелеудің жаңа үлгілерін ұсынды. Олардың туындыларында қазақ дүниетанымы, мифологиялық және рухани мазмұн, табиғат пен адамның үйлесімі айқын көрініс тапты. Сонымен қатар цифрлық және перформативтік өнер түрлерінің енуі Қазақстан бейнелеу өнерін халықаралық деңгейге шығарды.

Моңғолияда да ұқсас мәдени өзгерістер байқалды. Елдің бейнелеу өнері социалистік реализмнің шектеулерінен шығып, буддистік символика мен ұлттық мифтерге негізделген жаңа бағыттарға бет бұрды. Ц. Цолмон, Б. Амгалан және О. Ганбат сынды суретшілер өз шығармаларында ұлттық дәстүр мен қазіргі жаһандық мәдени кодтарды ұштастыра білді. Бұл үрдіс Моңғолияның бейнелеу өнерін постмодернистік эстетикаға жақындатты және ұлттық бірегейлікті сақтай отырып, әлемдік мәдени үдерістерге кіріктіруге мүмкіндік берді.

Зерттеу нәтижесінде екі ел өнерінің дамуындағы ортақ үрдістер анықталды. Біріншіден, екеуінде де бейнелеу өнері ұлттық сана мен рухани жаңғырудың көрінісіне айналды. Екіншіден, жаһандану жағдайында заманауи технологиялар мен дәстүрлі эстетиканың синтезі күшейді. Үшіншіден, өнердің әлеуметтік функциясы кеңейіп, қоғамдағы мәдени диалог пен ұлттық идентичтікті қалыптастыру құралына айналды.

Сонымен қатар айырмашылықтар да бар: Қазақстанда заманауи өнердің халықаралық көрмелерге шығуы мен медиа өнердің дамуы белсенді жүрсе, Моңғолияда буддистік руханият пен тарихи символдар басты тақырыптық бағыт болып қала берді. Бұл ерекшелік әр елдің мәдени және діни дәстүрлерінің тарихи тереңдігімен байланысты.

Қорытындылай келе, XX ғасырдың соңы мен XXI ғасырдың басындағы Қазақстан мен Моңғолияның бейнелеу өнері ұлттық рухани мұраны сақтаудың және оны жаңа мәдени кеңістікте танытудың қуатты тетігіне айналды. Екі елдің суретшілері дәстүр мен заманауилықты ұштастырып, өнерді қоғамның мәдени дамуы мен рухани тұтастығының негізгі факторы ретінде көрсетті. Бұл зерттеу екі мемлекеттің бейнелеу өнерінің болашағын түсінуге, мәдениетаралық байланыстарды нығайтуға және көркемдік мұраны ғылыми тұрғыда зерделеуге маңызды үлес қосады.

Жалпы алғанда, XX ғасырдың соңы мен XXI ғасырдың басындағы Қазақстан мен Моңғолияның бейнелеу өнеріндегі даму үрдістерін салыстыру екі елдің мәдени-рухани тұрақтылығын, шығармашылық ойлау жүйесінің тереңдігін және ұлттық өзіндік ерекшеліктердің сақталуын айқын көрсетеді. Әсіресе посткеңестік кезеңдегі мәдени трансформациялар жаңа көркемдік бағыттардың қалыптасуына, дүниетанымдық ізденістердің күшеюіне және ұлттық өнердің жаңаша игерілуіне жол ашты.

Қазақстанның заманауи өнерінде модернистік, постмодернистік және концептуалдық бағыттардың белсенді дамуы, жаңа медиа технологиялардың енгізілуі, цифрлық көркемдік кеңістіктің кеңеюі халықаралық деңгейде таныла бастаған шығармашылық ортаның қалыптасқанын көрсетеді. Мәселен, қазақстандық суретшілердің Венеция биенналесі, Орталық Азия өнер апталықтары сияқты ірі көрмелерге қатысуы елдің заманауи өнерін жаһандық мәдени айналымға енгізді. Бұл эстетикалық ізденістердің кеңдігін, тақырыптық және техникалық экспансияның күшеюін дәлелдейтін маңызды көрсеткіш.

Моңғолияда да осы кезеңде көркемдік жаңғыру жүрді, алайда оның негізінде тарихи-рухани дәстүрлер мен буддистік өнердің қайта жандануы тұрды. Будда бейнелері, иконографиялық жүйе, мифологиялық болмыс туралы түсініктер жаңа контексте интерпретацияланып, дәстүрлі танка өнері заманауи элементтермен үйлесе бастады. Бұл бағыт моңғол мәдениетінің ерекше архетиптік тұрақтылығын, ұлттық болмыстың діни-рухани тереңдігін және дәстүрлі семиотикалық жүйенің заманауи өнерде де өміршеңдігін көрсетеді.

Осылайша, Қазақстанда заманауи бағыттар басымдыққа ие болса, Моңғолияда тарихи-рухани мұра көркемдік тілдің басты қозғаушы күшіне айналды.

Зерттеу нәтижелері екі ел өнерінің дамуындағы ортақ мазмұндық және формалық желілерді ғана емес, олардың дара эстетикалық бағыттарын да түсінуге мүмкіндік береді. Қазақстан мен Моңғолия суретшілерінің шығармашылығы ұлттық өзіндікті сақтаудың, мәдени символдарды жаңғыртудың және оларды жаңа көркемдік кеңістікте танымал етудің маңызды тәсіліне айналды. Бұл өз кезегінде өнердің қоғамдағы рөлін кеңейтті: бейнелеу өнері тек эстетикалық орта емес, сонымен қатар тарихи жадты сақтау, мәдени кодты жеткізу, әлеуметтік ой мен философиялық рефлексияны бейнелеу құралына айналды.

Сонымен қатар екі ел арасындағы мәдени байланыстарды дамытуға көркем өнердің қосқан үлесі де ерекше. Қазақстандық және моңғолиялық суретшілердің халықаралық симпозиумдарда, ортақ көрме жобаларында, мәдени алмасу бағдарламаларында қатар

жұмыс істеуі екі жақты рухани диалогты нығайтты. Осындай байланыстар көркемдік идеялардың алмасуына жағдай жасап, аймақтық мәдени интеграцияның дамуына әсер етеді. Бұл үрдіс болашақта да жалғасып, Орталық Азияның ортақ көркем кеңістігін қалыптастыруға алғышарт болатыны анық.

Қорытындылай келе, Қазақстан мен Моңғолияның XX ғасыр соңы мен XXI ғасыр басындағы бейнелеу өнері тек өткеннің көркемдік үлгілерін сақтап қана қоймай, жаңа заман талаптарына жауап бере отырып, өзіндік мәдени жолын қалыптастырды. Ұлттық дәстүрді заманауилықпен үйлестіру, шығармашылық еркіндікті кеңейту, жаңа көркемдік әдістер мен технологияларды игеру бұл кезеңнің басты ерекшелігі болды. Осы зерттеу жұмысы екі елдің өнеріндегі рухани сабақтастықты, эстетикалық жаңашылдықты және мәдени көпқырлылықты ғылыми тұрғыдан зерделеуге мүмкіндік беріп, болашақта Қазақстан Моңғолия көркем байланыстарының жаңа деңгейде дамуына негіз қалады.

Мүдделер қақтығысы

Бұл жұмыстың авторы мүдделер қақтығысы жоқ екенін мәлімдейді.

Әдебиеттер

Тележанов, К. (2005). Өнер және уақыт. – Алматы: Қазақ университеті. – 198 б.

Enkhbold, B. (2018). Mongolian Contemporary Art: Between Tradition and Globalization. – Ulaanbaatar: Art Council of Mongolia. – 156 p.

Dashnyam, L. (2020). Modern Art in Mongolia: Historical Overview and Contemporary Trends. – Ulaanbaatar: State Publishing. – 204 p.

Nurmukhametov, S. (2021). Kazakhstani Art in the Post-Soviet Era: Identity and Modernity. – Astana: Eurasian National University Press. – 210 p.

Art Council of Mongolia. (2022). Contemporary Mongolian Artists: 1990–2020. – Ulaanbaatar. URL: https://www.artmongolia.mn/contemporary-art (accessed: 30.08.2025).

Ә. Қастеев атындағы Мемлекеттік өнер музейі. (2020). Қазақстан бейнелеу өнерінің даму жолы. – Алматы. URL: https://www.gmirk.kz (accessed: 30.05.2025).

Art Council of Mongolia. (2022). Contemporary Mongolian Artists: 1990–2020. – Ulaanbaatar. URL: https://www.artmongolia.mn/contemporary-art (accessed: 01.07.2025).

Ә. Қастеев атындағы Мемлекеттік өнер музейі. (2020). Қазақстан бейнелеу өнерінің даму жолы. – Алматы. URL: https://www.gmirk.kz (қаралған күні: 09.09.2025).

Лхамсурэн, Г. (2019). Монголия өнері мен мәдени мұрасы. – Улан-Батор: Nomadic Art Press. – 175 б.

Сейдахметова, А. (2022). Заманауи қазақ кескіндемесі: бағыттар мен ізденістер. – Астана: Көркем әдебиет баспасы. – 192 б.

References

Telzhanov, K. (2005). Oner zhane uakyt. – Almaty: Kazak universiteti. P 198.

Enkhbold, B. (2018). Mongolian Contemporary Art: Between Tradition and Globalization. – Ulaanbaatar: Art Council of Mongolia. Pp 156. [in English].

Dashnyam, L. (2020). Modern Art in Mongolia: Historical Overview and Contemporary Trends. – Ulaanbaatar: State Publishing. – 204 p. [in English].

Nurmukhametov, S. (2021). Kazakhstani Art in the Post-Soviet Era: Identity and Modernity. – Astana: Eurasian National University Press. – 210 p. [in English].

Art Council of Mongolia. (2022). Contemporary Mongolian Artists: 1990–2020. – Ulaanbaatar. URL: https://www.artmongolia.mn/contemporary-art (accessed: 30.08.2025). [in English].

A. Kasteev atyndagy memlekettik oner muzeyi. (2020). Kazakstan beyneleu onerinin damu zholy. – Almaty. URL: https://www.gmirk.kz (accessed: 30.05.2025). [in Kazakh].

Art Council of Mongolia. (2022). Contemporary Mongolian Artists: 1990–2020. – Ulaanbaatar. URL: https://www.artmongolia.mn/contemporary-art (accessed: 01.07.2025).

A. Kasteev atyndagy memlekettik oner muzeyi. (2020). Kazakstan beyneleu onerinin damu zholy. – Almaty. URL: https://www.gmirk.kz (accessed: 09.09.2025). [in Kazakh].

Lkhamsuren, G. (2019). Mongoliya oneri men madeni murasy. – Ulan-Bator: Nomadic Art Press. – pp 175. [in Mongolian].

Seydakhmetova, A. (2022). Zamanaui kazak keskindemesi: bagyttar men izdenister. – Astana: Korkem adebiet baspasy. pp 192. [in Kazakh].

Авторлар туралы мәлімет / Сведения об авторах / Information about authors:

Захай Бибігүл – докторант, Л.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Сәтбаев көшесі 2, 010000, Астана, Қазақстан, bibi.zakhay@mail.ru, https://orcid.org/0000-0001-9604-0469

Захай Бибігүл – докторант, Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, улица Сатпаева 2, Астана, Казахстан, bibi.zakhay@mail.ru, https://orcid.org/0000-0001-9604-0469

Захай Бибігүл – doctoral student, L.Gumilyov Eurasian National University, Satpayev Street 2, Astana, Kazakhstan, bibi.zakhay@mail.ru, https://orcid.org/0000-0001-9604-0469

Мақала туралы ақпарат / Информация о статье / Information about the article.

Редакцияға түсті / Поступила в редакцию / Entered the editorial office: 18.11.2025

Рецензенттер мақұлдаған / Одобрена рецензентами / Approved by reviewers: 26.11.2025

Жариялауға қабылданды / Принята к публикации / Accepted for publication: 10.12.2025

Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies
ISSN: 3080-1281. eISSN: 3080-6895.

НАУЧНЫЙ БЛОКНОТ – SCIENTIFIC NOTEBOOK – ҒЫЛЫМИ ДӘПТЕР

Сұхбат / Interview
ХҒТАР / IRSTI 13.09

https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-153-4-234-248

IN MEMORY OF ZHABAYKHAN MUBARAKOVICH ABDILDIN

On December 3, 2025, Zhabaykhan Mubarakovich Abdildin passed away at the age of 93. He was a philosopher, specialist in dialectics and epistemology, founder of the Kazakh school of dialectics and dialectical logic, Doctor of Philosophy, Academician of the National Academy of Sciences of the Republic of Kazakhstan, and a man of broad education and active civic engagement.

Having connected his life with philosophy since the 1960s, Zhabaykhan Abdildin became a brilliant symbol of the development of a distinctive philosophical school in Kazakhstan and an esteemed authority in the global space of philosophy. He was an active participant in world philosophical congresses since 1968.

Abdildin's creative biography can be divided into three periods. The first, from 1959 to 1998, was spent in Almaty, where he worked at the Institute of Philosophy and Law of the Academy of Sciences. This period marked his development as a scholar and the leader of a scientific school of dialectical logic. The second, 1998-2007, was associated with Astana and his work as a deputy on the committees of the Parliament and the Senate of the Republic of Kazakhstan. This was a period of political and civic activism, including work on the commission for the rehabilitation of prominent Kazakh figures repressed in the 1920s and 1930s. The third, from 2007-2025, was associated with the Department of Philosophy at the L.N. Gumilyov Eurasian National University. During this period, the complete works of Zhabaykhan Mubarakovich in 25 volumes were published. It was at this department that he established the international conferences named Current Issues of Modern Philosophy" (2008, 2013, 2018, 2023) and "Ilyenkov Readings. Philosophy and Culture" (2011).

In memory of Zhabaykhan Mubarakovich Abdildin, we publish again an interview conducted on the eve of his 85th birthday in 2018 by his colleagues from the Department of Philosophy at the L.N. Gumilyov Eurasian National University Kulshat Medeuova, Ulbolsyn Sandybaeva, and Dinara Ryskulbekova.

ЖАБАЙХАН МҮБАРАКҰЛЫ ӘБДІЛДИН РУХЫНА БАҒЫШТАЛҒАН ЕСТЕЛІК

2025 жылғы 3 желтоқсанда 93 жасқа қараған шағында көрнекті философ, диалектика мен таным теориясының білгірі, қазақстандық диалектика және диалектикалық логика мектебінің негізін қалаушы, философия ғылымдарының докторы, Қазақстан Республикасы Ұлттық Ғылым Академиясының Академигі, зор білім иесі, айқын азаматтық ұстанымы бар тұлға – Жабайхан Мүбарақұлы Әбділдин дүниеден өтті.

Өз өмірін XX ғасырдың 60-жылдарынан бастап философиямен байланыстырған, Жабайхан Әбділдин Қазақстандағы өзіндік философиялық мектептің дамуының жарқын символына және әлемдік философиялық қауымдастықтағы мәртебелі тұлғаға айналды, 1968 жылдан бастап бүкіләлемдік философиялық конгрестердің белсенді қатысушысы болды.

Жабайхан Мүбаракұлының шығармашылық ғұмырын үш кезеңге бөлуге болады. Бірінші кезең – 1959–1998 жылдар, Алматымен, Ғылым академиясының философия және құқық институтындағы қызметімен байланысты. Бұл кезең оның ғалым, диалектикалық логика бойынша ғылыми мектептің жетекшісі ретінде қалыптасуының уақыты болды. Екінші кезең – 1998–2007 жылдар, Астанамен және ҚР Парламенті Сенатының комитеттеріндегі депутаттық қызметімен байланысты. Бұл – оның саяси және азаматтық белсенділігінің кезеңі, 1920–30 жылдары репрессияға ұшыраған қазақ халқының көрнекті қайраткерлерін ақтау жөніндегі комиссиядағы жемісті еңбегімен ерекшеленеді. Үшінші кезең – 2007–2025 жылдар, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия Ұлттық университетінің философия кафедрасымен байланысты. Осы уақытта Жабайхан Мүбаракұлының 25 томдық толық шығармалар жинағы жарық көрді. Дәл осы кафедрада өзінің бастамасымен «Қазіргі философияның өзекті мәселелері» (2008, 2013, 2018, 2023), «Ильенков оқулары. Философия және мәдениет» (2011) атты халықаралық конференциялар ұйымдастырылды.

Жабайхан Мүбаракұлын еске ала отырып, 2018 жылы, оның 85 жылдық мерейтойы қарсаңында сол уақыттағы Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия Ұлттық университетінің философия кафедрасында бірге қызмет жасаған әріптестері Кульшат Медеуова, Ұлболсын Сандыбаева және Динара Рысқұлбекова алған сұхбатты қайта жариялап отырмыз.

ПАМЯТИ ЖАБАЙХАН МУБАРАКОВИЧА АБДИЛЬДИНА

3 декабря 2025 года на 93-м году ушел из жизни Жабайхан Мубаракович Абдильдин – философ, специалист по диалектике и теории познания, основоположник казахстанской школы диалектики и диалектической логики, доктор философских наук, Академик Национальной Академии наук Республики Казахстан, человек широкой образованности и активной гражданской позиции.

Связав свою жизнь с философией еще в 60 е годы XX века, Жабайхан Абдильдин стал ярким символом развития самобытной философской школы в Казахстане и признанным авторитетом в мировом философском пространстве, он был активным участником всемирных философских конгрессов с 1968 года.

Творческую биографию Абдильдина можно разделить на три этапа. Первый, 1959-1998 гг., связан с Алма-Атой/Алматы, с работой в Институте философии и права Академии наук. Это период формирования его как ученого, как руководителя научной школы по диалектической логике; второй, 1998 -2007 гг., связан с Астаной и его депутатской работой в комитетах Парламента Сената РК. Это период политического, гражданского активизма, работы в комиссии по реабилитации выдающихся деятелей казахского народа, репрессированных в 20-30 годах; третий, с 2007-2025 гг., связан с кафедрой философии Евразийского национального университета имени Л.Н. Гумилева.

В этот период было издано полное собрание сочинений Жабайхана Мубараковича в 25 томах. Именно на этой кафедре им организовывались международные конференции «Актуальные вопросы современной философии» (2008, 2013, 2018, 2023), «Ильенковские чтения. Философия и Культура» (2011).

Вспоминая Жабайхан Мубараковича Абдильдина, вновь опубликуем интервью, взятое в канун его 85-летия, в 2018 году его коллегами по кафедре философии ЕНУ имени Л.Н. Гумилева Кульшат Медеуовой, Улболсын Сандыбаевой, Динарой Рыскулбековой.

«Я просто не могу не писать, я этим заболел с юности… иной жизни я не мыслю…»

– Жабайхан Мубаракович, мы хотим поговорить с Вами о таком периоде в Вашей творческой биографии и периоде нашей страны, который назовем периодом транзита от «зрелого социализма» к периоду независимости Казахстана, а также периоду интеллектуального и концептуального оформления казахской философии. Поговорим о том, как формировалась академическая среда в Алма-Ате в 70-80-е годы, о том, какие важные достижения были у Вас лично и у Института философии и права, а также у Академии наук.

В 1958 году после успешной защиты кандидатской диссертации на тему: «Гносеологическая роль конкретного понятия» вы вернулись в Алма-Ату в Институт философии и права, недавно организованный в Академии наук Казахстана. А в 1968 году Вы успешно защитили докторскую диссертацию в Москве «Проблема начала в теоретическом познании». В этот период Академия была главным органом управления наукой в Казахстане, эффективным инструментом формирования научного коллектива и научно-исследовательской деятельности.

Однако в современных реконструкциях этого периода и оценке роли Академии в развитии науки в Казахстане акцент делается на том, что наука советского периода была гиперцентрализована, что головные институты диктовали направления научного исследования. Кроме того, в Академии наук доминировали институты, связанные с естествознанием, производительными силами страны. В развитии казахстанской науки важное место занимали такие ведущие институты, как Институт геологии, Институт металлургии и обогащения, Институт химии, Институт ядерной физики и др.

В последние годы, отмечая крупные достижения Академии наук Казахстана в области исследования фундаментальных наук, в то же время подвергали критике академическую науку за то, что она недостаточное внимание уделяла прикладной науке, активному внедрению фундаментальных исследований в практическую плоскость. В Казахстане не только развивались естественно-научные институты, но также были определены достижения в области общественно-гуманитарных наук. Правда, тоталитарная идеология сильно сказывалась на качестве и тематике общественных гуманитарных наук.

Но если отбросить эти идеологические и эмоциональные фреймы, то уже следующие поколения ученых слабо представляют, как выглядела академическая жизнь этого периода вне самой Академии; как выглядела жизнь научного сотрудника, например, с конца 60-х до 80-х годов; чем, помимо своих непосредственных тем, он занимался, как проводил свободное время, каков был пульс общественной жизни.

– Я приехал в Академию наук в Институт философии и права в период, когда Академию возглавлял великий ученый К.И. Сатпаев, а Институт возглавлял выдающийся ученый, замечательный человек Салык Зиманович Зиманов. Институт был открыт в 1958 году на базе сектора права и философии в составе Академии наук. Период после XX съезда КПСС был периодом мощного возрождения, периодом, когда в какой-то мере происходила модернизация всех областей политических, научных и духовных областей. Во всей стране, во всех отраслях науки, культуры, образования было какое-то стремление вперед.

Президентом Академии наук СССР был выдающийся С.И. Вавилов, а у нас был президентом К. Сатпаев. Сам факт того, что Сатпаев[1] вновь стал руководить Академией наук, влияло на коллектив позитивно, ведь он пользовался большим авторитетом. Было построено не только новое здание Академии наук, но были открыты и новые институты. Исключительное стремление к чему-то новому, стремление что-то сделать – такова атмосфера Академии было тогда. Каким-то образом, к этому времени мы и в Союзе, и особенно в республике созрели для того, чтобы делать что-то серьезное в области науки, культуры, образования и т.д. Достаточно сказать, что именно в эти годы, в конце 50-х - в начале 60-х годов, целая группа геологов во главе с Сатпаевым стали первыми лауреатами Ленинской премии в стране. Ленинская премия присуждалась в исключительных случаях, и для нас это было также важно, как если бы это была Нобелевская премия. Она присуждалась за самые выдающиеся работы и, кроме того, выплачивалась огромная сумма денег. Лауреатом Ленинской премии стал и М.О. Ауэзов за роман «Путь Абая». После этого лауреатом стал Мурат Айткожин в составе группы ученых Москвы. То есть Ленинская премия редко кому присуждалась, и в Казахстане было мало лауреатов. Поэтому по каждому такому случаю была общая радость.

Это было время возрождения во многих областях. Создавался Институт ядерной физики и высокой энергии, так же, как и наш Институт философии, мощный Институт геологии, замечательный Институт молекулярной биологии, Институт микробиологии, Институт физиологии, горного дела, химических наук. Все институты возглавляли директора, которые были крупными учеными. Атмосфера была исключительно замечательной. Такая же атмосфера была в нашем институте. В тот же год, когда я вернулся в Алма-Ату, приехали после окончания МГУ и Лев Науменко, и Мамия Баканидзе из Грузии. В Казахстане в нашу группу влился Агын Касымжанов, очень серьезный философ. Нас вначале было всего четыре человека, но мы были единомышленниками, и союз наш был уникальный. Вначале нашим заведующим была Мусабаева Н.А., но потом, уже через полгода, открыли сектор по диалектической логике при отделе диалектического материализма, и это был первый такой сектор в СССР. Меня назначили заведующим сектором, в нашей группе я был единственным кандидатом наук на тот момент, а мне тогда было всего 26 лет.

На оптимистический климат внутри Академии влиял общий дух страны после XX съезда, когда люди как будто освободились от некоторого зажима, от жесткого обруча сталинского периода. Надежды были огромные и у каждого субъективно, и в целом, в коллективной работе. Разгоревшийся спор о диалектической логике позволил обновить и философскую тематику того времени, и пересмотреть отношение между центром и Алма-Атой с точки зрения развития научных школ.

[1] В период 1951-1954 годы Сатпаев был отстранен от должности Президента Академии наук Казахской ССР.

В Советском Союзе о диалектике говорили много, но новые дискуссии подняли проблемы отношения диалектической и формальной логики. Однако диалектическую логику, диалектику как логику и теорию познания, догматическое направление философии категорически не понимало. Кроме того, было сложное взаимоотношение диалектической и формальной логики. Еще в 1955 году идея Э. Ильенкова о том, что «мышление – предмет философии» воспринималась философами-догматиками как антимарксизм. Направление по диалектической логике, возникшее в Казахстане, решительно поддержали такие замечательные философы, как Б. Кедров, П. Копнин, Э. Ильенков, Е.Ситковский.

Еще в 1956 году, когда я писал свою кандидатскую диссертацию, мой научный руководитель Е.П. Ситковский советовал мне не ввязываться в спор о диалектической и формальной логике: если интересуют тебя вопросы диалектической логики, создайте работу, и все эти разговоры отпадут сами по себе. Я и наша группа руководствовалась этим добрым советом.

И мы приступили к работе. Наша первая коллективная работа - «Проблема логики и диалектики познания» была опубликована в 1963 году. Эта книга свидетельствовала о том, что в Советском Союзе создано новое направление, появилась новая философская группа, новый центр развития философии в Алма-Ате. В журнале «Вопросы философии» выступил с мощной рецензией Э. Ильенков. В ней было написано, что авторы сделали шаг вперед по сравнению со всеми предыдущими, что отныне те, кто пишет по логике и диалектике, не должны проходить мимо этой книги. Такая оценка сразу обратила в Союзе внимание на наш коллектив. То, что было опубликовано в Казахстане, сразу уходило большим тиражом по всей стране. Это было благодатное время.

– *Какие тиражи были? Сколько экземпляров?*

– Минимум 2000. Конкретно эта книга продавалась во всех центральных магазинах Союза. Кстати, я должен вам сказать, что первую книгу мы написали на 700 страниц, даже пришлось сократить до 20 печатных листов, до 500 страниц. После этого, окрыленные первым успехом, мы приступили к новой теме: «Проблема исходного пункта в научно-теоретическом познании». Эта проблема никогда раньше не исследовалась в научной теории. Продолжая свою коллективную работу, мы все время ходили вместе, тесно общались друг с другом. Мы все время дискуссировали, часто сидели рядом в библиотеке, нас даже сфотографировали – «вот сидят мешают, опять разговаривают».

– *Есть такая фотография? Сохранилась?*

– Нет. Мы не думали, что это будет нужно, были просто увлечены своей работой. В итоге совместная работа над темой «Проблема исходного пункта в научном познании» привела к тому, что каждый раздел был как крупная монография. Поэтому мы выпустили 3 книги: у меня – «Проблемы начала в теоретическом познании», у Науменко – «Принцип монизма в диалектической логике», у Баканидзе – «Содержательная субординация логических форм». По моей книге я защитил докторскую диссертацию в 1968 году в Институте философии Академии СССР.

Общая обстановка способствовала развитию науки. Хочу отметить, что изменения происходили и в коллективе. Докторские диссертации защитили Науменко, Касымжанов. Науменко пригласили в Москву, а Касымжанов возглавил кафедру. Меня в 1973 году назначили директором Института философии. Пришла новая плеяда исследователей,

я, как всегда, был руководителем группы, в новые проекты также всегда включались Науменко, Баканидзе, из новых – А. Нысанбаев, М. Сабитов, К. Абишев, В. Ротницкий, Г.Соловьева и другие. У нас были хорошие работы: «Проблема начала» (1967); «Диалектико-логический принцип построения теории» (1973); «Диалектика Канта» (1974); «Диалектика активности в научном познании» (1977). «Принцип противоречия научного познания», «Принцип конкретности», «Формирование логического строя мышления в процессе практической деятельности» и другие.

– Можно уточнить маленькие штрихи. У Вас был кабинет, когда Вы были заведующим сектором, потом зав. отделом, то есть, как выглядело Ваше рабочее место?

– Я Вам должен сказать, что у отдела диалектического материализма была одна комната. У меня не было отдельного кабинета. Первый кабинет появился, когда я стал в 1973 году директором Института. Раньше Зиманов, будучи директором Института, не имел приемной. В это время строительство шло не такими темпами. В общем плане не обращали особого внимания на детали своего быта и рабочего места, было важным общее состояние подъема.

Алма-Ата в 50-е годы была красивым городом, утопала в зелени, журчали арыки на всех улицах, город был чистый, но те, кто приезжал, говорили, что это большая деревня, потому что кроме центра на всех линиях были одноэтажные дома. Но уже с 60-х годов постепенно началось строительство, было построено главное здание Академии наук, архитектором которого был Алексей Щусев, специализировавшийся на таких важных административных объектах, как здания академий наук, дворцов съездов, домов культуры и, конечно, главная его слава была связана с мавзолеем Ленина в Москве. Постепенно налаживался быт и для Академии, и ее сотрудников, но не сразу все это происходило. В союзное время академикам платили за звание, это был стимул. Профессоров в то время было не так много, когда я стал доктором, меня прописали в четвертом управлении. А это означало, что тебе дают путевки, лечение в правительственных больницах, эти льготы сохранились и в послесоветское время только для академиков.

– Когда приезжали ваши друзья, знакомые, коллеги из Москвы, куда Вы их водили в Алма-Ате? Как происходило знакомство с городом?

– Первый Всесоюзный симпозиум мы провели в 1968 году. Так как симпозиум включался в план союзных мероприятий, то финансирование было обязательным. Для первого и второго симпозиума специально выделялось несколько машин, автобусов, резервировались гостиницы. Этим распоряжался Совет министров. Второй симпозиум проходил в 1976 году, когда я уже стал директором Института. Эти симпозиумы проходили на самом высоком теоретическом и организационном уровне. Все средства массовой информации стали писать о нас, проводились интервью с видными философами.

Были некоторые нюансы, например, надо было иметь где-то 15 номеров люксов для проведения первого симпозиума. Гостиниц в целом не очень много было, а тут еще номера люксы. Я все время ходил к Б. А. Тулекбаеву, он возглавлял общественные науки, являясь вице-президентом в Академии наук, чтобы он ходил в Совмин для финансирования симпозиума.

Однако решение вопроса затянулось, и я не выдержал, взял телефон (у меня была «вертушка»[2], тогда эту вертушку все принимали) и напрямую позвонил Байкену Ашимову – председателю Совета министров. Трубку взял помощник, я ему сказал, что

[2] «Вертушка» — система правительственной телефонной связи в СССР.

вас беспокоит директор Института философии, член корреспондент – Абдильдин. Он доложил Б.А.Ашимову, тот меня принял. Машина у меня была готова, и я сразу же поехал. Рассказал Ашимову, что приедут академики, в том числе Кедров, мне нужны 15 люксов, несколько автобусов, места в гостинице. Он решительно поддержал мою просьбу, дал распоряжение полностью удовлетворить просьбу директора Института.

Работа симпозиума шла весьма успешно. В эти дни мне позвонил помощник Д.А. Кунаева и сообщил, что участников может принять Первый секретарь Компартии Казахстана. На прием к Димашу Ахметовичу мы пошли впятером во главе с академиком Кедровым.

Димаш Ахметович Кунаев тепло принял нас, рассказывал об успехах Казахстана, Алма-Аты. У меня спросил, показал ли я гостям фильм «Мой Казахстан». Я ответил, что не успел. Он сказал: «обязательно покажи».

После успешного проведения симпозиума все стали отмечать «организаторские способности Абдильдина». На самом деле мне сильно помогло руководство республики. На следующий день нас пригласили и в Алматинский обком. И этот прием был на самом высочайшем уровне. Потом участники конференции распространили по всему Советскому Союзу: «В Казахстане умеют организовывать конференции, хорошее отношение к философии, к науке!». Многие чиновники не знают, что такое настоящие международные конференции. Международные конференции в научном отношении имеют важнейшее значение в развитии науки, пока твоя книга выйдет, пройдет много времени, а на конференции можно высказать свои новые идеи и мысли для обсуждения. Ученые, которые не участвуют в международных конференциях, которые не участвуют в мировых конгрессах, естественно, отстают в своем научном развитии.

Мы провели 4 таких симпозиума. Казахстан уже стал признанным центром диалектической логики не только в Советском Союзе. Нас беспрерывно стали приглашать на международные конференции, например, в Польшу, на конгресс в честь 200-летия Гегеля, я был участник всех мировых философских конгрессов с 1968 года, и в 2013 году я выступил в Афинах на XXIII мировом философском конгрессе.

– Жабайхан Мубаракович, когда начинает формироваться академическая среда, важно все: наличие здания академии наук, наличие инфраструктуры, наличие конференций, регулярность их проведения, библиотеки. Вы же сами знаете, в истории развития науки большое значение имеют неформальные места в городе. Ну, например, позитивисты собирались в кафе «Централь» в Вене, Ж.-П. Сартр, Симона де Бовуар и французские интеллектуалы любили «кафе де Флор». И Вы рассказывали про ресторан «Прага», где Вы часто встречались с московскими коллегами. Были ли такие места в Алма-Ате, где точно знаешь, что если приедешь туда, встретишь философов?

– В Казахстане, в Алма-Ате того времени, к сожалению, такого отдельного места, где мы могли бы друг с другом встречаться, не было, однако в Институте философии мы могли вести разговоры, дискуссии.

Но все в сравнении нужно рассматривать. Отношение к философии в союзное время было очень высокое. Во всех академических институтах проводились философские семинары в рабочее время, в месяц на это отводилось 4 часа. Такой методологический семинар должен был возглавлять директор института. Во всех академических институтах Союза были свои семинары, куда приглашались философы в качестве консультантов. Я, например, был консультантом семинара Института ядерной физики. Должен вам

сказать, что физики очень хорошо разбирались в философских вопросах. Интерес людей к философии, особенно к диалектике и методологии, был высокий, даже среди студентов, аспирантов нефилософских специальностей. Уровень знания Платона, Аристотеля, Канта, Гегеля был очень высок. На философских семинарах мы тончайшим образом разбирали тексты. Меня, например, называли Кантом, так как я Канта хорошо знал.

– *Сколько человек отправляли в аспирантуру? Например, в центральную аспирантуру Института философии в Москве, сколько человек отправляли от Казахстана? Как люди попадали в высокую обойму большой науки?*

– Человек 5–6 в год. Наш уровень тогда был достаточно высокий, даже сама Москва признавала, так как в области диалектики мы никогда не уступали. У нас была среда, позволяющая вести философские разговоры.

– Давайте вернемся к особенностям этой среды. Алма-атинская научная академическая среда базировалась в здании Академии наук, подпитывалась интеллектуальными силами за счет людей, которые получили образование в Москве. Были ли еще другие секреты?

– Какой-то интеллектуальный взрыв был в Казахстане в конце 50-х в начале 60-х. В то время количество докторов и кандидатов наук было небольшое. Сейчас их огромное количество, но ни в какое сравнение не идет с тем, что было, в смысле качества.

– Ясно, что философия в Советском Союзе патронировалась ЦК, были такие лекторы и кураторы. Были ли у вас конфликты с идеологами или вы были сами законодателем интеллектуальной моды?

– Моя биография начинается после XX съезда, и сталинской жесткости я не застал. Разрабатывали логику, диалектику, категории на базе современного естествознания, и поэтому мы не занимались политическими вопросами, я, в целом, не ощущал страшного давления. Конечно, те, которые занимались научным коммунизмом, историей КПСС, социальной философией, политэкономией, возможно, сильно ощущали давление со стороны господствующей идеологии. Партийные идеологи в вопросах, которыми мы занимались, особенно не разбирались. Тем не менее, мы серьезно чувствовали атаку на нас отсталых догматически мыслящих философов республики. Наши работы по логике, диалектике, философии Канта, Гегеля с самого начала отрицательно оценивались со стороны этих философов. На меня и на моих коллег писали много доносов, якобы мы являемся идеалистами, гегельянцами, кантианцами и т.д. Один профессор даже договорился до того, что назвал меня человеком, который идет по пути Солженицына.

После XX-го съезда время было совершенно другое. На такие доносы ограниченных, отсталых в научном развитии людей уже мало обращали внимания.

В Москве тоже шла борьба между новым и старым. Догматические философы, например, сильно шельмовали Э.В. Ильенкова. Его вынудили уйти с философского факультета МГУ. Только XX-й съезд помог ему выжить.

Когда Зиманова сняли, директором Института стал Токтагали Жангельдин, после которого меня поставили на эту должность. Тогда президентом Академии наук был Шахмардан Есенов, которого пугали тем, что Абдильдин – идеалист. Когда Зиманова сняли с должности, его обвиняли в том, что он создает условия кантианцам и идеалистам и т.д.

В это же время в Москве намечалось крупное совещание по общественным наукам. На совещание в качестве делегата послали меня и одного заместителя отдела науки ЦК Казахстана Калдашова.

На совещании с основным докладом выступил директор Института философии АН СССР Б.М. Кедров, который очень высоко оценил философское направление по диалектике.

В своем докладе Кедров заявил, что в стране работает три группы по разработке теории диалектики в Москве, Ленинграде и Казахстане. В Казахстане группа во главе с Абдильдиным ближе всех подошла к разработке теории диалектики, логике с большой буквы. Это была исключительно высокая оценка. Все это Калдашев слышал и, как полагается, доложил Первому секретарю Д.А. Кунаеву. После этого меня назначили без колебания директором Института философии.

– *Какие у Вас были главные инициативы, в особенности в тот период, когда Вы были директором Института философии, для среды, для людей, для тех, кто там работал?*

– Казахстан уже в то время был признанным центром по диалектической логике и по философии права. Когда я стал возглавлять Институт, это было трудное время, атмосфера непростая, так как Зиманова сняли, все время шли скандалы. Во время назначения меня директором Института Кунаев мне сказал в президиуме: «Товарищ Абдильдин, мы назначаем вас директором Института. Будет ли в Институте порядок?» Я ему сказал: «Не знаю, Димаш Ахметович, но постараюсь». Я не знал, потому что обстановка в Институте тогда была очень тяжелой, писали письма в Москву, обком, ЦК, комиссия за комиссией... Он сказал: «Постарайтесь, ЦК Вам поможет». Должен сказать, действительно ЦК мне помогало. В тот же день я был впервые приглашен на прием. Меня никто не знал, я был тогда молод. Кругом все министры, академики, все солидные люди… Я стою, со мной никто не здоровается. Вдруг из глубины зала вышел Динмухамед Кунаев, рядом с ним Байкен Ашимов, вокруг них образовался конус: министры, вице-президенты, академики и так далее. Я стоял в самом конце этого стихийно образовавшегося коридора. Вдруг Кунаев сказал: «Надо поздороваться с профессором» и сразу же ко мне подошел и поздоровался. Все сразу подумали, наверно, что я собираюсь на большую должность и ко мне сразу изменилось отношение.

– *То есть Институту от этого была польза.*

– Институт проводил много международных конференций, мы закончили 4-томную «Диалектическую логику». Конечно, первое место в Академии действительно занимал Институт геологии Каныша Сатпаева, так как там работало около 700 человек, он был флагманом, этот Институт гремел по Советскому Союзу. Но в 1983 году наш Институт философии занял первое место в социалистическом соревновании в Союзе. Нам выделили большие деньги, вручили переходящее красное знамя. И это уже был авторитет Института.

– *Алма-Ата – это столица. Ясно, что столичная жизнь могла отличаться от жизни в регионах. Когда и как Вы выезжали в регионы? Сами Вы из Павлодара. Как произошло знакомство с остальным Казахстаном? Когда Вы впервые поехали в западный, северный Казахстан?*

– Павлодар – там родители у меня, я ежегодно, пока родители были живы, даже когда был студентом, аспирантом, я всегда приезжал с лекциями. Поэтому Павлодар я очень хорошо знал. Точно так же я очень хорошо знал Семипалатинск, можно сказать с юношеских лет, потому что мы жили на берегу Иртыша, а до Семипалатинска идет пароход. В студенческие годы не было прямого поезда до Алма-Аты, поэтому мы

ездили через Семипалатинск. Самолет почти исключался в то время. Я хорошо знал Усть-Каменогорск, там мы открывали отделение Академии наук, тесно сотрудничал и с карагандинскими философами. В Караганде работало много моих учеников, коллег, в частности, там работал однокурсник Рафкат Ешкеев, Балташ Хасенов и другие. Караганда всегда и до сих пор имеет сильное инженерное техническое отделение. Нечасто, но бывал в Шымкенте, в Гурьеве. Уже будучи депутатом, я почти все области Казахстана объехал.

– *Жабайхан Мубаракович, в Вашей биографии есть очень значимое событие, связанное с участием в работе комиссии по реабилитации выдающихся деятелей казахского народа, репрессированных в 20-30 годах. Вы были председателем этой комиссии. Это подлинный ответственный поступок в бахтинском понимании, имеющий значение для возрождения национальной культуры, гражданского самосознания. Для Вас это совершенно новый опыт, опыт работы с травматической национальной памятью. Что Вы чувствовали, изучая архивные данные, беседуя с людьми, анализируя тексты Шакарима, не произошла ли какая-либо переоценка ценностей, может, открылись новые истины, подобно истинам Шакарима.*

– Когда я стал председателем комиссии по реабилитации, в Москве уже начались эти процессы. У нас тоже решили начать это процесс, но движений пока не было в этом направлении. Все началось с того, что на 16-м съезде Компартии Казахстана Нурсултан Абишевич Назарбаев подверг критике Академию наук. После этого стали проверять все институты Академии. Из Москвы приехала большая группа. В первую очередь проверяли естественные науки, потом общественные. Тогда я был вице-президентом по общественным наукам. Я представил членов комиссии секретарю ЦК Компартии Казахстана по идеологии З. Камалиденову. В состав комиссии входил языковед академик Э. Тенишев. В ходе беседы он спросил у Камалиденова: «У вас был выдающийся языковед Ахмет Байтурсынов. Какова его судьба?». Подобный вопрос никто не ожидал. Произносить имя Ахмета Байтурсынова тогда было опасно, как и всех других идеологов Алашорды. Камалиденов ничего не ответил, а после беседы мне говорит: «Жабайхан Мубаракович, он не провокатор ли?», я ответил: «Нет, это выдающийся всемирно известный ученый, он от души задал вопрос». Это был конец 1986 года. В Москве была создана комиссия, и уже шел процесс реабилитации под руководством секретаря ЦК Яковлева. В Казахстане тоже решили создать комиссию, но сказали особо не торопиться. И вот бюро ЦК утвердила комиссию под моим руководством. В состав комиссии вошли известные ученые и писатели. Сначала ставился вопрос об исследовании творчества Шакарима Кудайбердиева. И на тот момент я многого еще не знал о нем.

У комиссии были высокие полномочия, и нам были доступны многие материалы. Мы стали изучать все документы, работы Шакарима, ездили в Семипалатинск, беседовали с людьми. Кстати, многие работы Шакарима мы выписывали из Ленинграда, поскольку у нас они не сохранились. Я, оказывается, некоторые его вещи знал еще школьником. Например, «Калкаман и Мамыр» мы знали наизусть, но не знали, что автором является Шакарим. Его песни считались народными. Я был удивлен, когда изучил все его тексты. Это святой человек! Он жил в горах, как отшельник. Он переписывался со Львом Толстым и был даже приглашен на юбилей Толстого.

До нас тоже комиссия занималась рассмотрением дела Шакарима, но она дала отрицательный отзыв, считая его буржуазным националистом. Мы попросили разные

учреждения дать нам справки по данному вопросу. КГБ представил нам справку о том, что Шакарим – буржуазный националист, руководитель кулацкого восстания и т.п., справку с подобным выводом мы получили от Института истории партии.

Наша комиссия после изучения всех документов, текстов и бесед пришла к выводу, что творчество Шакарима имеет большое значение для духовной культуры народа, при этом мы специально акцентировали внимание на его дружбу с Толстым, на его переводческую деятельность, чтобы доказать, что он не буржуазный националист. Мы подготовили объективную справку. На бюро ЦК я выступил с докладом, в котором обосновывал, что Шакарим - выдающийся человек, просветитель, поэт, и его реабилитация будет полезна для развития духовной культуры народа.

Вдруг выступил новый председатель КГБ Виктор Мирошник, он был из Новосибирска. Он заявил, что комиссия не справилась с поставленной задачей и идеализирует, восхваляет Шакарима Кудайбердиева, в то время как он является буржуазным националистом, руководителем кулацкого восстания, врагом советской власти и тому подобное.

После такого выступление в зале воцарилась тишина. Эту тишину прервал тогдашний председатель Совета министров КазССР Нурсултан Абишевич Назарбаев, он был председателем этого совещания: «Почему мы молчим? Пусть по этому вопросу отвечает председатель комиссии».

Не знаю, я много выступал по разным вопросам, но это выступление было одним из самых удачных и значимых в моей жизни. Я сказал, что категорически не согласен с председателем республиканского КГБ. На самом деле это мнение не только комиссии, это мнение Семипалатинского обкома, Абаевского райкома, мы расспросили 300 человек, все говорили о том, что Шакарим не возглавлял восстания, не выступал против советской власти…, когда его ранили, он сказал, чтобы его повели к начальнику, но его застрелили и распространили слух, что он участник восстания.

Завершая, я сказал, что в Москве идет перестройка, к сожалению, КГБ Казахстана не перестроился, и Вас как нового человека подвели местные работники КГБ. Решение нашей комиссии было утверждено. Это имело исключительное значение. Можно сказать, Назарбаев спас ситуацию.

После бюро я сказал Мирошнику, что очень хорошо знаю все труды Ленина и никаких ошибок не допущу, имейте это в виду. Он пожал мне руку и сказал: «Давайте будем работать вместе». В дальнейшем это помогло в реабилитации Ахмета Байтурсынова, Магжана Жумабаева, Жусупбека Аймауытова, Миржакыпа Дулатова.

Если до этого я был просто ученым, то, занимаясь реабилитацией, я глубже понял и прочувствовал, какое негативное влияние оказала тоталитарная система на культуру и историю народа. Для меня это был важный опыт.

– Жабайхан Мубаракович, ранее Вы говорили, что после XX съезда КПСС начался период мощного возрождения, модернизации академической жизни, было желание что-то делать. Было ли такое же ощущение, настроение после обретения независимости Казахстаном? Был ли такой оптимизм?

– Конечно, после XX съезда во всех науках, в культуре в целом были большие ожидания, надежды. Но Хрущев – это человек той системы, он смело критиковал Сталина, и его деятельность этим и ограничилась. Помните, его отношение к художникам-абстракционистам, к Эрнсту Неизвестному. Более широкие возможности для свободы

он не смог дать. В республиках это процесс не пошел, решительного шага в творчестве, новизне не наблюдалось.

По поводу независимости. Независимость – это мечта каждого представителя народа. Мне повезло, и везение заключается в том, что Сатпаев, Ауэзов, мечтавшие о подлинной независимости нашей культуры, увидеть это воочию не смогли. Обретение независимости я воспринял как восход солнца, как нечто исключительное, как реализацию особой мечты.

Однако строить независимое государство нелегко. Мы не имели самостоятельной экономики и многого другого. Мы были частью СССР, отрываться от этого было архитрудно. Так, Академия наук была составной частью Академии наук СССР, и поэтому тогда наука финансировалась в целом хорошо. С обретением независимости финансовые трудности отразились и на науке. Однако появилась свобода в исследовании собственной истории, культуры, всего того, что ранее делалось с оглядкой. В этом достоинство нового периода. То, что мы получили независимость, стали самостоятельными – это исключительный прогресс.

Укажу на недостатки в современных исследованиях гуманитарных наук. Появилось много макулатуры, и это связано с недостатками в методологическом плане. В СССР была одна положительная вещь, в частности, когда по инициативе Вавилова методологические вопросы изучались во всех институтах, это повлияло на общий уровень методологической грамотности. Сейчас нет таких методологических семинаров, более того, наблюдается огромная методологическая и философская неграмотность, недостаточное изучение классики, например, Аристотеля, Платона, Декарта, Канта, Гегеля и т.д.

То, что стали углубленно изучать казахскую философию, это хорошо, но это необходимо сочетать с методологической грамотностью, глубоким изучением мировой философии.

– А не связано ли разочарование по поводу того, что Академия изменилась, с тем, что Академия стала общественной организацией, потеряла привилегии непосредственной государственной поддержки? Есть теории, которые описывают, что любой тип модернизации связан со своим типом академии, и если государство завершает один тип развития, и переходит к другому, то она должна отказаться от старой академии и перейти к новому формату. В этом контексте новое независимое государство требует нового типа знания, нового типа отношений во всех сферах, в том числе и в экономических, политических и, видимо, отношений внутри академии как социальной институции. Что Вы можете сказать об отказе от старой академии?

– Знаете, я Вам должен сказать, что Национальная академия наук Республики Казахстан (НАН РК) является республиканским общественным объединением, хоть она и имеет общественный статус, однако, в целом, институты сохранились. Некоторые институты не имеют такого уровня, который они имели раньше. Но на решение о переводе в статус общественного объединения повлияли те концепции, в которых отмечалось, что в некоторых развитых странах, как Америка и Англия, академии существуют на общественных началах, потому что наука в таких странах преимущественно развивается в университетах, таких, как Гарвард, Оксфорд, Кембридж. И в первые годы независимости был такой разговор: зачем академии платить? Наука может развиваться и в вузах.

До сих пор я считаю, что у нас была другая традиция. Наша традиция взята из Франции, Германии. Согласно этой традиции, наука развивалась только в академии наук. Так было при царизме, так было и в советское время, то есть наука развивалась в академии, в академических институтах. Академия наук СССР насчитывала 450 институтов.

Что касается вузов, там ведь большая часовая нагрузка, в основном – преподавательская деятельность. Конечно, вузовская наука слабо финансировалась, и в советский период она как будто была второго сорта. Россия сохранила свою академию наук, хотя там тоже была попытка сделать ее общественной организацией: министры высшего образования и многие другие нападали на академию наук, но ничего не вышло, так как там академики оказались более смелыми, более сильными, они единогласно отстояли свою академию. А что касается нас, то, к сожалению, сами академики не смогли отстоять Академию. Самое главное не это, не статус, самое главное – финансирование. В последние годы, может быть, прогресс есть, но наука нуждается в деньгах… если мы хотим иметь настоящую технологию, новейшую технику. Конечно, мы не можем на все выделять деньги, но по каким-то областям, по которым у нас уже есть прорывные исследования, международное признание, мы должны иметь финансирование, без этого наука развиваться не может. Мы должны финансировать сильные направления.

– Еще один вопрос, связанный с Евразийским университетом. Вы в Астане появились все-таки как сенатор, но сразу пришли в качестве профессора в Евразийский университет. Если бы Вы в таких же категориях, как Вы говорили про Академию, про политику, работу в сенате, описали бы наш университет, то на чем бы Вы акцентировали внимание? Какие книги Вы выпустили в стенах ЕНУ? Какие курсы для Вас были важны? И, может быть, еще какие-либо достижения произошли именно в Евразийском университете?

– Первый раз я приехал сюда в 1997 году 10 декабря, потом, когда переехал Сенат и Парламент, я остался жить в Астане. Я был председателем Комитета Сената по международным делам, обороне и безопасности, председателем комиссии по правам человека при Президенте РК, но тем не менее одновременно я работал на полставки в Евразийском университете. Я должен сказать, что никогда не отрывался от студентов и аспирантов, и в Алмате, когда был директором Института, вице-президентом, я все время читал в университете лекции. Когда сюда приехал, сразу же стал читать лекции по истории философии и диалектике, правда, я долго был депутатом 4 созыва. Но, в конечном счете, я знал, что должен вернуться в науку и образование, это моя специальность, мое призвание. С самого начала считал, что наука для меня является главной целью. Если бы не государственная независимость, борьба за утверждение Казахстана как самостоятельного, независимого государства, я, может быть, в политику и не пошел бы. Я пошел, потому что изнутри хотел участвовать именно в процессе обретения свободы, становления нашего государства.

С 2007 года я уже на постоянной основе работаю в Евразийском университете. Постепенно ЕНУ стал одним из самых крупных высших учебных заведений в стране: 17 тысяч студентов, более 200 докторов. Это просто здорово, что Евразийский университет подтянулся к флагманам нашего образования, как КазНУ и политехнический институт. Более того, наш университет занимает хорошие позиции и в мировых рейтингах.

В Евразийском университете, особенно в последние годы, у меня открылось второе дыхание, многие идеи я реализовал. Я опубликовал такие книги, как: «Философия и логика Гегеля», «История философии», «Время и культура. Размышления философа», «Логика конкретного» и другие. Именно здесь я опубликовал целую серию работ: 10-томное собрание сочинений, в настоящее время у меня выходит 15 томов собрания сочинений. Отдельно опубликованы такие книги, как: «Логика универсальных форм

и методов познания», «Логика и теория современной демократии и ее реализация». В отношении работы о логике демократии скажу следующее. Произошел интересный виток в понимании темы, дело в том, что эта книга является результатом опыта работы в парламенте, где была реальная возможность познакомиться с тем, что представляет собой современная развитая западная демократия, а поскольку она и есть наша перспектива, я написал книгу о том, куда мы стремимся.

Здесь, в Евразийском университете, я трижды выигрывал гранты по проектам, финансируемым МОН РК. Все проекты, так или иначе, связаны с развитием логики познания: Логический анализ универсальных форм и методов познания (2009-2011); Логика теории современной демократии и проблемы ее реализации (2012-2014); Логика научной идеи и ее реализация (2015-2017).

В идеале я считал, что нужно следовать Канту, поэтому в молодости я писал в основном по логике, диалектике, теории познания, истории философии, и для меня это была аналогия кантовской «Критики чистого разума». Помимо этого, меня всегда интересовала проблема нравственности, к которой я решил подойти через анализ творчества выдающихся писателей: Гомера, Эсхила, Софокла, Еврипида, Шекспира, Гёте, Грибоедова, Толстого, Достоевского, Пушкина и, конечно, Абая. Моя идея заключалась в том, чтобы посмотреть на их творчество с точки зрения проблемы нравственности. У меня вышла книга под названием «Абай – гениальный мыслитель». Я рассматриваю эту проблему, размышляя и о деятельности и творчестве Шокана Уалиханова, Чингиза Айтматова. В творчестве Айтматова я акцентирую внимание на проблеме «абстрактного и конкретного человека». Я написал книгу о философских и этических воззрениях Л.Н. Толстого. Сейчас мною завершен анализ творчества Достоевского, я размышляю над его идеей о том, что «красота спасет мир». Нравственность и проблема красоты – это два вопроса, которые трудно разделить друг от друга.

– Вы идете по пути Канта, то есть практически осветили все кантовские вопросы теоретического и практического разума, а есть еще третий кантовский вопрос: «На что я смею надеяться?». На сегодняшний день для нашей страны это очень актуальная тема. Об этом Вы размышляли?

– Знаете, я оптимист, я верю в людей. Меня называют идеалистом, но я считаю, что человек себя еще как следует не показал. Человек – исторически развивающееся существо, его мышление тоже непрерывно развивается. Все развитие человека - это развитие одновременно разума, нравственности и чувства красоты. Эти три вещи и есть те основные мосты, при помощи которых человечество не только выживает, но и открывает новые горизонты…

– Спасибо большое за интервью! Просто удивительно, как Вы успеваете писать столько книг!

– Я просто не могу не писать, я этим заболел с юности… Иной жизни я не мыслю…

Редакторы:
Медеуова Кулшат (МӘДЕНИЕТТАНУ)
Абдина Айнур (ФИЛОСОФИЯ)
Калиев Каскырбек (ДІНТАНУ)

Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies
2025, No4 (153)

Шартты б.т. – 15,5. Таралымы – сұраныс бойынша Басуға қол қойылды: 31.12.2025
Ашық қолданыстағы электронды нұсқа: https://jete.enu.kz/index.php/bastybet

Мазмұнына типография жауап бермейді
Редакция мекен-жайы: 010008, Қазақстан Республикасы, Астана қ., Сәтбаев көшесі, 2.
Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті Тел.: +7 (705)5829353

Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің типографиясында басылды