

<https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1>

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

Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies

2026, No1 (154)



**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, 2026

Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies

Редакциялық кеңес

Бас редактор: **МЕДЕУОВА Қульшат**, 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

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

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-Saclay, 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

МАЗМҰНЫ/ CONTENT/ СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ – PHILOSOPHY – ФИЛОСОФИЯ

Владислав СОФРОНОВ Әлем қалай біріктірілген	
Vladislav SOFRONOV How the world is put together	
Владислав СОФРОНОВ Как сложен мир	8
Мадина АЛЕНОВА, Динара ИБРАЕВА, Айнур ДЖУМАГАЛИЕВА Жетістіктің цифрлық көрінісі: университет сайттарындағы символдық капитал философиясы.....	
Madina ALENOVA, Dinara IBRAYEVA, Ainur JUMAGALIYEVA The digital imagery of success: a philosophy of symbolic capital on university websites.....	
Мадина АЛЕНОВА, Динара ИБРАЕВА, Айнур ДЖУМАГАЛИЕВА Цифровой образ успеха: философия символического капитала на сайтах университетов.....	19
Назгуль БОЛАТБЕКОВА, Гульнар АДАЕВА, Уюду Юджел МУАЛЛА Жатсыну, нигилизм және мағына іздеу: посткеңестік және постмодерндік жастар нарративтерін салыстырмалы философиялық талдау	
Nazgul BOLATBEKOVA, Gulnar ADAYEVA, Uydu Yücel MUALLA Alienation, nihilism, and the search for meaning: a comparative philosophical analysis of post-soviet and postmodern youth narratives.....	
Назгуль БОЛАТБЕКОВА, Гульнар АДАЕВА, Уюду Юджел МУАЛЛА Отчуждение, нигилизм и поиск смысла: сравнительный философский анализ постсоветских и постмодерных молодежных нарративов.....	34
Ерлан АУБАКИРОВ, Сергей МЕЗЕНЦЕВ, Сайра ШАМАХАЙ Терең және қараңғы экология: қазіргі экологиялық ойдың парадигмалары.....	
Yerlan AUBAKIROV, Sergei MEZENTSEV, Saira SHAMAKHAY Deep and dark ecology: paradigms of contemporary ecological thought.....	
Ерлан АУБАКИРОВ, Сергей МЕЗЕНЦЕВ, Сайра ШАМАХАЙ Глубинная и темная экология: парадигмы современной экологической мысли.....	49
Айнара САРСЕНБАЕВА, Әсет ҚҰРАНБЕК Балаларға арналған философия (р4с) аясында 9–13 жастағы балалардың сыни ойлау қабілеттерін анықтау және дамыту.....	
Ainara SARSENBAYEVA, Asset KURANBEK Identifying and developing critical thinking skills of children aged 9–13 within the framework of philosophy for children (p4c).....	
Айнара САРСЕНБАЕВА, Әсет ҚҰРАНБЕК Выявление и развитие критического мышления у детей 9–13 лет в рамках философии для детей (р4с).....	66
Сәкен НУРКАБЕКҰЛЫ, Тұрсын ҒАБИТОВ, Динара ӘБИТАЙ Экзистенциализм және жалған интерпретациялар: танымал стереотиптерге философиялық сын.....	
Saken NURKABEKULY, Tursun GABITOV, Dinara ABITAY Existentialism and false interpretations: a philosophical critique of popular stereotypes.....	
Сәкен НУРКАБЕКҰЛЫ, Тұрсын ҒАБИТОВ, Динара ӘБИТАЙ Экзистенциализм и ложные интерпретации: философская критика популярных стереотипов.....	85

Мұратхан МАХМЕТ, Қалмахан ЕРЖАН Ақыт Үлімжіұлының «хас жақсы» концепциясы.....	
Muratkhan MAKHMET, Kalmakhan YERZHAN Akhyt Ulimzhiuly's "khas zhaksy" concept.....	
Мұратхан МАХМЕТ, Қалмахан ЕРЖАН Концепция «хас жақсы» Ақыта Улимжиұлы.....	103

ДІНТАНУ – RELIGIOUS STUDIES – РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Ақтөре КӨПБАЙ, Ибрахим МАРАШ Мұхаммед Иқбалдың дін философиясында діни тәжірибе интерпретациясы.....	
Aktore KOPBAU, İbrahim MARAŞ Interpretation of religious experience in Muhammad Iqbal's philosophy of the religion.....	
Ақтөре КӨПБАЙ, Ибрахим МАРАШ Интерпретация религиозного опыта в философии религии Мухаммада Икбала.....	118
Табарак ҚАМИТ, Түсіпхан ИМAMМАДИ Қазақтың әдет-ғұрып құқықтарындағы некеге қойылатын шектеулер.....	
Tabarak KHAMIT, Tussiphan İMAMMADI Restrictions on marriage in kazakh customary laws.....	
Табарак КАМИТ, Түсіпхан ИМAMМАДИ Ограничения брака по казахским обычаям и традициям.....	133
Мұхтар ҚОЖА, Бурханадин АБДИЛХАКИМ, Асан АМАНГЕЛЬДИЕВ Әмәуилер кезеңінде Мәуереннахрдың жаулап алынуы және Құтайба Бин Муслимнің исламдандыру саясаты.....	
Mukhtar KOZHA, Burkhanadin ABDILKHAQIM, Assan AMANGELDIYEV The muslim conquest of Mawarannahr during the Umayyad period and the islamization policies of Qutayba Ibn Muslim.....	
Мұхтар ҚОЖА, Бурханадин АБДИЛХАКИМ, Асан АМАНГЕЛЬДИЕВ Завоевание Мавераннахра мусульманами в период Омейядов и политика исламизации Құтайбы Ибн Муслима.....	147
Айымжан РЫСКИЕВА, Салиха ЛАТИПОВА Тарихи және заманауи контексттегі тәңіршілдік.....	
Aiytmzhan RYSKIYEVA, Salikha LATIPOVA Tengrism in historical and modern contexts.....	
Айымжан РЫСКИЕВА, Салиха ЛАТИПОВА Тенгрианство в историческом и в современном контексте.....	162
Камиля ТЛЕУБАЕВА, Юлия ШАПОВАЛ Қазақстандағы сот дінтанушылық сараптама: институционалдық негіздері мен әдіснамалық тәсілдері.....	
Kamilya TLEUBAYEVA, Yuliya SHAPOVAL Forensic religious expertise in Kazakhstan: institutional framework and analytical approaches	
Камиля ТЛЕУБАЕВА, Юлия ШАПОВАЛ Судебная религиозоведческая экспертиза в Казахстане: институционализация и методологические подходы.....	174
Лаура НУХСАТКЫЗЫ, Мұрат СМАГУЛОВ, Мадина БЕКТЕНОВА Қазақстан қоғамындағы Қожа Ахмет Ясауи мен оның мұрасына қатысты қоғамдық көзқарас.....	
Laura NUKHSATKYZY, Murat SMAGULOV, Madina BEKTENOVA Public perception of Khoja Ahmed Yasawi and his heritage in Kazakhstani society.....	
Лаура НУХСАТКЫЗЫ, Мұрат СМАГУЛОВ, Мадина БЕКТЕНОВА Общественное восприятие Ходжи Ахмета Ясави и его наследия в казахстанском обществе	189

Саян ШЫЛМАМБЕТОВ, Бауыржан БОТАҚАРАЕВ Язидилік дүниетанымы мен ғибадат жүйесінің талдануы	
Sayan SHYLMAMBETOV, Bauyrzhan BOTAKARAYEV Analysis of the worldview and worship system of the Yazidi	
Саян ШЫЛМАМБЕТОВ, Бауыржан БОТАҚАРАЕВ Анализ мировоззрения и системы поклонения Езидитов	206

Динара КУЖАХМЕТОВА, Нурмухамед КЕНЖЕГУЛОВ «Мифология – тілдің дерті» тезісі: Макс Мюллердің мифология туралы түсінігінің Уахи ілімі мен киелі мәтіндер герменевтикасына ықпалы	
Dinara KUZNAKHMETOVA, Nurmukhamed KENZHEGULOV Thesis «myth as a disease of language»: the influence of Max Müller’s understanding of myth on the doctrine of revelation and the hermeneutics of sacred texts	
Динара КУЖАХМЕТОВА, Нурмухамед КЕНЖЕГУЛОВ Тезис «мифология – болезнь языка»: влияние понимания мифа у Макса Мюллера на учение об откровении и герменевтику священных текстов	223

МӘДЕНИЕТТАНУ – CULTURAL STUDIES – КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Алексей КАМЕНСКИХ Фронтир иерархиялары: отарланған Орал мен транс-Оралдағы билік тәжірибелері (XV-XVIII) ғасырлар.....	
Aleksey KAMENSKIKH Hierarchies of the frontier: power practices in the colonized urals and trans-urals (15th - 18th centuries)	
Алексей КАМЕНСКИХ Иерархии фронта: практики власти при колонизации Урала и Зауралья (XV–XVIII) века	239

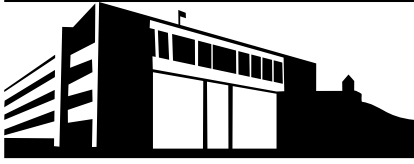
Арай РАХИМЖАНОВА «Алтай» ауыл фестивалі арқылы түркияда қазақ бірегейлігінің қалыптасуы	
Aray RAKHIMZHANOVA Negotiating Kazakh identity through the altay village festival in türkiye	
Арай РАХИМЖАНОВА Формирование казахской идентичности в Турции через сельский фестиваль «Алтай»... ..	252

Бекнур ТИШБЕКОВ Қазіргі топонимика мәдени жад ретінде	
Beknur TISHBEKOV Contemporary toponymy as cultural memory	
Бекнур ТИШБЕКОВ Современная топонимика как культурная память	267

Набат АРАШОВА, Куралай ЕРМАГАМБЕТОВА Маңғыстаудың жерасты мешіттері мәдени жад түйіні ретінде.....	
Nabat ARASHOVA, Kuralay YERMAGAMBETOVA The underground mosques of mangystau as spatial nodes of cultural memory.....	
Набат АРАШОВА, Куралай ЕРМАГАМБЕТОВА Подземные мечети Мангыстау как узлы культурной памяти.....	282

НАУЧНЫЙ БЛОКНОТ – SCIENTIFIC NOTEBOOK – ҒЫЛЫМИ ДӘПТЕР

Торғын САДЫКОВА Болмысты түсінудегі үшінші тұлғаның көзқарасы Бисембай Колумбаев философиялық мектебі.....	
Torgyn SADUKOVA The third-person perspective in the understanding of being The philosophical school of Bisembay Kolumbaev	
Торғын САДЫКОВА Взгляд третьего лица в понимании бытия Философская школа Бисембая Колумбаева ...	297



Scientific article
IRSTI 02.91.09



<https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-8-18>

HOW THE WORLD IS PUT TOGETHER

^aVladislav SOFRONOV  

^a*Moscow Institute of Psychoanalysis, Moscow, Russian Federation*

 deepredminded@gmail.com

Abstract. This text proposes a "bright ontology" and a "materialist monadology" as alternatives to dualistic and nihilistic ("dark") worldviews. Arguing against teleology and linear progressivism, it posits reality as a continuous whole where everything is interconnected. The universe unfolds through a "dialectical play" of necessity and chance, where random sorting, accumulation, and "crystallization" of variants drive evolution - from pre-life to life, and from life to the rational being.

The rational being, particularly the human hand as a "universal organ," is analyzed as a key "fold" or "monad" within this continuum. It is both a product and an active agent of universal transformation, capable of either "dark" or "bright" crystallization. "Dark crystallization" results from dualism, alienation, and managerial exploitation, leading to closed, oppressive social forms (e.g., bourgeois society, fascism). In contrast, "bright crystallization" stems from a non-anthropocentric, Spinozist understanding of reason as harmonious co-action with the natural whole, fostering flexible, open-ended social and subjective forms. Drawing on Ilyenkov, Marx, Spinoza, Freud, and Benjamin, the text critiques epistemological roots of dualism, explores the paradoxical nature of reflexive consciousness, and advocates for a political and ethical project. This project involves a radical reassembly of both society and subjectivity towards a future grounded in universal kinship, consensus, and the revolutionary potential ("tiger's leap") inherent in the historical process.

Keywords: Bright Ontology / Dark Ontology; Materialist Monadology; Crystallization (Dark / Bright); Dialectical Logic; Rational Being / Universal Transformation.

For citation:

Sofronov, V. (2026). How the world is put together. *Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies*, 154(1), 8-18. <https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-8-18>

ӘЛЕМ ҚАЛАЙ БІРІКТІРІЛГЕН

^аВладислав СОФРОНОВ

^аМәскеу психология институты, Мәскеу, Ресей Федерациясы

КАК СЛОЖЕН МИР

^аВладислав СОФРОНОВ

^аМосковский институт психоанализа, Москва, Российская Федерация

Аңдатпа. Бұл мәтін дуалистік және нигилистік («қараңғы») дүниетанымдарға балама ретінде «жарқын онтология» мен «материалистік монадологияны» ұсынады. Телеология мен сызықтық прогрессивизмге қарсы пікір айта отырып, ол шындықты бәрі бір-бірімен байланысты үздіксіз тұтастық ретінде көрсетеді. Ғалам қажеттілік пен кездейсоқтықтың «диалектикалық ойыны» арқылы дамиды, мұнда нұсқалардың кездейсоқ сұрыпталуы, жинақталуы және «кристалдануы» эволюцияны – өмірге дейінгі кезеңнен өмірге және өмірден рационалды болмысқа жетелейді.

Рационалды болмыс, әсіресе адамның қолы «әмбебап орган» ретінде осы континуум ішіндегі негізгі «қатпар» немесе «монада» ретінде талданады. Бұл «қараңғы» немесе «жарқын» кристалдануға қабілетті әмбебап трансформацияның өнімі де, белсенді агенті де. «Қараңғы кристалдану» дуализмнен, иеліктен шығарудан және басқарушылық қанаудан туындайды, нәтижесінде тұйық, қысымшыл әлеуметтік формалар пайда болады (мысалы, буржуазиялық қоғам, фашизм). Керісінше, «жарқын кристалдану» антропоцентрилік емес, спинозистік ақыл-ойды икемді, ашық әлеуметтік және субъективті формаларды дамыта отырып, табиғи тұтастықпен үйлесімді ынтымақтастық ретінде түсінуден туындайды. Ильенков, Маркс, Спиноза, Фрейд және Бенджаминге сүйене отырып, мәтін дуализмнің гносеологиялық тамырларын сынайды, рефлексивті сананың парадоксалды табиғатын зерттейді және саяси және этикалық жобаны жақтайды. Бұл жоба қоғамды да, субъективтілікті де тарихи процеске тән жалпыға ортақ туыстық, консенсус және революциялық әлеуетке («жолбарыс секірісі») негізделген болашаққа түбегейлі қайта құруды көздейді.

Аннотация. В данном тексте предлагаются «светлая онтология» и «материалистическая монадология» в качестве альтернативы дуалистическим и нигилистическим («темным») мировоззрениям. Оспаривая телеологизм и линейный прогрессизм, статья постулирует реальность как непрерывное целое, в котором все взаимосвязано. Вселенная разворачивается через «диалектическую игру» необходимости и случайности, где эволюцию – от не-жизни к жизни и от жизни к разумному существу – движет случайный отбор, накопление и «кристаллизация» вариантов.

Разумное существо или части его тела, например, рука человека как «всеобщий орган», анализируется как ключевая «складка» или «монада» в этом континууме. Оно является одновременно продуктом и активным агентом всеобщего преобразования, способным как к «темной», так и к «светлой» кристаллизации. «Темная кристаллизация» проистекает из дуализма, отчуждения и управленческой эксплуатации, порождая замкнутые, репрессивные общественные формы (например, буржуазное общество, фашизм). В противоположность этому, «светлая кристаллизация» коренится в неантропоцентрическом, спинозистском понимании разума как гармонического содействия с природным целым, способствуя формированию гибких, открытых социальных и субъективных форм. Опираясь на идеи Ильенкова, Маркса, Спинозы, Фрейда и Бенямина, текст критикует эпистемологические корни дуализма, исследует парадоксальную природу рефлексивного сознания и отстаивает политико-этический проект. Этот проект предполагает радикальную пересборку как общества, так и субъективности для движения к будущему, основанному на всеобщем родстве, консенсусе и имманентном историческому процессу революционном потенциале («тигрином прыжке»).

Түйін сөздер: жарқын онтология / қараңғы онтология; материалистік монадология; кристалдану (қараңғы; жарқын); диалектикалық логика; рационалды болмыс / әмбебап трансформация.

Ключевые слова: светлая онтология / темная онтология; материалистическая монадология; кристаллизация (темная / светлая); диалектическая логика; разумное существо / всеобщее преобразование.

Introduction

Contemporary thought finds itself at a crossroads defined by two powerful, yet seemingly exhausted, vectors. On one hand, the teleological promise of linear historical progress – be it liberal, socialist, or techno-utopian – lies in ruins, its narrative unable to account for the catastrophes of the 20th century or the looming ecological and social fragmentation of the 21st. On the other hand, we witness a profound resurgence of various ‘dark ontologies’: philosophical, aesthetic, and political frameworks that embrace cosmic indifference, radical alienation, and a fundamental hostility at the heart of being. This second vector, from Lovecraftian horror to accelerationist nihilism, offers not progress but a perverse solace in the inevitability of decline, often paired with a managerial ethos of exploitation within a meaningless universe (Lovecraft, 1928/2016). The choice appears to be between a discredited optimism and a seductive, masochistic despair.

This article proposes a way out of this false dichotomy by developing the foundations of a ‘bright ontology’ and its corresponding social project, a ‘materialist monadology.’ Our thesis is that the impasse is not ontological but epistemological, rooted in a dualistic model of consciousness that erects the Great Kantian Wall between the subject and the world. To dismantle this wall, we must return to a radically different understanding of reason and its place within nature, one best articulated in the Soviet Marxist tradition by Evald Ilyenkov (1974/2010). For Ilyenkov, the essence of a rational being is its capacity for ‘universal transformation’ – not a domineering imposition of will, but an activity that aligns with and unfolds the potentials of the material whole.

We will argue that this definition provides the key for reconceptualizing reality not as a collection of discrete entities or a battlefield between subject and object, but as a continuum – a single substance manifesting in infinite ‘folds.’ From this perspective, the entire history of the universe, from the random molecular permutations of pre-life to the emergence of the human hand, can be seen as a process of sorting and crystallization of variants. The hand itself is a monad not in Leibniz’s idealist sense (1714/1982), but in a materialist one: a unique, concentrated point of the universal continuum, inherently connected to all other points and capable of sensing them.

This framework allows us to reinterpret phenomena across scales through a unified lens. The dialectic of ‘dark’ and ‘bright’ crystallization becomes our central analytic tool. We trace its logic in the constitution of consciousness itself, analyzing the reflexive fold that simultaneously connects us to the world and generates the illusion of separation, a paradox explored through Freud (1920/2006) and Scheler (1921/2010).

The dynamics of socio-economic history, following Ilyenkov and Marx (1888/1955) to show how value-forms ‘crystallize’ into capital, and, with Benjamin, how modern experience congeals into the ‘monad’ of bourgeois society – a prime example of ‘dark’ social crystallization (1938/2015).

The contemporary political-ethical struggle, where the 'dark' tendency manifests as fragmentation, chauvinism, and the eudaimonistic dilemma of the isolated self (Lovecraft, 1928/2016), while the 'bright' possibility points towards a future of flexible, non-antagonistic subjectivity grounded in universal kinship (Fedorov, 1906/2000).

By synthesizing Ilyenkov's dialectical logic with Benjamin's philosophy of history, Spinoza's monism, and critical insights from psychoanalysis and cosmology, this article aims to sketch a philosophical alternative. It is an ontology that rejects both teleological providence and nihilistic accident, replacing them with a conception of history as a risky, open-ended process of 'crystallization.' Our task, therefore, is twofold: to provide a theoretical foundation for this 'bright ontology,' and to argue that its realization depends on a parallel and conscious political project – the 'reassembly' of both society and the human subject in the image of a universal, connected whole. The goal is not to predict the future, but to identify and strengthen the 'seeds of the future in the past' that make the 'tiger's leap' under the free sky of history a genuine, if difficult, possibility.

Materials and Methods

This study employs an interdisciplinary philosophical framework, synthesizing concepts from diverse intellectual traditions through critical textual analysis and dialectical synthesis.

Source materials encompass core philosophical texts by Evald Ilyenkov, alongside works from Western philosophy (Leibniz, 1714/1982; Spinoza, 1677/2005; Kant, 1781/2007), critical theory and Marxism (Benjamin, 1940/2021; Marx, 1888/1955), psychoanalysis (Freud, 1920/2006), Russian Cosmism (Fedorov, 1906/2000), and literary poetics (Tyutchev, 1865/1984; Lovecraft, 1928/2016; Tagore, 1910/2010). These sources provide foundational concepts and conceptual metaphors.

The methodological framework is grounded in the dialectical method, examining phenomena as unities of opposites. It utilizes conceptual transference, applying the central hermeneutic metaphors of the 'fold' and 'crystallization' across disciplines – from biological evolution and psychodynamics to political economy. The approach further involves immanent critique of dualistic epistemologies and a historical-materialist analysis of social forms.

The synthetic construction produces novel theoretical propositions – namely, a 'materialist monadology' and 'bright ontology.' These are formulated through a creative reinterpretation and synthesis of the source materials, contrasting with constructed opposing positions such as 'dark ontology' and linear progressivism.

In summary, the methodology constitutes a deliberate critical synthesis aimed at constructing an interventionist philosophical perspective on ontology, ethics, and political possibility.

Philosophical discourse

Pre-life, existing for billions of years in various corners of the Universe, randomly sorts through and accumulates different molecular variations until a system of self-replicating molecules occurs – the living. The living sorts through and accumulates variations – a tentacle, a fin, a paw – until the hand of a rational being occurs, which is simultaneously (universally) – a tentacle, a fin, and a paw. Just as a magnifying glass gathers and concentrates rays, so the hand of a rational being both builds nests and molds honeycombs, and carves The Thinker from stone,

"universally transforming nature, both external and its own" (Ilyenkov, 1974/2010, p. 54). And these rational beings that have occurred in various regions of the Universe sort through options, accumulate the seeds of the future in the past, and – perhaps – will make the 'tiger's leap into the open air of history' according to Benjamin (1940/2021).

If the hand - or a tentacle with seven appendages – of a rational being accumulates and concentrates within itself processes that have unfolded over billions of years not teleologically but through the dialectical 'play' of necessity and chance, then in a sense, any hand is also a 'monad.' As a result, it is connected to all preceding processes across the continuum of the Universe and - potentially - can and does influence all other points of the continuum (albeit mediatedly and to a minimal, yet non-zero, degree). Moreover, from this perspective, any process and any phenomenon at any point in the universe is concretely, though with varying degrees of 'distinctness' as Leibniz put it (1714/1982, p. 423), connected to all other phenomena and processes at every other point and 'senses' them (being both a consequence and a precondition). Thus, surprisingly, we are presented with the project of a 'materialist monadology.'

If any point in the continuum is connected to all its other points (the principle of monadology) and woven into the whole at the ontological level, then one can also speak of a bright ontology, if one is not afraid of beautiful words. (Bright ontology is the antithesis of the 'dark ontologies' into which a significant part of contemporary thought plunges with masochistic delight today). "The very stream of life that runs through my veins night and day runs through the world and dances in rhythmic measures" (Tagore, 1910/2010, p. 53). In this ontology, there is no dualism of consciousness and the world, noumenon and phenomenon; here, consciousness is not separated from the world by the Great Kantian Wall – the illusion of this wall arises due to epistemological reasons. (From a dualist epistemology, inevitably follows a specific morality: the morality of absolute otherness and even the aggressiveness of the world beyond the Great Kantian Wall – the Cthulhu problem: "The most merciful thing in the world, I think, is the inability of the human mind to correlate all its contents. We live on a placid island of ignorance in the midst of black seas of infinity, and it was not meant that we should voyage far. The sciences, each straining in its own direction, have hitherto harmed us little; but some day the piecing together of dissociated knowledge will open up such terrifying vistas of reality, and of our frightful position therein, that we shall either go mad from the revelation or flee from the deadly light into the peace and safety of a new dark age" (Lovecraft, 1928/2016, p. 7). At the foundation of the entire structure of such a significant work as Liu Cixin's *The Three-Body Problem* (2006/2016) lies a 'dark' categorical imperative: the only rational strategy when encountering the Other is its swiftest and most complete annihilation. Cthulhu's morality is a strong formulation of dualistic morality; in its weak formulation, it is the morality of contrast between an active subject and a passive object and, consequently, managerialism – the technocratic exploitation of nature.) So, what are the 'epistemological roots,' as they liked to express it in Soviet philosophy, of the dualism of consciousness and the world? If we agree with the assumption that consciousness is a 'fold' of similarity/difference, a unity that continuously produces divergence, then this very 'root' turns out to be consciousness itself, reflection itself – the reflexive effort to separate the Self and the non-Self, the Self and the Other, the Self and the world, subject and object – the spear that heals but constantly wounds, to slightly rephrase the ancient image used by Richard Wagner in *Parsifal*. Even at the risk of falling into monstrous simplification, it is impossible to resist the temptation to say that it is precisely the inseparable embeddedness of reason in the world

(an ontological interweaving so fundamental that a rational being could be called not even a 'thinking reed' but a 'thinking stone') that has, as its reverse side, the immediate, ever-present inevitability of a return to the pre-rational and pre-living. In this sense, a rational being is not so much a 'fold' as a low 'bump' on the world's surface, one that can all too easily be 'smoothed out' and disappear. Moreover, this disappearance is inevitable and will occur relatively soon – it is precisely this that reflection reveals to the subject at the very moment when the creature, already more-than-beast but still only-just-human, first recognizes its reflection in the water's surface. The reverse side (the price) of reason's closeness to the world is the all-too-easy cessation of an individual reason within the world, and the reverse side of reflection is the Great Kantian Wall. That is probably why, in difficult moments of life, we envy so much the serenity of animals and – even more so – the eternal peace of pre-living nature, the inexorability of sunrises and sunsets, the calm confidence with which spring replaces winter. "Unshaken order reigns throughout, / Full harmony throughout all nature – / In our illusory freedom alone / Do we feel the discord with it" (Tyutchev, 1865/1984, p. 202). As soon as the only-just-human understands for the first time why it feared the roar of the cave bear, the moment reflection arises, reason becomes trapped in a paradoxical situation. On the one hand, the rational being is constituted and exists in a constant orientation towards the world, in a constant mutual exchange with it. On the other, the reason that has arisen and exists in this orientation towards the world functions as one who rarely leaves his post (borrowing a term for our purposes this time from Max Scheler), *der Neinsagenkönner* ('the one best able to say no') – and this 'no' is directed at the world beyond human reason (1921/2010). The self-aware fear of falling asleep into death saves itself through a passion for autonomy: it begins to develop various ways to understand and practice this autonomy, to accumulate 'seeds,' and sort through options leading to the absolutization of consciousness's autonomy, which crystallize into a kind of 'monad' by the time Kant finishes his *Critique of Pure Reason*.

It is also important that this conscious fear is accompanied by a (not)self-aware striving to return to the pre-living: "Once upon a time... properties of life were awakened in inanimate matter... The tension that arose in matter, hitherto inanimate, strove to achieve equilibrium; such was the first urge – the urge to return to the inanimate" (Freud, 1920/2006, p. 263). 'Closeness' inseparable from 'distance,' a unity finding itself in difference, life striving towards death - the 'fold' – this dialectic seems to guide Freud when, on the pages of *Beyond the Pleasure Principle* dedicated to 'metapsychological speculations,' he writes: "The concept of instincts of self-preservation which we attribute to every living being stands in remarkable opposition to the idea that instinctual life as a whole serves to bring about death" (Freud, 1920/2006, p. 264).

In the world of 'bright ontology,' in the continuous world of materialist monadology, there is no wall between noumenon and phenomenon, but there is folding-multiplicity: for the organism as a whole to live, the mechanism of apoptosis, the forced death of defective cells, must function ceaselessly in every one of its cells. The doe eats grass and is herself eaten by the tiger; a rational being can become the most terrible stone, the cornerstone of a death camp, or animate stone, as Bernini did in *The Ecstasy of Saint Teresa*. A rational being can be both a rolling, lethally indifferent, crushing stone and a stone in the foundation of a universal House of Culture – to be hard as stone in order to remain human, and to lose humanity and become petrified.

If we descend to the level of the most abstract formulations, we can say this: the transcendent does not exist; all that exists is on this side, on our side. And it is continuous; there are no gaps

in the fabric of being. What we take for discontinuity is only 'folds,' a fold is a distinct duality (or triplicity, etc. – multiplicity) without a distinct boundary. In turn, how the fabric of being folds and unfolds is determined by the categories of sorting and fixing variants (the accumulation of the seeds of the future in the past). Thus, life once folded into being happened on one of countless planets. Later, the human hand happened, one of an infinite number of variants of a limb ('the finitude of human existence'), yet capable of changing universally. This is Hegelianism, but a Hegelianism without teleology and linear progressivism (one is tempted to say: therefore, it is the Marxism of the 21st century).

Upon closer inspection, one can notice again and again the 'fold' that results from the sorting of variants and 'crystallization.' Through this lens, one can attempt to see, for example, the genesis of consciousness according to Freud. Reflecting on the 'onset of consciousness,' he writes how the 'incessant advance of external stimuli' on the 'cortex,' the organism's outer layer (which in his analysis belongs simultaneously to the external and the internal – thus being a fold), leads to it "providing the most favorable conditions for the reception of stimuli and is no longer capable of any further modification" (Freud, 1920/2006, p. 250). What is this if not crystallization after a prolonged sorting and accumulation of variants? Ilyenkov refers to these same patterns as the dialectic of the historical and the logical and dedicates a separate essay in *Dialectical Logic* to them. There, he reconstructs the analysis carried out by Marx in *Capital* and shows how, throughout history, various variants of value, commodity, and monetary relations are sorted and combined until the 'crystallization into capital' occurs. "All elements of the value relation are already present, but they still appear as abstract moments of the system preceding capitalism... These moments, although they already exist, have not yet intertwined into an inseparable and concrete image presupposed by the developed concept of value... It is precisely capital that transforms value into a truly universal relation, a concrete-historical universal category, by fully developing those moments which, although they existed before it, existed separately from one another, abstractly (as individual moments, as aspects, fragments, 'pieces' of the historically pre-capitalist system)" (Ilyenkov, 1974/2010, pp. 253-254). The essay also contains a detailed critique of linear progressivism as a form of flat evolutionism, the most tenacious variety of pseudo-historicism (Ilyenkov, 1974/2010).

Finally, it is these same processes, but in other spheres of social existence, that Walter Benjamin investigates. In his notes on Baudelaire, he traces how experience (*Erlebnis*) gradually separates from long-term experience (*Erfahrung*): "The replacement of the older narration by information, and information by sensation, reflects the increasing atrophy of experience" (Benjamin, 1938/2015, p. 121). How the 'traumatizing impact of shock' becomes an accepted, yet unnoticed, norm – until it congeals at a certain historical moment into the 'monad' of fully-formed bourgeois society: "That uncomfortable, glaring experience of existence in the industrial age (Benjamin, 1938/2015, p. 121). (The subtitle of the notes on Baudelaire is *The Poet in the Era of High Capitalism*). Baudelaire is so important to Benjamin because, on the one hand, he was the last great poet capable of giving a poetic image to this unpoetic society; and on the other, his poetry cannot be read without considering that the industrial age is the time of a society where the 'sorting of variants' is essentially complete. This is a society that has solidified into a dense mass, where the fate of the poet (and his poetry) cannot, therefore, be understood without understanding the fate of the proletariat and the fate of the commodity. "The sources of Baudelaire's heroic stance lie in the deepest foundations of the social order that had become established by mid-century. They are contained in the experience that taught

Baudelaire what radical changes had taken place in the conditions of artistic production. These changes consisted in the commodity form emerging in the artwork, and mass character in the public, more immediately and significantly than ever before" (Benjamin, 1938/2015, pp. 207-208).

To dance once more on the grave of teleology, one might say this: a 'bright ontology' should be founded on the thesis that there are no such things as inherently regressive or progressive vectors operating with predetermination. "To dispense with the notion of 'progress' as well as with the notion of 'period of decline' are two sides of one and the same thing" (Benjamin, 1982/2002, p. 460). Which possibility is realized is determined by the random sorting of variants in the pre-living and pre-rational, as well as by the confrontation, struggle, and risky interaction of rational beings. If the dice were thrown only once, instead of 'something', there would most likely be 'nothing.' But as far as we can see using various astrophysical instruments, the dice have been thrown billions upon billions of times – that is, how many times in the observable Universe gas has condensed under gravity and stars have ignited, planets have formed, galaxies, clusters of galaxies. In a world of a vast number of variants, the emergence and consolidation of 'something' in addition to 'nothing' (the new in addition to the old) is, so to speak, the birth of necessity from the sheer quantity of chance. And the fact that rational beings happened, folded into being on a planet, opens the next window of possibilities: these beings sort through variants so that something even more complex (even less probable) might happen – a 'society without repression' according to Herbert Marcuse (1955/2023). In this risky confrontation, the victory of the more complex variant is not only not predetermined but – in all likelihood, less probable than defeat; it is easier to fall from a tightrope stretched over an abyss (the abyss is also a fold, not a rupture) than to walk across it. Then the worst premonitions will come true, a 'dark crystallization' will occur (as happened in Germany in the 1930s), a 'dead monad' will form, an infinite dead end – a society where the private hates the general like a broiler chicken hates its factory farm, and the general wishes to see the private as indistinguishable from one another like buttons on a uniform.

But hope is always last in line for the firing squad: there is no such darkness in which there is not at least one photon of light. Lucifer is frozen in the center of Hell not because he is anti-light, absolute darkness, but because he contains a smaller (though not zero) amount of light than everything else (for his very name speaks of this, testifying at least as a memory of the remnant, however minimal, of light within him – such is the Neoplatonic continuity of monotheism). Nothing and no one is hopeless – not even, for example, Cthulhu. If one looks closely at him, it is easy to see that he is not a negation, nor even so much a caricature of a human, but rather a clumsy counterfeit. "...My extravagant imagination offered simultaneous pictures of an octopus, a dragon, and a human caricature... A pulpy, tentacled head surmounted a grotesque and scaly body with rudimentary wings..." (Lovecraft, 1928/2016, p. 9).

Such a jumble of organs is an imitation of human universality. Only, Cthulhu as depicted by Lovecraft is not a 'folded' but a 'crumpled' subject, an explication of Lovecraft's irrational aversion (a committed racist, as is known) to rational beings from other regions of the Universe. And these beings (and here is another testament that there is no error that does not contain at least an atom of truth) will also be those who, according to Ilyenkov's definition, universally transform nature, both external and their own (1974/2010). Lovecraft attempts to describe something infinitely alien to humanity, but describes only something infinitely alien to racism, Nazism, and any chauvinism – namely, that a rational being can have a different skin color, a

different number of limbs, a different sensory apparatus (1928/2016). Therefore, remembering the bitter words of Ernst Bloch, spoken about the events of the 1930s in Germany – "We handed over hell and heaven, berserkers and theology to the reaction without a fight" (1935/1991, p. 60) – we must say that Cthulhu cannot be handed over to the reaction without a fight (and add, in jest, that today the prototype of the Bright Cthulhu is the figure of the Flying Spaghetti Monster).

Even if Cthulhu can be wrested from the reaction, it is clear that 'dark' crystallization is not inevitable. The 'bright' one - the tiger's leap under the free sky of history – requires heeding another part of Ilyenkov's definition of a rational being. One cannot help but notice that this definition erases not only any chauvinism but also anthropocentrism and speciesism (the 'pride of speciesism'). But does managerialism not remain there, exploitation for the sake of reason – conscious 'transformation'? Does a kind of chauvinism of reason towards the non-rational, the pre-rational, not persist there? To be convinced of the falseness of such a suspicion, it is enough to recall what 'to transform' means for the Spinozist Ilyenkov.

Again and again, with delight, underline the main point in Spinoza's texts, for example, these words from *The Ethics*: "He who has a body capable of a great many things has a mind whose greatest part is eternal" (1677/2005, p. 381). Ilyenkov deciphers them thus: "...The more singular things our active action encompasses and the deeper and more comprehensively we determine our body to act according to the form of external bodies themselves, the more we become an active component in the infinite chain of cause-and-effect relations of the natural whole, the more the power of our thinking increases, the less that 'from the specific structure' of our body and brain is mixed into 'ideas,' making them 'confused and inadequate' (ideas of imagination, not of 'intellect'). The more active our body is, the more universal it is, the less it introduces 'of itself,' the purer it reveals the true nature of things" (Ilyenkov, 1974/2010, p. 53).

A rational being acts more intelligently and thinks more effectively the more it conforms its actions to the totality of cause-and-effect relations of the natural whole. 'To universally transform' is not to break or pierce, much less 'to remake everything in my own way,' but to take into account and harmonize: it is a consequence of consensus, not decree; it is a general assembly where all that exists – the rational, the pre-rational, and the pre-living – has an equal right to vote. Consequently, a rational being is not a 'valve' through which ratio is injected 'from above' into the immanent, but a 'tentacle' that arises in nature and which, as Benjamin says, "without exploiting nature, is able to help it deliver those creations that sleep in its womb as embryos" (1940/2021, p. 211). And even before this thought was formulated in the Theses, its prototype-foreboding arose in the essay on Leskov: "The righteous man is the protector of every creature and at the same time its highest embodiment" (Benjamin, 1936/2000, p. 361).

Conclusion

Before concluding, it must be emphasized once more: human beings are directly constituted by their political life. The shift towards either 'dark' or 'bright' crystallization occurs through the sorting of variants in the confrontation, struggle, and risk undertaken by concrete (social) classes, groups, and individuals – through the realm of the political, which today, unfortunately, most resembles a desert with rare oases. The negative trajectory of events has a higher probability because subjectivity is founded on a eudaimonistic dilemma, an 'impossible' choice between

the happy solitude of the thinking Self and the bustle of the external world, on a condition that blocks awareness of the total aggregate of cause-and-effect relations within the natural whole. Almost without exception, the time of rational beings is almost always occupied by random and private necessity, except for rare moments of catharsis. 'Dark' crystallization – while it too is always a 'sum,' an aggregate of causal relations, circumstances, decisions, a harvest of dragon's teeth sown in the past for the future – always consists in anti-universality, in particularization, narrowing, and opposition to the whole; or rather, in the constitutive distortion for it, where the whole is either denied or a part is presented as the whole. (For a consistent egoist, their interest is sincerely equal to the entire cosmos; the subjective is 'objectively' equal to the objective).

Nevertheless, the possibility of 'bright' crystallization is also contained within these same, our present circumstances. If it occurs, its primary distinction will be preserved flexibility: 'dark' crystallization is a 'sum' that solidifies – the particular loses sight of the universal, encloses not into a monad, which by definition senses everything that happens in the universe, but into a mere separate entity (Leibniz, 1714/1982). The consequence and simultaneously the cause of 'bright' crystallization will be a different subjectivity, grounded by a new society and grounding it in turn. It will be capable not of losing itself in coincidence with the whole, but of adding its uniqueness to the whole; it will be a singular 'monad,' not opposing the whole but embodying it. Flexibility is constitutive of the nature of a rational being that transforms universally and is therefore potentially capable of transforming on the basis of a 'universal,' 'cosmic' consensus. But currently, this universal potential is in a 'fold' with the eudemonistic dilemma: it is merely a seed of the future in the past and present. The task, therefore, is twofold: to 'reassemble' not only society but also the subject; to remember not only the 11th Thesis but also the 3rd "that circumstances are changed by men and that the educator must himself be educated" (Marx, 1888/1955, p. 2). This future flexibility and connectedness begin already today. The risky struggle for the future requires individuals to remember the whole, and the movement towards wholeness will form an integral personality for whom Nikolai Fedorov's idea of universal kinship will not be merely an item in a global archive but will become the foundation of life and thought (1906/2000).

References

- Benjamin, W. (1936/2000). *Rasskazhchik [The Storyteller]*. In Benjamin, W. *Ozareniya [Illuminations]*. Moscow: Martis. [in Russian]
- Benjamin, W. (1938/2015). *Bodler [Baudelaire]*. Moscow: Ad Marginem Press. [in Russian]
- Benjamin, W. (1940/2021). *O ponyatii istorii [About the Concept of History]*. In Benjamin, W. *Devyat' rabot [Nine Works]*. Moscow: RIPOL classic / Pangloss Publishing Group. [in Russian]
- Benjamin, W. (1982/2002). *The Arcades Project*. New York: Belknap Press. [in English]
- Bloch, E. (1935/1991). *Heritage of our Time*. University of California Press. [in English]
- Cixin, L. (2006/2016). *The Three-Body Problem*. Tor Books. [in English]
- Fedorov, N. F. (1906/2000). *Sobranie sochineniy v 4 tomakh [Collection of works in 4 volumes]*. Moscow: Traditsiya. [in Russian]
- Freud, S. (1920/2006). *Po tu storony printsypa udovol'stviya [Beyond the Pleasure Principle]*. In Freud, S. *Izbrannye sochineniya v 10 tomakh [Collected works in 10 volumes]*. Moscow: Firma STD, Vol. 3. [in Russian]
- Ilyenkov, E. (1974/2010). *Dialekticheskaya logika: Ocherki istorii i teorii [Dialectical logic: Essays on its history and theory]*. Moscow: USSR. [in Russian]

Kant, I. (1781/2007). Critique of Pure Reason. Translated by Marcus Weigelt. London: Penguin Books. [in English]

Leibniz, G. (1714/1982). Monadologiya [Monadology]. In Leibniz, G. Sochineniya v 4 tomakh [Works in 4 volumes]. Moscow: Mysl, 1982. Vol. 1. [in Russian]

Lovecraft, H. (1928/2016). The Call of Cthulhu / Zov Ktulku. Moscow: ACT. [in English and Russian]

Marcuse, H. (1955/2023). Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud. Routledge. [in English]

Marx K. (1888/1955). Tezisy of Feierbakhe [Theses on Feuerbach]. In Marx K., & Engels F. Sochineniya [Works]. 2nd ed. Vol. 3. [in Russian]

Scheler, M. (1921/2010). On the Eternal in Man. Transaction Publishers. [in English]

Spinoza, B. (1677/2005). Ethics. Translated by Edwin Curley. London: Penguin Books. [in English]

Tagore, R. (1910/2010). Gitanjali (Song Offerings). London: Penguin Modern Classics. [in English]

Tyutchev, F. (1865/1984). Sochineniya v 2 tomakh [Works in 2 volumes]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura. [in Russian]

Conflict of interests

The author declares no conflict of interest

Information about author/ Автор туралы ақпарат/ Информация об авторе

Vladislav Sofronov – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Moscow Institute of Psychoanalysis, 34 Kutuzovsky Avenue, building 14, 121170, Moscow, Russian Federation. <https://orcid.org/0009-0005-8209-020X>, e-mail: deepredminded@gmail.com

Владислав Софронов – философия ғылымдарының кандидаты, доцент, Мәскеу Психология Институты, Кутузов даңғылы, 34 үй, 14 ғимарат, 121170, Мәскеу қ., Ресей Федерациясы. <https://orcid.org/0009-0005-8209-020X>, e-mail: deepredminded@gmail.com

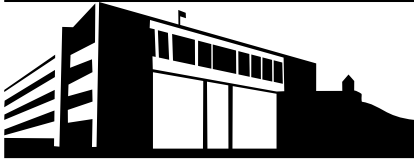
Владислав Софронов – кандидат философских наук, доцент, Московский институт психоанализа, Кутузовский проспект, дом 34, строение 14, 121170, Москва, Российская Федерация. <https://orcid.org/0009-0005-8209-020X>, e-mail: deepredminded@gmail.com

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

Редакцияға түсті / Поступила в редакцию / Entered the editorial office: 15.02.2026

Рецензенттер мақұлдаған / Одобрено рецензентами / Approved by reviewers: 27.02.2026

Жариялауға қабылданды / Принята к публикации / Accepted for publication: 14.03.2026



Scientific article
IRSTI 06.01.07



<https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-19-33>


THE DIGITAL IMAGERY OF SUCCESS: A PHILOSOPHY OF SYMBOLIC CAPITAL ON UNIVERSITY WEBSITES

Madina ALENOVA^a  , Dinara IBRAYEVA^a , Ainur JUMAGALIYEVA^c 

^a *KIMEP University, Almaty, Kazakhstan*

^b *Florida State University, Tallahassee, USA*

^c *University of Minnesota, Twin Cities, Minneapolis, USA*

 m.alenova@kimep.kz

Abstract. This study examines how universities in Kazakhstan construct and communicate institutional success through their official websites. Drawing on a qualitative discourse analysis of fifteen university websites, the study analyzes how language, imagery, and visuals are used to legitimize institutional positions within the national higher education system. The findings show that universities utilize distinct forms of symbolic capital, including global prestige, state recognition, innovation capacity, and social utility, depending on their position and available resources. Findings revealed that some universities mobilize markers of global excellence and scientific innovation to assert dominance, while others rely on narratives of social utility and local relevance to establish legitimacy. While these strategies vary across institutional types, they reflect and reinforce existing hierarchies. Digital representations normalize inequality by presenting historically and structurally conditioned advantages as natural indicators of merit and quality. The study contributes to research on Kazakhstani higher education by spotlighting university websites as domains of symbolic power and inequality, demonstrating how digital platforms participate in the reproduction of institutional hierarchies within the national education system.

Keywords: symbolic capital; higher education; university website; discourse analysis; university success; institutional legitimacy; perceived success; digital self-presentation; symbolic power.

For citation:

Alenova, M., Ibrayeva, D., & Jumagaliyeva, A. (2026). The digital imagery of success: a philosophy of symbolic capital on university websites. *Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies*, 154 (1), 19-33. <https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-19-33>

ЖЕТИСТІКТІҢ ЦИФРЛЫҚ КӨРІНІСІ: УНИВЕРСИТЕТ САЙТТАРЫНДАҒЫ СИМВОЛДЫҚ КАПИТАЛ ТҰЖЫРЫМДАМАСЫНЫҢ ФИЛОСОФИЯСЫ

^aМадина АЛЕНОВА, ^bДинара ИБРАЕВА, ^cАйнур ДЖУМАГАЛИЕВА

^a КИМЭП Университеті, Алматы, Қазақстан

^b Флорида штатының Мемлекеттік университеті, Таллахасси, АҚШ

^c Миннесота Университеті, Твин Ситис, Миннеаполис, АҚШ

ЦИФРОВОЙ ОБРАЗ УСПЕХА: ФИЛОСОФИЯ СИМВОЛИЧЕСКОГО КАПИТАЛА НА САЙТАХ УНИВЕРСИТЕТОВ

^aМадина АЛЕНОВА, ^bДинара ИБРАЕВА, ^cАйнур ДЖУМАГАЛИЕВА

^a Университет КИМЭП, Алматы, Казахстан

^b Государственный университет штата Флориды, Таллахасси, США

^c Университет Миннесоты, Твин Ситис, Миннеаполис, США

Аңдатпа. Бұл зерттеуде авторлар Қазақстандағы университеттердің институционалдық жетістігін өздерінің ресми сайттары арқылы қалай көрсетіп және түсіндіретінін қарастырды. Он бес университеттің сайттарына жүргізілген сапалық дискурс-талдау негізінде тіл, суреттер және визуалды элементтердің жоғары білім беру жүйесінде университеттердің мәртебесі мен сапасы туралы түсінікті қалай қалыптастыратыны талданады. Нәтижелер университеттердің жетістікті әртүрлі жолмен көрсететінін, яғни халықаралық мойындалуға, мемлекеттік қолдауға, инновацияларға және қоғамға қосқан үлесіне сүйенетінін көрсетеді. Зерттеу нәтижелері кейбір университеттердің жаһандық үздіксіздік пен ғылыми инновация көрсеткіштерін пайдалану арқылы өз үстемдігін айқындайтынын, ал басқалары элеуметтік маңыздылық пен жергілікті өзектілік туралы баяндауларға сүйене отырып институционалдық легитимділікті қалыптастыратынын көрсетті. Бұл тәсілдер университеттің орны мен мүмкіндіктеріне байланысты болғанымен, жалпы алғанда университеттер арасындағы бар теңсіздікті бейнелейді. Цифрлық кеңістікте ұсынылған жетістік бейнелері бұл айырмашылықтарды қалыпты ретінде көрсетіп, құрылымдық артықшылықтарды еңбектің және жоғары сапаның нәтижесі ретінде ұсынады. Зерттеу университет сайттарының символдық билік

Аннотация. В данном исследовании авторы рассматривают, как университеты Казахстана представляют и объясняют институциональный успех на своих официальных веб-сайтах. На основе качественного дискурс-анализа сайтов пятнадцати университетов исследуется, каким образом язык, изображения и визуальные элементы используются для формирования представлений о статусе и качестве университетов в системе высшего образования. Результаты показывают, что университеты по-разному демонстрируют успех, опираясь на такие ресурсы, как международное признание, государственная поддержка, инновации и вклад в общество. Результаты исследования показали, что некоторые университеты используют глобально признанное качество и научные инновации для демонстрации своего доминирования, в то время как другие опираются на нарративы пользы обществу и местной значимости для установления своего признания. Эти подходы зависят от позиционирования университета и его возможностей. Данные стратегии различаются в зависимости от типа университета, отражают и укрепляют существующие иерархии. Цифровые образы успеха делают эти различия привычными и «естественными», представляя структурные преимущества как результат заслуг и высокого качества. Исследование показывает, что универси-

пен теңсіздікті қалыптастыратын маңызды кеңістік екенін және ұлттық әрі жаһандық жоғары білім беру жүйелеріндегі иерархиялардың қайта өндірілуіне елеулі үлес қосатынын көрсетеді.

Түйін сөздер: символдық капитал; жоғары білім; университет сайты; дискурс-талдау; университеттік жетістік; институционалдық легитимділік; қабылданатын табыстылық; цифрлық өзін-өзі таныстыру; символдық билік

тетские сайты являются важным пространством формирования символической власти и неравенства и играют значительную роль в воспроизводстве иерархий в национальной системе высшего образования.

Ключевые слова: символический капитал, высшее образование, сайт университета, дискурс-анализ, успех университета, институциональная легитимность, воспринимаемый успех, цифровая самопрезентация, символическая власть

Introduction

In the contemporary higher education landscape, universities do not simply compete over material resources and students or fundings, but over the symbolic authority to define what counts as institutional ‘success’. In Kazakhstan, this struggle unfolds in the public digital arena, where official university websites function as key spaces of institutional self-presentation and legitimation. Since gaining national independence, Kazakhstan’s higher education system has undergone a profound transformation shaped by structural restructuring, rapid marketization, and increasing internationalization. Consequently, universities have been repositioned within competitive national and global hierarchies, where institutional visibility, reputation, and rhetorical claims of success have become central to survival and advancement (Hazelkorn, 2015; Naidoo, 2004).

Within this omni-competitive context, official university websites have emerged as strategic communication tools. Websites function as the primary interfaces through which universities depict their missions, achievements, and identities, translating abstract institutional priorities into visible representations (Saichaie & Morphew, 2014). At the same time, higher education has been shaped by a broader neoliberal ‘success imperative’, in which institutional worth is quantified and measured through standardized indicators such as rankings, research productivity, international partnerships, innovation capacity, and graduate employability (Marginson, 2006). These indicators shape how success is defined, valued, and recognized across higher education systems, creating pressure for institutions to adapt to global models of excellence.

Despite extensive reforms and internationalization efforts in Kazakhstani higher education, there is a limited understanding of how universities construct and legitimize ‘success’ in the digital space. Existing scholarship has examined reforms, governance changes, rankings, and policy developments in post-Soviet higher education (Chankseliani, 2022; Smolentseva, 2017), yet it has largely overlooked how institutions symbolically perform legitimacy and hierarchy through their official websites. This gap is significant, as websites have become the ‘institutional front stage’ where universities communicate with students, state authorities, and global partners, and where institutional success is publicly displayed and negotiated (Zhang & O’Halloran, 2013).

At the same time, research on university websites has focused predominantly on Western contexts and often treats digital communication primarily as branding or marketing (Chapleo, 2010; Hemsley-Brown & Oplatka, 2006). Such approaches risk obscuring the role of websites as field-structuring mechanisms through which symbolic capital is accumulated, displayed, and recognized (Bourdieu, 1986). In Kazakhstan, where a post-Soviet system is characterized by an interplay of strong state involvement, rapid marketization, and ambitious internationalization, universities occupy unequal positions within the higher education field (Smolentseva, 2017). Yet these inequalities are rarely examined through the lens of digital symbolic representation, in which institutions must navigate the complex tension between national prestige, state authority, and global legitimacy.

This study addresses this gap by examining how Kazakhstani universities construct symbolic capital through website language, images, and visual strategies, and how these digital performances reflect and reproduce hierarchical positioning within higher education. Drawing on Bourdieu's (1986) theory of symbolic capital, the study treats university websites as active sites of symbolic power, which is exercised through recognition and consent. The purpose of this study is to analyze how institutional success is defined and legitimized through digital representation in Kazakhstan's evolving higher education. The study is guided by the following research question: How do Kazakhstani universities construct and communicate 'success' as symbolic capital through their digital representations?

By addressing this question, the study contributes to several areas of scholarship and practice. First, it advances the understanding of higher education transformation in Kazakhstan by linking neoliberalization, digital communication, and symbolic capital within a non-Western context. Second, it extends research on university websites by moving beyond marketing perspectives to conceptualize websites as mechanisms of symbolic inequality.

Symbolic Capital

Within the neoliberal field of higher education, market-driven reforms have forced universities into a persistent struggle for symbolic capital (Naidoo, 2004). Marginson (2006) observes that this positional competition operates simultaneously on national and global scales, where standardized metrics validate specific forms of prestige. Global rankings have emerged as the primary mechanism for distributing this capital, acting as proxies for quality that reshape how institutions perceive themselves and project their image (Hazelkorn, 2015). Consequently, universities internalize these market-responsive metrics, often marginalizing democratic values in favor of commercial viability (Lynch, 2015).

To understand this dynamic in the Kazakhstani context, this study draws on Bourdieu's theory of symbolic capital, defined as the transmutation of economic and cultural assets into recognized authority and legitimate competence (Bourdieu, 1986). We view the higher education landscape as a field: a structured space of conflict and hierarchy where actors compete for resources (Bourdieu, 1988). In this struggle for positional advantage, the university website emerges as a critical instrument of distinction (Bourdieu & Nice, 1984). Through the curation of visual images and narratives, institutions not only report their status but actively perform it, converting raw data into the symbolic currency required to navigate national and global hierarchies.

Institutional Constructions of Success

The rise of promotional discourse on university websites must be understood within broader processes of marketization and neoliberal governance. Fairclough (1995) and Lynch (2015) argue that higher education institutions increasingly adopt market-oriented language that frames education as a competitive product and success as measurable performance. Rankings, accreditations, employability statistics, and international partnerships become dominant symbolic currencies through which institutional worth is communicated (Hazelkorn, 2015).

Analyses across diverse national contexts demonstrate how these global pressures are localized on university websites. Studies in Pakistan (Naeem, 2022), Saudi Arabia (Al-Qahtani, 2021), Australia (Hoang & Rojas-Lizana, 2015), and China (Xie & Teo, 2020) show that success is consistently constructed through superlative language, quantification, and visual cues associated with modernity and globality. These studies reveal that promotional discourse is stratified: institutions with weaker structural positions tend to rely more heavily on aggressive marketing language and aspirational imagery to compensate for limited access to high-status symbolic capital.

This study conceptualizes 'success' as a socially constructed institutional narrative. Departing from psychological perspectives that view success as individual achievement, we approach it as a rhetorical performance designed to provide legitimacy. In higher education, success is recognized as valuable 'symbolic capital' negotiated through the semiotic resources of the university website.

Websites and Institutional Identity

University websites play a central role in mediating symbolic capital, functioning as active sites of identity construction. Viewed through the lens of Fairclough's (1995) critical discourse analysis, these digital platforms are revealed as spaces where power relations are naturalized. By adopting the promotional language of the market, universities shape idealized identities that selectively foreground achievements while silencing inequalities (Komljenovic, 2019).

This construction of identity relies on the interplay between text and image. As Kress and van Leeuwen (2020) argue, visual composition constitutes a distinct grammar of meaning, enabling institutions to project authority and prestige through nonverbal cues. Consequently, the website becomes a mechanism for 'cumulative advantage' (Marginson, 2016), in which privileged institutions use superior digital resources to translate their material wealth into visible, persuasive narratives of success.

However, this drive for digital legitimacy creates a paradox. While branding research suggests universities strive for distinctiveness, they often adopt isomorphic representational strategies to align with global norms (Chapleo, 2010; Waeraas & Solbakk, 2009). In this study, we argue that the university website is the primary stage where this tension plays out: it is where the struggle for 'distinctiveness' clashes with the pressure to align with standardized, global definitions of excellence. In Kazakhstan, where the wealth of human capital is largely determined by the competitiveness and quality of education received (Abdina et al., 2025), this discussion is highly relevant.

Theoretical and Empirical Gaps

Despite extensive scholarship on symbolic capital and the growing oversight of university websites, distinct gaps remain in the literature. First, while Bourdieusian concepts have been widely applied to rankings, admissions, and academic hierarchies (Marginson, 2006; Naidoo, 2004), their application to digital institutional self-representation remains limited. Current website studies often focus on technical branding strategies or surface-level diversity, failing to examine how symbolic capital is constructed and performed in digital spaces.

Second, much of the empirical research focuses on Western contexts, leaving the unique dynamics of the post-Soviet region relatively underexamined. Analytical models created for stable Western markets might not entirely reflect the complex blend of influences in Eurasia, where neoliberal reforms coexist with persistent state power (Osipian, 2017). While emerging research in Kazakhstan has begun to address this, such as Tatyeva and Zagidullina's (2020) analysis of organizational identity and Abuova et al.'s (2024) review of website content, these studies remain descriptive. They document what universities communicate (marketing language, international symbols) but stop short of theorizing how these representations relate to structures of symbolic power and inequality.

This study addresses these theoretical and empirical gaps to examine the 'digital imagery of success' in Kazakhstan. By moving beyond a descriptive analysis of website features, we demonstrate how institutions negotiate the complex tensions between local priorities and global rankings, revealing how the digital sphere functions as a site where the hierarchy of higher education is both contested and solidified.

Methodology

This study employs a qualitative critical discourse analysis (CDA) to examine how Kazakhstani universities construct and communicate 'success' as symbolic capital. The methodological framework integrates Bourdieu's (1988) concept of the field with Fairclough's (1995) three-dimensional model of discourse. This approach enables a systematic analysis of how institutional legitimacy is produced not only through text (lexical choices and rhetoric) but also through visual semiotics (layout, color, and imagery), interpreting these choices as strategic moves.

The study analyzes the official websites of fifteen Kazakhstani universities, selected through purposive stratified sampling to capture the structural diversity of the national higher education landscape. To ensure representativeness across the hierarchy, institutions were categorized into five distinct field positions (see Appendix 1 for characteristics). Flagship universities occupy the apex of the field, combining historical prestige, stronger state support, expanded research capacity, and international ambitions. Regional comprehensive universities are state institutions serving geographically dispersed populations with broad program offerings. Specialized universities focus on particular disciplinary or professional domains. Private universities operate outside the state sector and rely on market-based legitimation strategies. International branch campuses represent foreign universities offering transnational degrees and direct access to Western credentials. This typology enables systematic comparison across institutional positions and illuminates how symbolic capital strategies vary according to field location.

Data collection was conducted between November 2025 and January 2026. The study has used publicly available data, which does not require institutional review board approval in accordance with the institution's policies. The primary unit of analysis was the English-language version of each university's website. This methodological choice posits that English serves as the central language of the global academic field (de Swaan, 2001), therefore, the quality and content of the English site function as a proxy for the institution's aspirational position and its capacity to leverage global symbolic capital. Where English content was fragmented, Russian and Kazakh versions were consulted to verify context. For each institution, data were captured from the following pages: the Homepage and strategic sub-pages, including About Us, Rankings, Research, and International Cooperation, Accreditation, and Our Alumni.

Data analysis proceeded through an iterative, three-stage coding process aligned with Fairclough's (1995) model:

Textual analysis (description): we coded lexical choices and rhetorical strategies. Key codes included: the use of superlatives (e.g., world-class, leading, elite) and temporal markers of legacy (e.g., 90th anniversary, oldest), the use of statistics, and the framing of identity through spatial markers (e.g., 'British model', 'cultural bridge').

Discursive practice (interpretation): we analyzed how the texts were produced, specifically looking at how universities appropriate external voices (rankings agencies, accreditation bodies) to validate their claims. This included citations of: rankings (QS, Times Higher Education World rankings) and accreditations (AMBA, ABET, AACSB, EFMD, QAA), presidential congratulations or government initiatives, and the visual prominence of partner university logos.

Visual analysis (sociological analysis): we analyzed images as objectified symbolic capital. We coded for the social values performed by visual elements: the use of high-tech imagery (labs, robotics, futuristic architecture) to signal alignment with global scientific norms, the use of national symbols (monuments, yurts, costumes) to signal historical authority, and the placement of Western partner logos or accreditation badges to borrow authority.

By triangulating these textual and visual codes, the analysis revealed the specific 'strategies of distinction' universities employ to negotiate their position within national and global hierarchies.

Findings

The analysis of fifteen Kazakhstani university websites reveals patterns in how institutions deploy symbolic capital according to their position within the higher education field. These patterns reflect Bourdieu's (1988) field theory, where actors' strategies correspond to their structural positions and available resources.

Global Prestige Capital

Across the sample, universities construct success through the accumulation of global prestige capital. We observe that institutions utilize specific symbolic markers, including international accreditations, English-language dominance, and global research metrics (citations per faculty, h-indexes), to position themselves within the hierarchy. However, the nature of this capital varies by field position.

For Flagship Universities, success is constructed exclusively through knowledge production. Their websites utilize prestige vocabulary such as 'world-class', 'research-intensive', and

'autonomous'. Textual analysis reveals that these institutions rely on scientific discourse to claim authority, showing 'innovation ecosystems' and 'publications in high-impact journals' above other metrics. Visually, this positioning is reinforced by images of futuristic architecture and high-tech laboratories (as seen in Flagship 1) or by prominent displays of '90 years of excellence' (Flagship 2). Here, the visual discourse signals that the university is a producer of global knowledge and national role models, distinct from the teaching-focused institutions.

In contrast, Regional Universities, lacking the resources to generate research capital, utilize a strategy of associational leverage. Success is defined by who it knows. For example, Regional University 1 displays the logo of a Western partner university (UK-based) on its homepage carousel. Discursively, the text shifts from 'scientific discovery' to 'international cooperation', highlighting 'dual-degree programs' and 'academic mobility'. As Marginson (2006) suggests, these partnerships allow peripheral institutions to 'borrow' legitimacy. The visual prominence of foreign logos signals that local status is dependent on proximity to a Western 'center'.

Private Universities operate outside the traditional state hierarchy. To compensate, they construct a 'market-oriented' form of prestige capital. Analysis of Private University 1 reveals a reliance on international accreditation badges (AMBA, ACBSP), which serve as visual guarantees of quality. The textual discourse here aligns with an 'American model', emphasizing 'English-medium instruction', 'leadership', and 'career transformation'. Unlike Flagship universities, which signal scientific authority, Private universities signal professional authority, positioning themselves as gateways to the labor market.

The English language functions as a mechanism of distinction. While all websites provide an English version, the linguistic capital displayed varies. Flagship 1 and Private 1 offer fully functional, native-level English interfaces, positioning themselves as active participants in the global market of higher education. Conversely, Regional and Specialized institutions often present limited or translation-heavy English content. In these cases, English operates as a signal of aspiration rather than a functional tool. The presence of the 'EN' button asserts a desire for global inclusion, even if the underlying content remains locally focused.

State Recognition Capital

A second form of symbolic capital, distinct from global prestige, is state recognition. While neoliberal reforms encourage market-oriented competition, our analysis confirms that political authority remains a primary source of legitimacy in the Kazakhstani higher education. Success is discursively constructed through proximity to the state and historical service to the nation.

The blend of legitimation strategies is most visible among National Universities. For Flagship 2 University, success is framed through the accumulation of historical capital. The website foregrounds a '90th anniversary' and presents it as a major national event. The homepage features a section titled 'Congratulations of the Head of State'. By visually centering the President's endorsement, the university derives its authority from the state. This reflects what Smolentseva (2017) identifies as a distinctively post-Soviet mode of legitimation: a hybrid model where neoliberal metrics are layered onto Soviet-era structures of state patronage.

National 1 constructs a specific geopolitical identity, utilizing terms like 'Eurasian integration' and 'cultural bridge'. Here, symbolic capital is generated by aligning the university's mission with the state's foreign policy ideology (Eurasianism). Similarly, Regional University 2 emphasizes 'regional development' and 'service to the Altai region'. For these institutions, success is discursively constructed as social utility. Instead of competing in the global rankings

game, they legitimize their existence through a narrative of local economic contribution and cultural preservation.

The chase of global ambition and national duty creates a semiotic tension on the websites. We observed a recurring visual pattern where 'global' signifiers (QS Ranking badges, English text) are combined with 'national' signifiers (images of the President, ornaments, or monuments). For instance, on the website of Flagship 2, news about an 'Artificial Intelligence hub' is positioned directly beside news about 'Spiritual Revival' (Rukhani Zhangyru). This visual dissonance materializes the structural contradiction of the field: universities must perform modernity to attract funding and international partners, while simultaneously performing national loyalty to maintain political protection and state status.

All three international branches (Branches 1, 2, and 3) of universities construct their institutional prestige through the importation of symbolic capital, strategically positioning UK affiliation and English-medium instruction as visual markers of global excellence rather than cultivating homegrown academic distinction, collectively illustrating how transnational higher education positioning relies on assembling internationally recognizable legitimacy markers that visibly project competitiveness while invisibly sustaining inequality.

Innovation Capital

A third form of symbolic capital is innovation capacity. Universities increasingly construct success by emphasizing technological leadership, digital transformation, and future-oriented modernity. This strategy functions to signal alignment with both the global knowledge economy and the Kazakhstani state's modernization agenda.

For Flagship Universities, innovation is framed as a systemic capability. Analysis of Flagship 1 reveals a reliance on the discourse of the 'ecosystem'. The website highlights an 'Innovation Cluster' and 'Technopark', positioning the university as a producer of new technology. Similarly, Flagship 2 integrates 'AI' and 'Robotics' into its core identity. Its navigation structure includes sections such as the 'University Hub' and initiatives such as 'AI-Sana'. By spatially privileging these high-tech centers on the homepage, the university constructs a narrative of scientific sovereignty, claiming that it is a modern scientific powerhouse. In contrast, Specialized Universities construct innovation capital through a lens of market utility and digital speed. The website of Specialized 1 creates a distinct technocratic aesthetic. Visually, it favors 'coding environments', 'hackathons', and youthful student imagery. Textually, the discourse shifts to 'startup ecosystems', 'Big Data', and 'Smart Cities'.

Across groups, visual discourse plays a critical role in objectifying this capital. We observed a consistent use of technological props as symbols of legitimacy. Medical Universities utilize the high-definition images of students using advanced mannequins or surgical robots. Technical Universities highlight laboratory equipment as the main focus of the image. These objects function as institutionalized cultural capital. They provide visual proof that the university possesses the material resources required to deliver modern education. By foregrounding this infrastructure, institutions distract from potential deficits in other areas (such as rankings) and stake their claim to legitimacy on grounds of infrastructural superiority.

Social Utility Capital

A final form of symbolic capital, dominant among regional and private institutions, is social utility. In the absence of high-status research metrics or historical prestige, these universities construct success by emphasizing practical value: graduate employability, regional economic service, and financial aid and student support. This strategy positions the university as an engine of social mobility and stability.

Regional universities lack the aura of an established reputation. To compensate, they employ an aggressive quantification strategy. Analysis of Regional University 2 reveals a heavy reliance on numerical rhetoric to render success visible. The website highlights specific counts: '112 Educational Programs', '10 Double Degree Programs', and '98% Employment'. Unlike flagship universities, which use abstract qualitative terms ('excellence'), regional institutions use numbers to demonstrate their worth. This is a strategy of the periphery: lacking the symbolic power to claim quality, they must count it. The statistics function as a substitute for prestige.

For Private Universities and market-oriented specialized schools, success is defined by labor market outcomes. The discourse here is neoliberal (Lynch, 2015), framing education as a financial investment. We observed terms like 'career transformation', 'entrepreneurship', and 'practical education'. Visually, the 'Career Center' is often given higher navigational prominence than the library or research centers. By highlighting '98% employability', these institutions legitimize themselves through market responsiveness, signaling to students and families that the degree has an exchange value in the economy.

Finally, while flagship websites showcase 'innovation hubs', regional websites highlight 'comfortable student houses' and 'dormitory construction'. For example, news items at Regional University 1 celebrate the 'construction of five dormitories' as a major victory. This emphasis addresses the habitus of their target demographic, often students from rural or lower-income backgrounds, for whom accommodation is a decisive factor. By visually foregrounding canteens and dormitories, these universities convert material resources into symbolic capital of care. Success, in this context, is constructed as the ability to provide a safe, stable environment for social reproduction.

Discussion

This study examined how Kazakhstani universities construct and communicate institutional success through their official websites. The findings demonstrate that these digital representations are active mechanisms through which symbolic capital is displayed, differentiated, and recognized. As Saichaie and Morphew (2014) argue, university websites function as sites of symbolic violence, where institutional hierarchies are digitally produced, normalized, and misrecognized as objective differences in academic quality rather than in funding. Even though websites allow for 'symbolic maneuvering', they rarely alter the underlying distribution of power because they remain embedded in these rigid field structures.

The digital reproduction of inequality. Our analysis shows that the digital space operates as a mirror of the material field, reproducing what Stich and Reeves (2016) describe as 'class-based academic capital'. Institutions with privileged access to economic and cultural resources (Flagship Universities) present these advantages as self-evident markers of merit. By foregrounding innovation ecosystems and global rankings, they naturalize the idea that elite status results from superior intellect rather than funding. Regional and Specialized institutions, lacking these resources, are compelled to define success in terms of 'social utility' and 'employability'. This strategy creates a mechanism of misrecognition: the structural underfunding of regional universities is reframed as a 'choice' to focus on practical training. The website, therefore, codifies a stratified symbolic system where some universities are authorized to embody the global knowledge enterprise (Zhang & O'Halloran, 2013), while others are confined to providing basic educational services.

The limits of symbolic capital without material foundations. Consistent with Bourdieu's field theory, our data demonstrates that websites reflect underlying distributions of power. Symbolic strategies cannot produce capital where material, political, and academic foundations are absent. Regional universities attempting to mimic the visual language of flagships risk exposing their deficit rather than masking it. For instance, using generic stock photography of laboratories without the accompanying research output creates a hollow signifier of modernity. Thus, the website serves as a digital register of existing constraints.

Hybridity in the Eurasian context. Perhaps the most significant finding is the form of resistance emerging in the Kazakhstani context. Unlike Western contexts, where global rankings often serve as the currency of value, Kazakhstani flagship universities deploy a hybrid legitimation strategy. By juxtaposing the 'QS Ranking Badge' (Global Capital) with the 'Presidential Congratulations' (State Capital), these institutions attempt to negotiate a third way. This reflects the legacy of the Soviet model, where the university remains embedded in state-building projects despite neoliberal reforms (Chankseliani, 2022; Ibrayeva & Bekmagambetov, 2025). We observe a complex semiotic layering: the university uses its national authority to shield itself from marketization, while using its global metrics to justify its state funding. However, this resistance remains constrained. Without recognized international publications and accreditations, the reliance on state recognition remains a strategic necessity for survival in a global market (Marginson, 2006).

This study demonstrates that university websites are active tools through which academic hierarchies are reproduced. While they offer spaces for symbolic maneuvering, they remain embedded within field structures that limit transformative potential.

Limitations and Future Research Directions

Several limitations in this research should be acknowledged. First, the analysis focuses on official university websites, which capture institutional self-presentations. We analyzed the projection of symbolic capital, not its actual possession. The images of 'innovation ecosystems' on a website may mask material shortages. Future research could triangulate website analysis with interviews and observational data to examine the gap between the image and the reality, investigating how this dissonance impacts faculty habitus and student expectations.

Second, the methodological decision to focus on English-language content introduces a limitation. This study may overlook nuances in domestic strategies across the Kazakh and Russian-language versions. Future studies could conduct a comparative linguistic analysis to map how universities code-switch their symbolic capital.

Third, university websites are dynamic artifacts. The analysis captures a specific temporal moment (late 2025 - early 2026). Longitudinal research is needed to trace how symbolic capital strategies evolve in real-time. For instance, how Flagship universities adjust their digital narratives in response to changes in national leadership or fluctuations in global ranking methodologies.

Finally, we analyzed how universities transmit signals of success, but we know little about how these signals are interpreted by prospective students, parents, and employers. Do students actually need the narrative of 'world-classness' or do they prioritize the social utility capital of local institutions?

Conclusion

This study has demonstrated that university websites in Kazakhstan function as far more than administrative portals or marketing tools. They are active instruments of distinction through which the hierarchy of higher education is produced and negotiated. Our analysis reveals that the digital sphere mirrors the material inequalities of the field, serving as a site where institutional power is displayed, legitimized, and often misrecognized.

The findings indicate that the digital imagery of ‘success’ is stratified. While Flagship Universities mobilize the capital of Global Prestige and Scientific Innovation to assert authority, Regional and Private institutions are compelled to rely on Social Utility. This divergence confirms that digital representation does not democratize the field. Instead, it reproduces symbolic violence, in which flagship institutions naturalize their privilege through the aesthetics of ‘world-class’ science, while regional institutions prove their relevance through employment statistics and service narratives.

This study illuminates the unique hybridity of the post-Soviet Eurasian context. We observed a semiotic tension in which neoliberal markers of success are layered onto post-Soviet-era logics of state recognition. This performance suggests that Kazakhstani universities must navigate a complex dual legitimacy. They are required to look West for academic capital while looking inward for political survival.

By foregrounding these dynamics, this study demonstrates that the neoliberalization of higher education is a visual and discursive project. While digital platforms offer universities a stage for symbolic maneuvering, they remain embedded within rigid field structures. The university website may reshape the narrative of success, but without shifts in resources and research capacity, it rarely alters the underlying distribution of power within the system.

APPENDIX 1

Table 1: University characteristics

Type	Location	Funding	Key Rankings/ Accreditations	Website Languages
Flagship 1	Astana	Autonomous	QS World 295 (2025); ABET, AMBA accredited	English, Kazakh, Russian
Flagship 2	Almaty	State	QS World 801-1000; 90 years history; Presidential recognition	English, Kazakh, Russian
Flagship 3	Astana	State	National ranking leader in social sciences	Limited English, Kazakh, Russian
Regional 1	Karaganda	State	Regional comprehensive	Limited English, Kazakh, Russian
Regional 2	Aktobe	State	QS ranking participant; Heriot-Watt partnership	English, Kazakh, Russian
Regional 3	Oskemen	State	112 programs; 10 double degrees; 98% employment	English, Kazakh, Russian

Specialized/ Technical 1	Almaty	Private-State partnership	British model; engineering focus	English, Kazakh, Russian
Specialized/ Medical 2	Almaty	State	Oldest medical school; WHO recognition	English, Kazakh, Russian
Specialized/ IT 3	Astana	State	Technology focus; industry partnerships	English, Kazakh, Russian
Private 1	Almaty	Private	AMBA, ACBSP accredited; American model	English, Kazakh, Russian, Chinese
Private 2	Almaty region	Private (Turkish partnership)	Turkish-Kazakh joint international orientation	English, Kazakh, Russian, Turkish
Private 3	Astana	Private	Business and technology focus	English, Kazakh, Russian
International Branch 1	Astana	International franchise	UK Quality Assurance Agency validated	English primarily
International Branch 2	Almaty	International franchise	British degree programs	English primarily
International Branch 3	Almaty	International franchise	UK curriculum delivery	English primarily

References

- Abdina, A., Uyzbayeva, A., & Kuchko, E. (2025). Digital Inclusion in Philosophical Discourse: An Analysis of Government Programs in Kazakhstan and Belarus. *Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies*, 150(1), 23–42. <https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-150-1-23-42>
- Abuova, A., Assanbayev, M., Basmurzin, T., Kilybayev, T.B., & Assanbayeva, A. (2024). A comparative analysis of marketing research in university websites: Insights from Kazakhstan. *Ikonomicheski Izsledvania*, 2, 139–152.
- Al-Qahtani, A. (2021). Website representations of Saudi universities in Makkah region: A critical discourse analysis approach. *Cogent Arts & Humanities*, 8(1), 1895463. <https://doi.org/10.1080/23311983.2021.1895463>
- Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. In J.G. Richardson (Ed.). *Handbook of theory and research for the sociology of education* (pp. 241–258). Greenwood.
- Bourdieu, P. (1988). *Homo Academicus*. Stanford University Press.
- Bourdieu, P., & Nice, R. (1984). *Distinction: A social critique of the judgement of taste*. Harvard University Press.
- Chankseliani, M. (2022). *What happened to the Soviet university?* Oxford University Press.
- Chapleo, C. (2010). What defines "successful" university brands? *International Journal of Educational Management*, 24(2), 169–183. <https://doi.org/10.1108/09513551011022519>
- Fairclough, N. (1995). *Critical discourse analysis: The critical study of language*. Longman.
- Hazelkorn, E. (2015). *Rankings and the reshaping of higher education: The battle for world-class excellence* (2nd ed.). Palgrave Macmillan.
- Hemsley-Brown, J., & Oplatka, I. (2006). Universities in a competitive global marketplace: A systematic review of the literature on higher education marketing. *International Journal of Public Sector Management*, 19(4), 316–338. <https://doi.org/10.1108/09513550610669176>
- Hoang, T. V., & Rojas-Lizana, I. (2015). Promotional discourse in the websites of two Australian universities: A discourse analytic approach. *Cogent Education*, 2(1), 1011488. <https://doi.org/10.1080/2331186X.2015.1011488>
- Ibrayeva, D., & Bekmagambetov, A. (2025). How is international education related to democracy? Focus on transitional ex-Soviet context. *International Journal of Educational Development*, 119, Article 103454. <https://doi.org/10.1016/j.ijedudev.2025.103454>

Komljenovic, J. (2018). Big data and new social relations in higher education: Academia.edu, Google Scholar and ResearchGate. In R. Gorur, S. Sellar, & G. Steiner-Khamsi (Eds.), *World Yearbook of Education 2019: Comparative Methodology in an Era of Big Data and Global Networks* (pp. 148-164). Routledge.

Kress, G., & Leeuwen, T.V. (2020). *Reading Images: The Grammar of Visual Design* (3rd ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003099857>

Lynch, K. (2015). Control by numbers: New managerialism and ranking in higher education. *Critical Studies in Education*, 56(2), 190–207. <https://doi.org/10.1080/17508487.2014.949811>

Marginson, S. (2006). Dynamics of national and global competition in higher education. *Higher Education*, 52(1), 1–39. <https://doi.org/10.1007/s10734-004-7649-x>

Marginson, S. (2016). *The dream is over: The crisis of Clark Kerr's California idea of higher education*. University of California Press. <https://doi.org/10.1515/9780520966208>

Naeem W., Hussain M., & Shah R.H. (2022). Ideology In Political Discourses: A Critical Discourse Analysis of Pakistan Democratic Movement Leaders' Speeches in 2020. *Journal of Positive School Psychology*, 6(10), 4475-4487.

Naidoo, R. (2004). Fields and institutional strategy: Bourdieu on the relationship between higher education, inequality and society. *British Journal of Sociology of Education*, 25(4), 457–471. <https://doi.org/10.1080/0142569042000236952>

Osipian, A. L. (2017). University autonomy in Ukraine: Higher education corruption and the state. *Communist and Post-Communist Studies*, 50(3), 233-243. <https://doi.org/10.1016/j.postcomstud.2017.06.004>

Saichaie, K., & Morphew, C.C. (2014). What college and university websites reveal about the purposes of higher education. *The Journal of Higher Education*, 85(4), 499–530. <https://doi.org/10.1353/jhe.2014.0024>

Smolentseva, A. (2017). Where Soviet and neoliberal discourses meet: The transformation of the higher education landscape in Russia. *Higher Education*, 74(6), 1091–1108. <https://doi.org/10.1007/s10734-017-0111-7>

Stich, A. E., & Reeves, T. D. (2014). Class, capital, and competing academic discourse: A critical analysis of the mission/s of American higher education. *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education*, 37(1), 116–132. <https://doi.org/10.1080/01596306.2014.938221>

de Swaan, A. (2001). *Words of the World: The Global Language System*. Cambridge: Polity Press.

Tatyeva, A., & Zagidullina, A. (2020). Discourse analysis of organizational identity presented by pedagogical universities of Kazakhstan. *Bulletin of the Karaganda University. Pedagogy Series*, 71(1), 635-640. <http://doi.org/10.51889/2020-1.1728-7804.107>

Waeraas, A., & Solbakk, M. N. (2009). Defining the essence of a university: Lessons from higher education branding. *Higher Education*, 57(4), 449–462. <https://doi.org/10.1007/s10734-008-9155-z>

Xie, C., & Teo, P. Institutional self-promotion: a comparative study of appraisal resources used by top- and second-tier universities in China and America. *Higher Education*, 80, 353–371 (2020). <https://doi.org/10.1007/s10734-019-00483-4>

Zhang, Y., & O'Halloran, K. L. (2013). 'Toward a global knowledge enterprise': University websites as portals to the ongoing marketization of higher education. *Critical Discourse Studies*, 10(4), 468–485. <https://doi.org/10.1080/17405904.2013.813777>

Funding. This research did not receive any funding from the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Authors' contributions. Authors contributed equally to all aspects of this discourse analysis.

Conflict of interest statement. The authors declare that there are no competing interests, that are associated with this research, its authorship, and its publication.

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

Madina Alenova – PhD candidate, KIMEP University, 4, Abay ave., Almaty, Kazakhstan, 050010, m.alenova@kimep.kz, <https://orcid.org/0009-0007-7525-4653>

Мадина Аленова – PhD докторанты, КИМЭП Университеті, Абай даңғылы 4, Алматы қ., Қазақстан, 050010, m.alenova@kimep.kz, <https://orcid.org/0009-0007-7525-4653>

Мадина Аленова – докторант PhD, Университет КИМЭП, пр. Абая 4, Алматы, Казахстан, 050010, m.alenova@kimep.kz, <https://orcid.org/0009-0007-7525-4653>

Dinara Ibrayeva – PhD candidate in International and Multicultural Education, Florida State University, 1114 W. Call Street, Tallahassee, Florida, USA, 32306, di22@fsu.edu, <https://orcid.org/0009-0002-7914-1510>

Динара Ибраева – Халықаралық және көпмәдениетті білім беру саласындағы PhD докторанты, Флорида штатының Мемлекеттік университеті, 1114 Вест Кол көшесі, Таллахасси, Флорида, АҚШ, 32306, di22@fsu.edu, <https://orcid.org/0009-0002-7914-1510>

Динара Ибраева – докторант PhD в области международного и мультикультурного образования, Государственный Университет штата Флориды, 1114 улица Вест Кол, Таллахасси, Флорида, США, 32306, di22@fsu.edu, <https://orcid.org/0009-0002-7914-1510>

Ainur Jumagaliyeva – PhD student, University of Minnesota, Twin Cities, 100 Church Street SE, Minneapolis, Minnesota, USA, 55455, jumag001@umn.edu, <https://orcid.org/0000-0001-8487-4183>

Айнур Джумагалиева – PhD докторанты, Миннесота Университеті, Твин Ситис, 100 Черч стрит, Миннеаполис, Миннесота, США, 55455, jumag001@umn.edu, <https://orcid.org/0000-0001-8487-4183>

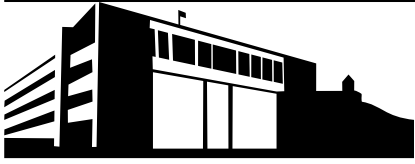
Айнур Джумагалиева – докторант PhD, Университет Миннесоты, Твин Ситис, 100 Черч стрит, Миннеаполис, Миннесота, АҚШ, 55455, jumag001@umn.edu, <https://orcid.org/0000-0001-8487-4183>

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

Редакцияға түсті / Поступила в редакцию / Entered the editorial office: 06.02.2026

Рецензенттер мақұлдаған / Одобрено рецензентами / Approved by reviewers: 18.02.2026

Жариялауға қабылданды / Принята к публикации / Accepted for publication: 14.03.2026



Scientific article
IRSTI 02.15.51




<https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-34-48>

ALIENATION, NIHILISM, AND THE SEARCH FOR MEANING: A COMPARATIVE PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF POST-SOVIET AND POSTMODERN YOUTH NARRATIVES

^a Nazgul BOLATBEKOVA  , ^b Gulnar ADAYEVA , ^b Uydu Yücel MUALLA 

^a *L.N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Kazakhstan*

^b *Istanbul University, Istanbul, Turkey*

 nazgul.zholamanovna@mail.ru

Abstract. The article *Alienation, Nihilism, and the Search for Meaning: Comparative Philosophical Analysis of Post-Soviet and Postmodern Youth Narratives* explores the psychological, cultural, and existential transformations experienced by contemporary youth in two distinct yet converging socio-historical contexts: the post-Soviet space and the postmodern Western world. Through a comparative philosophical lens, the study examines how feelings of alienation, nihilism, loss of direction, and fragmentation of identity manifest in youth discourses, creative practices, and socio-cultural behaviors. The work analyzes the influence of rapid social change, destabilized value systems, digital hyperreality, and the erosion of traditional institutions on young people's search for meaning and belonging. Drawing on existential philosophy, critical theory, cultural studies, and narrative analysis, the article reveals both unique and shared patterns in youth responses to uncertainty, trauma, and ideological vacuum. Special attention is given to how young individuals negotiate their identity through art, online communities, subcultures, and creative self-expression. The research contributes to understanding the global crisis of meaning and offers insights into how youth construct new ethical frameworks, communal bonds, and existential strategies amidst socio-cultural turbulence.

Keywords: alienation; nihilism; post-Soviet youth; postmodern youth; existential philosophy; identity crisis; cultural narratives; digital culture; comparative philosophy; value systems transformation; social change; narrative analysis.

For citation:

Bolatbekova, N., Adayeva, G., & Mualla, U.Y. (2026). Alienation, nihilism, and the search for meaning: a comparative philosophical analysis of post-Soviet and postmodern youth narratives. *Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies*, 154 (1), 34-48. <https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-34-48>

ЖАТСЫНУ, НИГИЛИЗМ ЖӘНЕ МАҒЫНА ІЗДЕУ: ПОСТКЕҢЕСТІК ЖӘНЕ ПОСТМОДЕРНДІК ЖАСТАР НАРРАТИВТЕРІН САЛЫСТЫРМАЛЫ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ТАЛДАУ

^a Назгуль БОЛАТБЕКОВА, ^a Гульнар АДАЕВА, ^b Уюду Юджел МУАЛЛА

^a Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті

^b Стамбул университеті

ОТЧУЖДЕНИЕ, НИГИЛИЗМ И ПОИСК СМЫСЛА: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ПОСТСОВЕТСКИХ И ПОСТМОДЕРНЫХ МОЛОДЕЖНЫХ НАРРАТИВОВ

^a Назгуль БОЛАТБЕКОВА, ^a Гульнар АДАЕВА, ^b Уюду Юджел МУАЛЛА

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

^c Стамбульский университет, Стамбул, Турция

Аңдатпа. «Жатсыну, нигилизм және мағына іздеу: посткеңестік және постмодерндік жастар нарративтерін салыстырмалы философиялық талдау» атты мақала қазіргі жастардың екі түрлі, бірақ өзара тоғысатын әлеуметтік-тарихи контексте – посткеңестік кеңістікте және постмодерндік Батыс әлемінде – бастан кешіп отырған психологиялық, мәдени және экзистенциалдық трансформацияларын зерттеуге арналған. Салыстырмалы философиялық көзқарасқа сүйене отырып, еңбекте жатсыну, нигилизм, өмірлік бағдарлардың жоғалуы мен тұлғалық иденттіліктің фрагменттелуі сияқты сезімдердің жастар дискурсында, шығармашылық тәжірибесінде және әлеуметтік-мәдени мінез-құлқында қалай көрініс табатыны талданады. Жастардың мағына мен тиесілілік сезімін іздеу үдерісіне жедел әлеуметтік өзгерістердің, құндылық жүйелерінің әлсіреуін, цифрлық гипершындықтың және дәстүрлі институттардың эрозиясының ықпалы қарастырылады. Экзистенциалдық философия, сыни теория, мәдениеттанулық зерттеулер мен нарративтік талдауға сүйене отырып, мақала белгісіздік, травмалық тәжірибе және идеологиялық вакуум жағдайында жастар реакциясының бірегей және ортақ үлгілерін айқындайды. Ерекше назар жастардың өз иденттілігін өнер, онлайн-қоғамдастықтар, субмәдениеттер және шығармашылық өзіндік өрнектеу практикалары арқылы қалай құрып, қайта пайымдайтынына аударылады. Зерттеу жаһандық мағына дағдарысын түсінуге үлес қосып, жастардың социомәде-

Аннотация. Стаття «Отчуждение, нигилизм и поиск смысла: сравнительный философский анализ постсоветских и постмодерных молодежных нарративов» посвящена исследованию психологических, культурных и экзистенциальных трансформаций, переживаемых современной молодежью в двух различных, но во многом сходящихся социально-исторических контекстах: постсоветском пространстве и постмодерном западном мире. С опорой на сравнительную философскую перспективу в работе анализируется, каким образом чувства отчуждения, нигилизма, утраты жизненных ориентиров и фрагментации идентичности проявляются в молодежных дискурсах, творческих практиках и социокультурном поведении. Рассматривается влияние стремительных социальных изменений, дестабилизации ценностных систем, цифровой гиперреальности и эрозии традиционных институтов на поиски молодыми людьми смысла и принадлежности. Опираясь на экзистенциальную философию, критическую теорию, культурологические исследования и нарративный анализ, статья выявляет как уникальные, так и общие модели реакции молодежи на неопределенность, травматический опыт и идеологический вакуум. Особое внимание уделяется тому, как молодые люди конструируют и переосмысливают свою идентичность через искусство, онлайн-сообщества, субкультуры и практики творческого самовыражения. Исследование вносит вклад в осмысление глобального кризиса смысла и

ни турбуленттілік жағдайында жаңа этикалық шеңберлерді, қауымдастық формаларын және экзистенциалдық стратегияларды қалай қалыптастыратыны туралы жаңа ракурстар ұсынады.

Түйін сөздер: жатсыну; нигилизм; посткеңестік жастар; постмодерндік жастар; экзистенциалды философия; иденттілік дағдарысы; мәдени нарративтер; цифрлық мәдениет; салыстырмалы философия; құндылық жүйелерінің трансформациясы; элементтік өзгерістер; нарративтік талдау.

предлагает новые ракурсы понимания того, как молодежь создает новые этические рамки, формы общности и экзистенциальные стратегии в условиях социокультурной турбулентности.

Ключевые слова: отчуждение; нигилизм; постсоветская молодежь; постмодерная молодежь; экзистенциальная философия; кризис идентичности; культурные нарративы; цифровая культура; сравнительная философия; трансформация ценностных систем; социальные изменения; нарративный анализ

Introduction

The contemporary era is characterized by radical social, cultural, and technological transformations that are experienced particularly acutely by young people. At the intersection of the post-Soviet historical experience and the globalized postmodern space, new types of worldview are formed, generating complex forms of alienation, nihilism, and existential search for meaning. Young people find themselves in a situation where familiar value systems have lost their stability, institutional authorities are discredited or fragmented, and traditional forms of identity are subject to constant revision. Under these conditions, the search for the meaning of life, self-determination, and the experience of one's own subjectivity become key existential tasks. The post-Soviet context carries within itself the experience of the collapse of the "grand narrative" of socialist ideology, the crisis of collective utopias, and the trauma of historical rupture. Generations that grew up after the fall of the Soviet Union inherited a contradictory space of memory, in which nostalgia for the stability of the past coexists with disappointment, criticism of the totalitarian experience, and the pragmatics of neoliberal reforms. In this situation, young people face a double burden: on the one hand, they are expected to adapt to the logic of the market, competitiveness, and individual success; on the other, they live in a cultural field of unfinished reflection on the Soviet past and an uncertain image of the future. This generates specific forms of alienation: from the state, from older generations, from official history, and often from their own collective "we," which has not yet crystallized into a stable identity.

In turn, the postmodern Western context is associated with phenomena of the fragmentation of reality, the loss of modernity's "grand narratives," total mediation of experience, and the digitalization of everyday life. Youth in postmodern culture live in conditions of information overload, acceleration of time, constant change, and a multitude of competing narratives that do not claim truth but function rather as styles, poses, and temporary masks. Under such conditions, there emerges a feeling of an "empty center," the absence of ultimate foundations, and the relativization of morality and truth. Nihilism here manifests itself not only as a philosophical position but also as an everyday sensibility: irony, cynicism, playful handling of identities, refusal of deep involvement, and skepticism toward any claims to authenticity.

Despite the differences in historical experience, post-Soviet and postmodern youth environments display shared features. In both cases, one can observe the growth of existential uncertainty, a sense of instability and fragility of social ties, the weakening of traditional

institutions of socialization (family, school, religious communities), as well as the shift of meaning-making into the sphere of individual experience and creative self-expression. Young people turn to art, literature, cinema, music, subcultures, and digital communities as spaces where they can experiment with identity and develop alternative forms of solidarity and meaning construction. In these narratives—personal diaries, blogs, social media posts, artistic texts, and representations in mass culture—experiences of alienation and despondency are concentrated, mingling with humor and self-irony, as well as attempts to formulate new grounds for life in a world without stable supports.

The relevance of this study stems from the fact that the phenomena of alienation and nihilism, traditionally examined in philosophy within the context of modernity and industrial society, require rethinking in light of new cultural and technological realities. Classical concepts of alienation (K. Marx, H. Marcuse, E. Fromm), nihilism (F. Nietzsche), and existential crisis (S. Kierkegaard, J.-P. Sartre, A. Camus) provide an important theoretical toolkit, yet today's youth reality adds new dimensions: digital mediation of experience, algorithmic governance of attention, virtualization of communication, and the strengthening of visual and performative aspects of identity. Under these conditions, alienation manifests itself not only as a socio-economic or political phenomenon, but also as an ontological and aesthetic condition of a subject living in "hyperreality" and network structures.

This article aims to carry out a comparative philosophical analysis of post-Soviet and postmodern youth narratives in which motives of alienation, nihilism, and the search for meaning are articulated. By narratives in this context, we understand both artistic and mass-cultural texts (literature, cinema, music, TV series) and autobiographical practices (diaries, blogs, social media posts, oral histories) through which young people construct and express their vision of the world and of their own "self." The comparative approach makes it possible to identify the unique features of each cultural-historical context as well as the shared structures of experience that reflect a broader global crisis of meaning.

The object of the study is the existential and cultural manifestations of alienation and nihilism in the discourses of post-Soviet and postmodern youth. The subject of the study is the philosophical foundations and narrative forms of the search for meaning under conditions of a fragmented, post-utopian, and digitally mediated world. The focus is on questions such as: how young people experience the gap between expectations and reality; what strategies of meaning-making they employ; how notions of freedom, responsibility, and community are transformed; what forms of resistance or adaptation are elaborated in response to experiences of emptiness, absurdity, and groundlessness (Nietzsche, 2018).

Methodologically, the study relies on an interdisciplinary approach that combines tools of philosophical hermeneutics, existential analysis, phenomenology, critical theory, and cultural studies. Narrative analysis plays a particularly important role, as it allows us to view youth statements not only as a reflection of social reality but also as an active process of identity and meaning construction. At the same time, the contextual conditioning of narratives is taken into account: post-Soviet stories are woven into the fabric of a transitional society, traumatic memory, social stratification, and inequality, while postmodern Western narratives unfold in a space of consumption, media excess, liberal democracy, and crisis of trust in institutions.

The scholarly novelty of the research lies in the attempt, within a single philosophical project, to compare two, at first glance, distinct but in many ways intersecting realities—post-

Soviet and postmodern youth cultures-through the prism of alienation, nihilism, and the search for meaning. Unlike works devoted primarily to sociological or psycho-pedagogical analysis of youth, this article emphasizes their existential and philosophical dimensions, interpreting youth narratives as a form of “everyday philosophy” in which fundamental questions about being, freedom, justice, and the possibility of authentic life are refracted. The practical significance of the work is linked to the fact that a deep philosophical understanding of the experiences and narratives of contemporary youth can contribute to comprehending crisis phenomena in education, politics, and culture, as well as to developing forms of dialogue and support that are more attuned and adequate to youth sensitivities. For educators, psychologists, social workers, cultural theorists, and youth policy specialists, the results of the study may serve as a basis for critically revising stereotypes about a “lost generation” and for formulating new approaches to working with young people, approaches grounded in respect for their complex, contradictory, yet deeply reflective experience (Camus, 2020).

The structure of the article follows the logic of a gradual deepening of analysis. First, the theoretical and philosophical foundations of the concepts of alienation, nihilism, and the search for meaning in the history of European thought are elaborated; then, the post-Soviet and postmodern cultural contexts are analyzed; after this, the focus shifts to concrete youth narratives and practices of self-description. Particular attention is paid to how young people transform the negative experience of emptiness and devaluation into an impulse for creative self-expression, the formation of alternative communities, and the development of new ethical orientations. Thus, this study represents an attempt to hear the voice of youth as philosophically meaningful, to see in their texts and images not only symptoms of crisis but also a potential for rethinking human existence under conditions of late modernity. By analyzing the intersection of post-Soviet and postmodern narratives, the article seeks to contribute to a broader discussion of the fate of the subject, freedom, and meaning in a world where former supports have been destroyed, and new ones are only beginning to emerge in fragile yet intense practices of everyday life.

Methodology, methods, and materials

This study is based on an interdisciplinary corpus of materials and a combination of predominantly qualitative, humanistic methods of analysis, which is determined by the nature of the phenomenon under investigation: alienation, nihilism, and the existential search for meaning in the narratives of post-Soviet and postmodern youth. The materials of the research include both philosophical and theoretical texts and empirical sources that represent the living voice of the younger generation in various cultural and media forms (Sartre, 2002; Heidegger, 2011).

As a theoretical and philosophical foundation, the study draws on a body of classical and contemporary literature on the problems of alienation, nihilism, existential anxiety, and the crisis of meaning. This corpus includes works by K. Marx, F. Nietzsche, E. Fromm, H. Marcuse, S. Kierkegaard, J.-P. Sartre, A. Camus, M. Heidegger, as well as authors of critical theory and poststructuralism who analyze the phenomena of late capitalism, postmodernity, mediation, and hyperreality (J. Baudrillard, F. Jameson, Z. Bauman and others). These texts serve not only as a source of conceptual tools, but also as a methodological orientation in the interpretation of contemporary youth narratives as manifestations of broader ontological and cultural processes.

A second major body of materials consists of cultural texts in which youth experiences and self-descriptions are expressed: fiction and poetry, cinema, song lyrics (including alternative, rock, rap, and indie scenes), TV series, comics and graphic novels, as well as products of mass culture addressed to youth audiences or created by young authors. The selection of these sources was carried out according to several criteria: first, their belonging to either the post-Soviet or postmodern (primarily Western) cultural context; second, thematic saturation with motifs of alienation, loss of reference points, existential emptiness, identity crisis, and search for meaning; third, the degree to which the text articulates the subjective experience of the younger generation, its specific language and imagery. Both canonized or critically recognized works and more marginal but highly indicative texts for youth sensibility were included in the analysis.

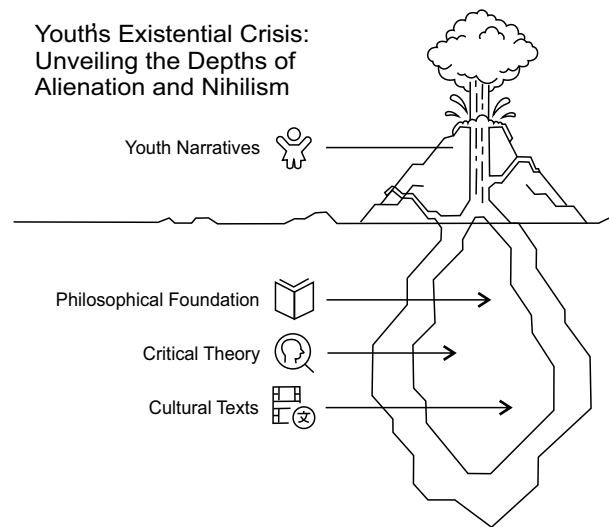


Figure 1. Youth's Existential Crisis: Unveiling the Depths of Alienation and Nihilism

A third group of materials comprises autobiographical and everyday narratives created by young people themselves in digital and offline environments: personal blogs, posts, and comments on social media, personal essays, diary entries, and oral histories recorded through qualitative interviews and semi-structured conversations. These sources make it possible to see not only the artistically elaborated, but also a more “raw,” immediate level of experiencing alienation and nihilism, as well as everyday attempts at meaning construction. The selection of such materials was based on thematic monitoring of open platforms and on analysis of interview transcripts with members of youth communities in post-Soviet and Western contexts. In working with these sources, ethical aspects were taken into account: anonymization of personal data, avoidance of quoting sensitive content in recognizable form, and a respectful attitude to the boundaries of private life (Marx, 1988; Fromm, 2019).

The methodological framework of the study is built on a combination of several key approaches. Central to this framework is the hermeneutic method, which allows youth narratives to be considered as texts requiring interpretation in light of their historical, cultural, and individual context. The starting principle here is the understanding of narrative not as a “transparent” reflection of social reality, but as a meaning-generating practice in which the subject simultaneously describes and constructs their mode of being in the world. Hermeneutics

makes it possible to uncover hidden horizons of meaning, implicit assumptions, and value orientations that structure young people's statements about themselves and the world.

Alongside the hermeneutic approach, narrative analysis is actively employed, as developed in contemporary philosophy, sociology, and cultural studies. Narrative analysis entails attention to the structure of the story, types of plot, character images, modes of representing time, and the use of metaphors, irony, and intertextual references. Youth narratives are viewed as variations on fundamental plots-loss, rupture, exile, revolt, journey, search-while it is important to trace how these plots are modified in post-Soviet and postmodern contexts, and what forms are taken by the figure of the "superfluous," "excess," or "invisible" subject (Baudrillard, 2015), (Bauman, 2008).

The comparative (comparativist) method is the second major analytical tool. The research is constructed as a step-by-step comparison of two contexts, post-Soviet and postmodern, at the level of thematic motifs, narrative structures, images of time and future, attitudes toward the past, and forms of articulating alienation and nihilism. This comparison is not reduced to a simple opposition of "East" and "West" or "transitional" and "developed" societies; on the contrary, the emphasis is on discovering intersections, analogies, and resonances that allow us to speak of the global character of the crisis of meaning while preserving key cultural and historical differences.

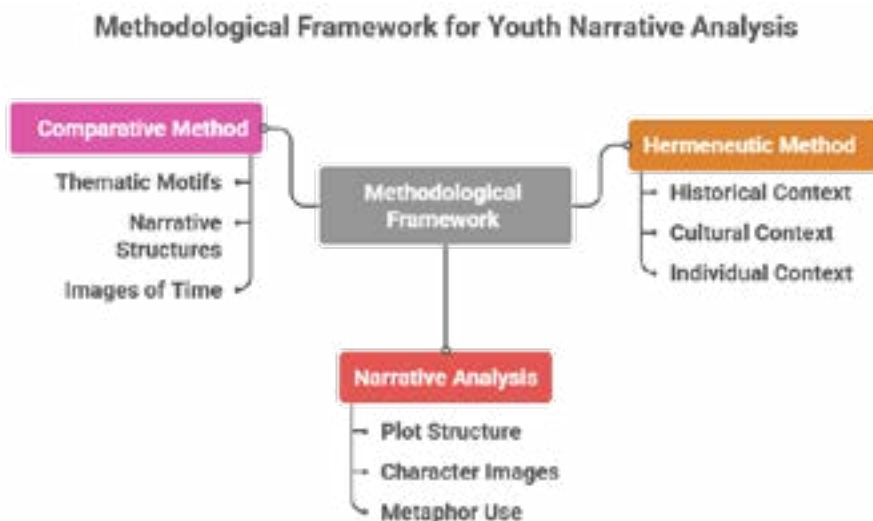


Figure 2. Methodological Framework for Youth Narrative Analysis

Existential analysis is used to uncover the basic structures of human existence that manifest themselves in youth narratives: experiences of limit situations (meaninglessness, absurdity, death, loneliness), the experience of freedom and responsibility, fear of nothingness, search for authenticity, and striving for recognition and belonging. This method makes it possible to interpret individual stories not only as symptoms of social pathology or products of cultural fashion, but also as distinctive "existential reports" on the encounter between the human being and the fundamental conditions of their existence (Beck, 2000).

The phenomenological approach complements existential analysis by focusing on how everyday reality is experienced by young people-how the world is "given" to them: fragmented, accelerated, media-centered, saturated with images, and deficient in genuine encounter

with the Other. Describing the phenomenological horizon of experience makes it easier to understand why certain philosophical motifs—nihilism, alienation, absurdity—become for youth not abstract notions but existentially charged realities. Critical theory is used as a tool for analyzing structures of power, ideology, and hidden mechanisms of normalization and control that influence the formation of youth narratives. It helps examine how economic, political, and media practices shape the “fields of the possible” for young people, set the boundaries of what is desirable and acceptable, and what forms of resistance, irony, and distancing young people develop in response.

The analytical procedure was carried out in several stages. At the first stage, the theoretical background was formed: key philosophical concepts of alienation, nihilism, and existential crisis, as well as works on the sociology and cultural studies of youth, were examined. At the second stage, empirical materials were collected and initially selected: literary, journalistic, and autobiographical texts, cinematographic and musical works, and digital narratives (blogs, posts, etc.). At the third stage, coding and thematic grouping of materials were conducted: major motifs (emptiness, meaninglessness, anxiety, aggression, irony, revolt, exhaustion, search for support, desire for community and so forth), stable images (the city as a space of alienation, the family as a source of trauma or support, virtual space as refuge or trap, etc.), and typical plot moves were identified. At the fourth stage, these motifs and structures were compared across post-Soviet and postmodern contexts, similarities and differences were revealed, and typological models were formulated (Boym, 2016).

An important methodological element of the research was the reflexivity of the researcher. Recognizing that the interpretation of narratives is inevitably linked to the researcher’s own values and cultural presuppositions, efforts were made throughout the study to become aware of and explicate these presuppositions. This approach helped minimize the risk of projection and moralizing, treating the voices of young people not as an object of judgment but as a partner in philosophical dialogue. The study is purposefully limited to qualitative rather than quantitative analysis. Statistical representativeness is not the primary goal here; instead, the focus is on “thick description” of individual narratives and the in-depth interpretation of typical cases and symbolically rich images. Such an approach is consistent with the aims of philosophical research oriented toward understanding meaning rather than measuring the frequency of a phenomenon (Yurchak, 2014).

Certain methodological limitations are related to linguistic and cultural boundaries: the analysis primarily covers Russian-language post-Soviet and English-language (or translated) Western corpora of texts, which inevitably leaves part of the diversity of youth voices outside the scope. In addition, the dynamic nature of the digital environment and the constant renewal of content make it impossible to construct a fully exhaustive corpus of sources. These limitations are recognized and taken into account in the formulation of conclusions, which claim typological and heuristic, rather than universal, validity. Thus, the materials and methods of this study are aligned with the task of hearing and interpreting the voice of youth in its philosophical significance, comparing different cultural-historical contexts, and identifying common existential structures within them. The combination of hermeneutic, narrative, existential, phenomenological, and critical analysis makes it possible to discern in youth narratives not only symptoms of crisis, but also attempts at creative overcoming of alienation and nihilism and the development of new forms of meaning and community under the conditions of the late modern world (Goffman, 2000; Turner, 2004).

Discussion

The analysis of theoretical sources and diverse youth narratives has shown that the phenomena of alienation, nihilism, and the search for meaning in post-Soviet and postmodern contexts indeed form a shared problem horizon, yet they manifest in different modes and with varying intensity. At the same time, the similarities prove to be no less significant than the differences: both contexts display a profound crisis of traditional foundations of identity, the weakening of collective utopias, and a shift of the search for meaning into the sphere of individual experience, creativity, and micro-communities. One of the key results of the study is the identification of several stable typologies of alienation that recur in youth narratives from both contexts, though with different emphases. In post-Soviet texts, historically charged alienation from the state, official discourse, and the “grand history” is particularly prominent. Young people often describe themselves as a generation living “after” -after the collapse of the empire, after the failure of utopias, after a great project that was not their choice yet defined the space of their lives. This “after” is experienced as the inheritance of a not fully processed trauma: narratives repeatedly return to motifs of distrust toward institutions, irony toward official rhetoric, and suspicion of any “great ideas” coming from above. Here, alienation functions as a protective distance, an attempt to preserve a space of personal freedom in conditions where collective identity appears either imposed or empty.



Figure 3. Alienation and Search for Meaning in Youth Narratives

In postmodern Western narratives, alienation is much more closely linked to a sense of being dissolved in the media and consumer environment. The central reference point is not so much the state or ideology as “the system” in a broad sense: the market, corporations, algorithms, standardized trajectories of success. Young authors describe themselves as “invisible parts” of a vast machine, as “profiles no one needs” in an endless digital stream. Alienation here takes the form of fatigue with constant self-presentation, with the need to endlessly construct an attractive image of the self that meets the expectations of others. Unlike the post-Soviet skeptical distance

toward the past, the dominant tone here is exhaustion with the present, with the excessive intensity of the “here and now.”

In both contexts, however, a shared experience stands out: the sense of being “superfluous” or “excessive” in relation to social structures. In post-Soviet narratives, this appears as a mismatch between official rhetoric of success, modernization, and digitalization and the actual experience of periphery, poverty, and symbolic invisibility. In postmodern narratives, it is expressed through the experience of communicative oversaturation alongside a lack of genuine closeness, a feeling of replaceability and interchangeability of the person within the logic of the market and social networks. Thus, alienation proves to be not only a social but also an anthropological phenomenon: young people describe themselves as those whose presence in the world has no guaranteed meaning or justification. Another important result is the identification of several forms of contemporary nihilism that differ from classical philosophical models. In post-Soviet texts, one frequently encounters a “hereditary” nihilism linked to the devaluation of previous ideological constructions. Youth who were not direct participants in the Soviet project nonetheless live in a space where words like “ideal,” “duty,” and “service” are associated with experiences of hypocrisy, violence, and coercion. As a result, there arises an attitude of “believing in nothing,” perceiving any lofty language as potential falsehood. Such nihilism is protective: it shields against the repetition of historical trauma but simultaneously blocks the possibility of positive self-identification with any values.

In postmodern narratives, an “ironic nihilism” is more common - a combination of skepticism toward any claims to absolute truth with a playful, citational, and at times deliberately superficial stance. Young people describe the world as a space of endless simulations, styles, and fandoms, where seriousness and depth are constantly undermined by irony and meme culture. Nihilism here is expressed less in the explicit claim that “nothing has meaning” than in the inability to maintain a serious attitude toward anything for very long. Any involvement appears temporary, any identity a performative mask, any experience content to be produced and consumed.

At the same time, in both contexts we find another form that may be termed “paradoxical nihilism”: the proclaimed absence of meaning is paradoxically accompanied by an obsessive, often painful striving for meaning. Youth texts repeatedly articulate messages about emptiness, meaninglessness, and absurdity, but the sheer intensity of these statements testifies to dissatisfaction with such a position. Nihilism appears not as an endpoint, but as an experience of an intermediate state, a kind of “purgatory of meanings” through which the contemporary subject passes. Of particular interest is how young people in both contexts seek to overcome alienation and nihilism by developing strategies for the search for meaning. One of the most visible strategies is the turn to creativity and aesthetic self-fashioning. Artistic, musical, literary, and visual practices -often emerging on the periphery of official culture -become spaces where it is possible to express non-obvious, “improper” emotions for public discourse: shame, rage, despair, trauma, exhaustion. A text, drawing, track, short video, or post becomes a form of existential expression and at the same time a way of creating around oneself a micro-community of people with similar experiences.

In the post-Soviet context, such practices are often accompanied by a turn to local contexts and memory: urban ruins, sleeping districts, abandoned sites, and family histories become material for aestheticization and reflection. Through the fixation of cracks, gaps, and voids, young people symbolically appropriate a space that official rhetoric either silences or glosses

over. This can be interpreted as a strategy of “weak resistance” -an attempt to defend the right to one’s own gaze that fits neither a heroic nor a purely consumerist narrative.

In the postmodern Western context, aesthetic practices are frequently linked to identity construction through genre mixing, stylization, irony, and the use of digital effects. Youth narratives show complex play with gender, corporeality, and affiliation with particular subcultures. Here, the search for meaning is often expressed not through an appeal to collective memory but through the invention of one’s “own” language, visual code, and performative style by which the subject asserts their existence in a world where “nothing is true, and everything is permitted.” Another common tendency identified in the study is the shift of the search for meaning from the sphere of “grand” projects and ideologies to the domain of small, everyday practices. Youth narratives in both environments demonstrate the growing importance of micro-solidarities: circles of friends, creative collectives, online communities, activist initiatives, and local mutual-aid projects. Meaning here ceases to be understood as something once and for all given “from above” and is instead experienced as something created in joint action, in care for the other, in the experience of co-presence and participation.

In the post-Soviet context, such practices often take the form of horizontal initiatives: informal educational projects, volunteer movements, local cultural centers, and independent media. In conditions of mistrust toward official structures, it is precisely these forms that become spaces of genuine interaction for young people and of the formation of alternative value orientations. In the postmodern context, network-based communities of interest, fandoms, activism around minority rights, ecology, and mental health play a crucial role. Despite the fragmentary and temporary nature of many of these associations, it is within them that young people often first experience recognition, support, and the possibility of speaking about their experiences without fear of judgment.

It is noteworthy that in both contexts, the theme of mental health, burnout, anxiety, and depression occupies a significant place. Youth narratives increasingly articulate the experience of inner disintegration, insomnia, panic attacks, and the feeling of an “emotional desert.” At the same time, the engagement with this theme is linked not only to complaint but also to the search for a language that can legitimize one’s fragility and vulnerability in a world oriented toward efficiency, productivity, and success. In this sense, discussions about mental health become a new form of ethics: they imply the recognition of people’s interdependence and the need for care and gentle attitudes toward oneself and others. An important task of the discussion is to reflect on the limitations and potential risks of the strategies identified. Creative and ironic reworking of nihilism, the aestheticization of alienation, retreat into micro-communities and digital spaces carry not only the potential for resistance but also the risk of solidifying a position of chronic distance and “playing instead of living.” Acknowledging the absence of grand meanings can relieve the pressure of unattainable ideals, but it may also weaken the willingness to assume long-term responsibility and political engagement.

In the post-Soviet context, excessive orientation toward “small worlds” and individual trajectories risks pushing systemic problems -inequality, corruption, violence, authoritarian tendencies -to the periphery of attention or turning them into something perceived as beyond the possibility of change. In the postmodern context, constant play with identities and meanings can lead to a perception of any form of collective action as yet another “performance” lacking depth and durability. Nevertheless, the synthesis of research results allows us to claim that in both contexts, youth narratives are not reducible to a simple reproduction of a nihilistic gesture

of refusal. Rather, they capture a movement from naïve faith in stable foundations -through the experience of radical disappointment and emptiness -toward the search for new forms of meaning-making that are more modest, local, but often more honest and existentially saturated. Alienation and nihilism appear not only as a dead end but also as forms of negative work, a kind of “clearing of the ground” from dead symbols, on whose place new configurations of freedom, responsibility, and community can emerge. Thus, the results and their discussion show that post-Soviet and postmodern youth narratives, despite their differences, testify to a shared condition of the late-modern subject, deprived of guaranteed meanings yet not having relinquished the need for meaning itself. Contemporary young people, positioned between outdated ideological constructions and as yet unformed alternatives, construct their own worlds from fragments of culture, memory, media, and personal experience. In these fragile, sometimes contradictory practices, one can see not only signs of crisis but also the beginnings of a new existential and ethical sensibility, capable of rethinking the relationship of the human being to self, others, and the world under conditions where old supports are lost, and new ones are only starting to take shape.

Conclusion

This study set out to examine how alienation, nihilism, and the search for meaning are experienced and articulated in the narratives of post-Soviet and postmodern youth. Approaching these issues through a comparative philosophical lens, it sought to bring into dialogue two different yet intersecting cultural-historical contexts, in order to understand both their specificities and their shared existential horizons. The analysis of theoretical literature, cultural texts, and autobiographical and digital narratives has demonstrated that contemporary youth inhabit a world marked by the erosion of stable value systems, the weakening of traditional institutions, and the fragmentation of collective identities. Yet within this world, they persistently continue to ask fundamental questions about meaning, freedom, belonging, and the possibility of an authentic life. One of the central conclusions of the research is that alienation among young people today cannot be adequately understood in purely economic, political, or sociological terms. In both post-Soviet and postmodern contexts, it assumes a deeply existential dimension. In the former, alienation is closely tied to the legacy of a collapsed ideological project, to unresolved historical trauma, and to a pervasive distrust of official narratives and institutions. In the latter, it is linked to the logic of late capitalism, digital hyper-connectivity, and the commodification of attention and identity. Despite these differences, both contexts reveal a common sense of superfluosity, invisibility, and precariousness: young people experience themselves as subjects whose presence in the world is not supported by any unquestioned foundations.

The analysis of nihilism also showed that we are not dealing simply with a repetition of classical philosophical forms. Contemporary youth nihilism is often ambivalent and internally contradictory. In the post-Soviet space, it emerges as a defensive refusal to believe in “great ideas” after the discrediting of past utopias; in postmodern environments, it appears as ironic distancing, as an inability or unwillingness to take anything entirely seriously in a world perceived as a field of simulations and performances. In both cases, however, nihilism rarely functions as a final position. It is better understood as an intermediate state: a phase of negative work in

which inherited meanings are dismantled and tested, while the need for meaning itself does not disappear. The intensity with which emptiness, absurdity, and meaninglessness are described often reveals not indifference, but a heightened sensitivity to the absence of convincing answers.

Equally important is the conclusion that youth responses to alienation and nihilism are not limited to resignation or passive adaptation. The study has shown multiple strategies of meaning-making in both contexts. Creativity – literary, musical, visual, digital – emerges as a key resource for articulating difficult experiences and for building small communities of recognition and solidarity. Post-Soviet youth often work with local spaces and memories, transforming ruins, peripheral neighborhoods, and family histories into materials for reflection and re-appropriation. Postmodern youth experiment with style, genre, and performance, inventing new languages and visual codes by which to assert their presence in a world where no overarching narrative is taken for granted. A further common tendency is the shift of meaning from the domain of “grand narratives” and large-scale projects to everyday practices and micro-communities. Friendships, creative circles, volunteer groups, online communities, activist initiatives all become places where meaning is experienced as something co-created in shared action and mutual care, rather than received from above. This tendency is visible in the growing importance of discussions around mental health, vulnerability, and emotional labor: by speaking openly about anxiety, burnout, and depression, young people not only describe their suffering but also outline a new ethical sensitivity based on mutual support and recognition of fragility.

At the same time, the study has highlighted the ambivalence of these strategies. Aestheticization of alienation, ironic play with identities, withdrawal into small worlds and digital refuges can help individuals survive and resist oppressive structures, but they can also reinforce chronic distance, cynicism, and political disengagement. In the post-Soviet context, the focus on private trajectories and local projects can obscure systemic issues and reduce them to an unchangeable background. In the postmodern context, the tendency to treat any collective action as another performance may weaken the capacity to commit to long-term, transformative projects. These tensions do not invalidate youth strategies of meaning-making, but they do underline the need for further critical reflection on their possibilities and limits. Methodologically, the study has demonstrated the value of combining hermeneutic, narrative, existential, phenomenological, and critical approaches in the analysis of youth cultures. Such a combination makes it possible to read youth narratives not merely as sociological data or as cultural symptoms, but as forms of “everyday philosophy,” in which fundamental questions about being, freedom, justice, and community are posed and negotiated in concrete, lived terms. This perspective invites researchers, educators, and policymakers to treat the voices of young people not as raw material to be interpreted from above, but as partners in a shared effort to think through the conditions of life in late modernity. Of course, the study has its limitations. The analysis focused primarily on Russian-language post-Soviet and English-language or translated Western sources, leaving many other linguistic and regional variations outside the scope. The rapidly changing nature of digital environments makes it impossible to capture the full range of youth narratives; any corpus will remain partial. Moreover, the qualitative and interpretive character of the research emphasizes depth over breadth, offering typological rather than statistically representative conclusions. These limitations, however, do not negate the heuristic value of the findings; instead, they point to directions for future work – including studies of other regions, languages,

and marginalized youth groups, as well as closer examination of gender, class, ethnicity, and religion within the patterns identified here.

Ultimately, the study contributes to a broader understanding of the condition of the contemporary subject. Post-Soviet and postmodern youth narratives, taken together, portray a generation living after the collapse of certainties, surrounded by competing demands, images, and possibilities, yet still refusing to abandon the search for meaning, connection, and a livable future. Their stories document the breakdown of inherited frameworks, but they also disclose tentative experiments in building new ones in art, in relationships, in small acts of solidarity, in fragile yet persistent forms of hope. To take these narratives seriously is to recognize that the question of meaning has not disappeared in late modernity; it has simply changed its form and locus. It no longer resides in overarching ideologies or institutional promises, but in the everyday work of individuals and small groups who, amid alienation and nihilism, continue to ask: how can one live, and live humanly, here and now? By tracing how young people in different contexts pose and attempt to answer this question, the present study does not offer ready-made solutions. Instead, it invites us to listen more attentively to those whose voices most clearly register both the crisis of the present and the possibility of another, as yet unnamed, configuration of human existence.

References

- Baudrillard, J. (1994). *Simulacra and Simulation*. University of Michigan Press, 176 p. URL: <https://doi.org/10.3998/mpub.9904>. [in English]
- Bauman, Z. (2000). Living in the Era of Liquid Modernity. *Cambridge Anthropology*, 22(2), 1-19. <http://www.jstor.org/stable/23818779> [in English]
- Beck, U. (1992). *Risk society: Towards a new modernity* (Vol. 17). sage. [in English]
- Boym, S. (2001). *The Future of Nostalgia*. Basic Books, 432 p. [in English]
- Camus, A. (1996). The myth of Sisyphus. *BrightSummaries.com*. URL: <https://mirror.anarhija.net/usa.anarchistlibraries.net/mirror/a/ac/albert-camus-the-myth-of-sisyphus.pdf>. [in English]
- Fromm, E. (1941). *Escape from Freedom*. Farrar & Rinehart, 305 p. [in English]
- Goffman, E. (1949). Presentation of self in everyday life. *American Journal of Sociology*, 55(1), 6-7. URL: http://educ333b.pbworks.com/w/file/attach/53313682/goffman_intro.pdf. [in English]
- Heidegger, M. (2010). *Being and time*. SUNY Press. 482 p. ISBN 1438432763, 9781438432762 [in English]
- Marx, K., & Engels, F. (2023). The German ideology. In *Social theory re-wired* (pp. 123-127). Routledge. URL: <https://www.taylorfrancis.com/chapters/edit/10.4324/9781003320609-16/german-ideology-karl-marx-friedrich-engels>. [in English]
- Nietzsche, F. (2016). *Thus Spake Zarathustra*. Xist Publishing. ISBN 978-1-68195-051-8 [in English]
- Sartre, J. P. (1956). *Being and Nothingness*. Philosophical Library. Inc., New York, 956. [in English]
- Turner, V. W. (1967). *The forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual* (Vol. 101). Cornell University Press. [in English]
- Yurchak, A. (2006). *Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation*. New Jersey: Princeton University Press, 2013 - 352 p. URL: <http://digital.casalini.it/9781400849109> [in English]

Authors' Contributions

Bolatbekova Nazgul established the conceptual foundations of the study and developed the philosophical framework of alienation and nihilism. The ideas of Marx, Nietzsche, and the existentialist tradition were adapted to the contemporary context, thereby determining the methodological orientation of the article.

Adayeva Gulnar examined the specific characteristics of the post-Soviet space and analysed the historical trauma and ideological freedom of the generation that emerged after the Soviet period. Artistic works and online writings of local youth were collected and analysed in order to explain the reasons for their distancing from the state and the historical past.

Mualla Uydu Yücel conducted the analysis of Western postmodernism and digital reality. Particular attention was given to the influence of global information flows, consumer culture, and irony on the consciousness of young people, and a comparative interpretation of the shared features of Western and Eastern cultural contexts was developed.

Conflict of interest: The authors declare no relevant conflicts of interest.

Information about authors/ Авторлардың үлесі/ Информация об авторах

Nazgul Bolatbekova – PhD student, Department of Philosophy, L.N. Gumilyov Eurasian National University, 2 Satbaev st., Astana, Kazakhstan. nazgul.zholamanovna@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0004-6595-2296>

Назгуль Болатбекова – PhD докторанты, философия кафедрасы, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Сәтбаев к., Астана, Қазақстан. nazgul.zholamanovna@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0004-6595-2296>

Назгуль Болатбекова – PhD-докторант кафедры философии, Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, ул. Сатпаева 2, Астана, Казахстан. zholamanovna@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0004-6595-2296>, nazgul.

Gulnar Adayeva – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Department of Philosophy, L.N. Gumilyov Eurasian National University. 2 Satbaev Street, Astana, Kazakhstan. kumaen@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-8537-3567>

Гульнар Адаева – философия ғылымдарының кандидаты, философия кафедрасының қауымдастырылған профессоры, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті Сәтбаев к., Астана, Қазақстан. kumaen@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-8537-3567>

Гульнар Адаева – кандидат философских наук, ассоциированный профессор кафедры философии, Евразийского национального университета имени Л. Н. Гумилёва, Сатпаева 2, Астана, Казахстан, kumaen@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-8537-3567>

Mualla Uydu Yücel – Istanbul University, Faculty of Letters, Department of History, Division of General Turkic History, Istanbul, Turkey. muallauyduyucel@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-1595-2106>

Mualla Uydu Yücel – Стамбул университеті, Әдебиет факультеті, Тарих кафедрасы, Жалпы түркі тарихы бөлімі, Стамбул, Түркия. muallauyduyucel@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-1595-2106>

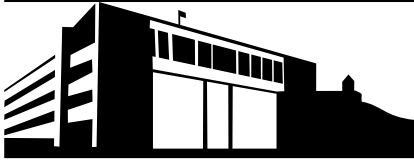
Mualla Uydu Yücel – Стамбульский университет, факультет литературы, кафедра истории, отделение общей тюркской истории, Стамбул, Турция. muallauyduyucel@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-1595-2106>

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

Редакцияға түсті / Поступила в редакцию / Entered the editorial office: 03.02.2026

Рецензенттер мақұлдаған / Одобрено рецензентами / Approved by reviewers: 18.02.2026

Жариялауға қабылданды / Принята к публикации / Accepted for publication: 14.03.2026



Scientific article
IRSTI 02.41.11




<https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-49-65>

DEEP AND DARK ECOLOGY: PARADIGMS OF CONTEMPORARY ECOLOGICAL THOUGHT

^a Yerlan AUBAKIROV , ^b Sergei MEZENTSEV , ^b Saira SHAMAKHAY  

^a*L.N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Kazakhstan*

^b*National Research Moscow State University of Civil Engineering, Moscow, Russia*

 sh.saira@mail.ru

Abstract. The article offers a comparative analysis of two paradigms of contemporary ecological thought: Arne Naess's deep ecology and Timothy Morton's dark ecology. It explores the main points of convergence and divergence between these approaches through their philosophical premises, concepts of nature, declared aims, and the concrete strategies they suggest for addressing ecological challenges. The study relies on theoretical, comparative, contextual, and critical methods, paying particular attention to Naess's idea of "self-realization" and Morton's notion of "hyperobjects." A special focus is placed on how these concepts challenge anthropocentric perspectives, reconsider the position of the human being in ecological systems, and propose different interpretations of ecological crisis. Deep ecology is interpreted as a normatively and practically oriented perspective based on biocentrism, ecological equality, and recognition of the intrinsic value of all forms of life. Dark ecology, in turn, is characterized as a more critical and ambivalent current that underscores uncertainty, entanglement, and the unsettling dimension of nature. The article evaluates the strengths and limitations of both frameworks and outlines possible ways of combining their insights for reflection on the global ecological crisis. This makes clear their joint contribution to contemporary ecological philosophical debates.

Keywords: deep ecology; dark ecology; Arne Naess; Timothy Morton; anthropocentrism; ecological crisis; hyperobjects; self-realization

For citation:

Aubakirov, Y., Mezentsev, S., & Shamakhai, S. (2026). Deep and dark ecology: paradigms of contemporary ecological thought. *Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies*, 154 (1). 49-65. <https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-49-65>

ТЕРЕҢ ЖӘНЕ ҚАРАҢҒЫ ЭКОЛОГИЯ: ҚАЗІРГІ ЭКОЛОГИЯЛЫҚ ОЙДЫҢ ПАРАДИГМАЛАРЫ

^aЕрлан АУБАКИРОВ, ^bСергей МЕЗЕНЦЕВ, ^aСайра ШАМАХАЙ

^aЛ. Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Астана, Қазақстан

^bҰлттық зерттеу Мәскеу мемлекеттік құрылыс университеті, Мәскеу, Ресей

ГЛУБИННАЯ И ТЕМНАЯ ЭКОЛОГИЯ: ПАРАДИГМЫ СОВРЕМЕННОЙ ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

^aЕрлан АУБАКИРОВ, ^bСергей МЕЗЕНЦЕВ, ^aСайра ШАМАХАЙ

^aЕвразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, Астана, Казахстан

^bНациональный исследовательский Московский государственный строительный университет, Москва, Россия

Аңдатпа. Бұл мақалада қазіргі заманғы экологиялық ойдағы екі парадигманың салыстырмалы талдауы берілген: Арне Нэсстің терең экологиясы және Тимоти Мортонның қараңғы экологиясы. Онда осы тәсілдердің философиялық болжамдарына, табиғат туралы түсініктеріне, қойылған мақсаттарына және қоршаған орта мәселелерін шешу үшін ұсынылған нақты стратегияларына негізделген конвергенциясы мен алшақтығының негізгі нүктелері зерттеледі. Зерттеу теориялық, салыстырмалы, контекстік және сыни әдістерге сүйене отырып, Нэсстің «өзін-өзі тану» идеясы мен Мортонның «гиперобъектілер» ұғымына ерекше назар аударылады. Бұл ұғымдардың антропоцентрилік көзқарастарға қалай қарсы тұратынына, экологиялық жүйелердегі адамдардың орнын қайта қарастыратынына және экологиялық дағдарыстың әртүрлі түсіндірмелерін ұсынатынына ерекше назар аударылады. Терең экология биоцентризмге, экологиялық теңдікке және барлық тіршілік формаларының ішкі құндылығын тануға негізделген нормативтік және практикалық бағдарланған көзқарас ретінде түсіндіріледі. Қараңғы экология, өз кезегінде, табиғаттың белгісіздігін, өзара байланыстылығын және мазасыздық тудыратын өлшемдерін баса көрсететін неғұрлым сындарлы және екіұшты ағым ретінде сипатталады. Бұл мақалада екі ұғымның да күшті және әлсіз жақтары бағаланады және жаһандық экологиялық дағдарысты түсіну үшін олардың идеяларын біріктірудің мүмкін жолдары көрсетілген. Бұл бізге олардың қоршаған орта мәселелерін қазіргі философиялық талқылауларға қосқан үлесін айқын көрсетуге мүмкіндік береді.

Түйін сөздер: терең экология; қараңғы экология; Арне Несс; Тимоти Мортон; антропоцентризм; экологиялық дағдарыс; гипернысандар; өзін-өзі іске асыру

Аннотация. В статье представлен сравнительный анализ двух парадигм современной экологической мысли: глубинной экологии Арне Несса и темной экологии Тимоти Мортон. Исследуются основные точки соприкосновения и расхождения между этими подходами на основе их философских предпосылок, концепций природы, заявленных целей и конкретных стратегий, предлагаемых для решения экологических проблем. Исследование опирается на теоретические, сравнительные, контекстуальные и критические методы, уделяя особое внимание идее Несса о «самореализации» и понятию Мортон о «гиперобъектах». Особое внимание уделяется тому, как эти концепции бросают вызов антропоцентрическим взглядам, переосмысливают положение человека в экологических системах и предлагают различные интерпретации экологического кризиса. Глубинная экология интерпретируется как нормативно и практически ориентированная перспектива, основанная на биоцентризме, экологическом равенстве и признании внутренней ценности всех форм жизни. Темная экология, в свою очередь, характеризуется как более критическое и амбивалентное течение, подчеркивающее неопределенность, взаимосвязь и тревожное измерение природы. В статье оцениваются сильные и слабые стороны обеих концепций и намечаются возможные способы объединения их идей для осмысления глобального экологического кризиса. Это позволяет ясно показать их совместный вклад в современные философские дискуссии по вопросам окружающей среды.

Ключевые слова: глубинная экология; темная экология; Арне Несс; Тимоти Мортон; антропоцентризм; экологический кризис; гиперобъекты; самореализация.

Introduction

Ecological philosophy has taken on heightened significance amid escalating ecological breakdown – ranging from climate change and biodiversity decline to pervasive pollution and the overuse of natural resources. These developments show that the ecological crisis is not merely a matter for science or politics, but also a philosophical challenge, as it calls into question entrenched views of nature, human action, and moral responsibility. Against this backdrop, Arne Naess’s deep ecology and Timothy Morton’s dark ecology emerge as two influential, yet significantly divergent, attempts to reconsider how humans relate to the more-than-human world. Deep ecology, rooted in biocentrism, ecological interdependence, and the idea of intrinsic value, advocates a shift from an anthropocentric to an ecocentric outlook and highlights self-realization, ethical duty, and concrete ecological engagement. Dark ecology, on the other hand, rejects romanticized notions of a harmonious “Nature” and foregrounds ecological entanglement, uncanniness, ambiguity, and the unsettling presence of hyperobjects such as climate change and plastic waste.

Although both perspectives question anthropocentrism and consumerist relations to the environment, they diverge markedly in their philosophical premises, ethical focus, and practical orientation. Deep ecology is typically linked to a clearly articulated normative and action-focused program, whereas dark ecology is more strongly connected with conceptual critique, ecological aesthetics, and reflection on the ambiguity of ecological existence. This article, therefore, offers a comparative examination of deep ecology and dark ecology, aiming to elucidate how each understands nature, human subjectivity, responsibility, and appropriate forms of ecological response. The novelty of this study lies in developing a structured comparative framework that examines deep and dark ecology through five analytical dimensions: ontology of nature, conception of subjectivity, ethical foundations, practical orientation, and aesthetic mediation.

Materials and methods

In order to juxtapose “deep ecology” and “dark ecology,” this research turns mainly to a detailed theoretical reading of Arne Naess’s *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy* (1989) and Timothy Morton’s *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence* (2016). Analysis of these foundational works allows for the reconstruction of the core arguments of each position and the identification of their principal lines of divergence.

The study presents a comparative table that places their philosophical assumptions, views of nature, and recommended responses to ecological challenges in direct juxtaposition. In addition, contextual analysis is employed to locate both notions within the historical and cultural circumstances of their formation and to clarify how they have shaped ecological movements.

Critical analysis was applied to identify the key strengths and weaknesses of each framework – for instance, the inclination toward idealisation in “deep ecology” and the limited amount of concrete practical guidance in “dark ecology.” In addition, an interpretive method was used to unpack conceptually complex notions such as Morton’s “hyperobjects” and Naess’s idea of “self-realization.”

At the final stage, the results were brought together to systematise the findings, emphasise areas of complementarity between the two concepts, and indicate potential trajectories for their

integration. This multi-step strategy allows for a more nuanced comparison of deep and dark ecology and helps to clarify the specific contribution each makes to contemporary ecological philosophy.

Literature Review

Arne Naess's deep ecology, developed in the 1970s, advances a radical rethinking of the human relationship with the natural world. It seeks to overcome anthropocentrism by expanding the notion of the "self" to encompass identification with non-human beings and ecological wholes. Grounded in biocentrism, holism, and ecological egalitarianism, deep ecology asserts that the natural world has inherent value and that all living beings have an equal right to exist and flourish. According to Naess, personal identity is inseparable from ecosystems and the broader community of life, so ethical responsibility involves recognizing interdependence and fostering a sense of care toward all forms of life (Naess, 1973; Naess, 1985). This philosophical perspective has influenced ecological movements and organisations, such as Greenpeace, Earth First!, and Friends of the Earth, by encouraging environmental activism, sustainable lifestyles, and reflective engagement with nature. Deep ecology thus combines normative principles with practical guidance, advocating both ethical awareness and concrete action to restore and sustain ecological balance (Naess, 1989; Devall & Sessions, 1985).

Extending Naess's ideas, Devall and Sessions note that "spiritual growth begins when we stop seeing ourselves as isolated egos and start identifying with other people and the non-human world" (Devall & Sessions, 1985, p. 34). The focus here is on a shift away from an ego-centred perspective toward a holistic view of the biosphere, an orientation that has shaped the discourse and practices of a number of ecological organisations. Deep ecology has influenced groups such as Earth First!, Greenpeace, Friends of the Earth, and the Rainforest Action Network in promoting sustainability and ecological justice, but it has also been the object of sustained critique. Therefore, any evaluation of deep ecology in relation to ecological movements must consider not only its practical impact but also the coherence of its philosophical foundations and the scope of its limitations.

Their divergence goes beyond differing attitudes to harmony and balance, encompassing contrasting ways of addressing ecological problems and relying on different philosophical and ethical foundations. Deep ecology, developed by Arne Naess, is grounded in a view of nature as an integrated, interdependent whole in which all elements exist in a state of equilibrium (Naess, 1973). From this standpoint, humans are seen as one component within a larger ecological system and are assigned responsibility for restoring disruptions to that equilibrium. The approach underscores reverence for the natural world, recognition of its intrinsic value, and a firm refusal of anthropocentric perspectives. Restoring a harmonious relationship between human activity and the natural environment is thus framed as a key goal (Naess, 1989).

The ways these theories propose to respond to ecological problems differ significantly. Deep ecology gives special weight to activism and spiritual practice. Naess calls for a profound shift in human consciousness, in which people come to see themselves as inseparable parts of an ecological whole. This stance involves developing an ecological ethic, recognising the interconnection of all living beings, and rejecting consumerist relations to the natural world (Naess, 1989). Within deep ecology, activism is oriented toward ecological protection through political participation, social movements, and individual efforts.

The philosophical and ethical bases of the two approaches likewise differ. Deep ecology rests on a holistic conception of the world in which humans and nature form a single integrated whole. Ethically, it maintains that every living being has an equal right to exist, regardless of its usefulness to humans (Naess, 1973). In this respect, the perspective is close to ecocentrism, upholding the intrinsic value of nature rather than interpreting it in merely instrumental terms.

These concepts also lead to different practical outcomes. Deep ecology calls for concrete measures such as protecting forests, cutting back on consumption, and embracing sustainable lifestyles. It has found broad application in ecological activism and education, where it helps cultivate a sense of responsibility for the natural world (Naess, 1989).

In more recent ecological humanities, many researchers have tried to move past the traditional deep ecology framework, shifting the focus toward ambiguity, mediation, and the limits of how humans can access ecological reality. In this context, Timothy Morton's work has emerged as one of the most influential efforts to rethink ecological thought.

At the same time, a number of recent authors have sought to move beyond the framework of classical deep ecology. Timothy Morton (2007), for instance, argues that ecology should not be restricted to "material nature" but must also take into account cultural, philosophical and aesthetic dimensions, thereby broadening the scope of ecological reflection (Morton, 2007, p. 90). A related emphasis can be found in David Abram's work, where sensory involvement with the more-than-human world is presented as crucial because it reveals layers of complexity that cannot be fully grasped through strictly rational or abstract categories (Abram, 1996, p. 78).

Timothy Morton, a British philosopher and cultural theorist, develops "dark ecology" as a critique of established ecological paradigms, including "deep ecology." While deep ecology, in Arne Naess's formulation, ties ecological consciousness to an expanded sense of self and holds that "our 'self' is as extensive as our identifications... Our 'self' is that with which we identify" (Naess, 1985, p. 260), Morton rejects the idea of nature as a harmonious and ordered whole. He challenges the romantic notion of "Nature" and instead directs attention to its darker aspects – suffering, mortality, decay and chaos. In his words, "Dark ecology is ecology without nature, an ecology that recognizes that nature has always been strange and alien" (Morton, 2016, p. 45).

Morton likewise proposes the concept of hyperobjects – extensive entities distributed across vast stretches of time and space, such as climate change, plastic debris or radioactive contamination. These entities have far-reaching ecological consequences yet can never be fully apprehended within the bounds of human perception (Morton, 2013, p. 112). In his view, hyperobjects force a reconsideration of conventional understandings of temporality, spatiality and ethical responsibility, and they call into question any straightforward reliance on technological or political solutions to contemporary ecological crises (Morton, 2013, p. 115).

Morton assigns a particularly important role to cultural and aesthetic dimensions, suggesting that standard scientific or political language often cannot convey the full complexity and ambiguity of ecological reality. He observes that "Art is capable of conveying the complexity and strangeness of nature, evoking an emotional response that dry scientific reports cannot" (Morton, 2010, p. 76). From this angle, art and aesthetic experience function as key means of reflecting on the ecological crisis, since they make visible the deep entanglement of humans with hyperobjects rather than presenting them as external observers (Morton, 2017, p. 134).

Unlike approaches that portray nature as a harmonious, well-ordered totality, Morton disputes this romantic image, arguing that it oversimplifies ecological reality and, ironically, strengthens the perceived divide between humans and the more-than-human world.

Morton's "dark ecology" represents a significant reorientation in ecological thought: it rejects idealised depictions of nature and foregrounds its inherent ambiguity. At the same time, critiques associated with Callicott, Boulton and Warren indicate that abandoning utopian narratives inevitably raises the issue of how aesthetic and cultural perspectives can be linked to political action so as to inform practical responses to the global ecological crisis. In applied terms, "dark ecology" is valuable for the distinctive perspective it brings to ecological issues, one that can encourage activists, scholars and artists to pursue more complex, flexible and intellectually rigorous ways of approaching human–environment relations.

Dark ecology, formulated by Timothy Morton, stands in sharp contrast by questioning the very idea of stability and harmony, treating it as a misleading construct. Morton argues that nature is, at its core, chaotic, unstable, and riven with internal contradictions (Morton, 2007). He employs the notion of "strangeness" to highlight that the natural world can never be fully grasped or brought under complete control. Instead of aiming at equilibrium, dark ecology takes chaos and uncertainty as built-in and inescapable features of ecological existence (Morton, 2016).

Dark ecology, by contrast, takes a more intellectual and aesthetic path. Morton contends that standard forms of activism and familiar ecological discourses are insufficient for grasping the full complexity of the ecological crisis (Morton, 2007). He suggests that this crisis is better approached through philosophy, art, and literature, which can convey the experience of "strangeness" and the sense of human estrangement from the natural world. Instead of formulating specific measures, dark ecology insists on rethinking humanity's relationship with nature, based on an awareness of its fundamental unknowability and an acceptance of its inherent disorder (Morton, 2016).

Dark ecology, in turn, is rooted in postmodern thought and takes issue with mainstream ecological theories for what it sees as their naïve and idealised treatment of nature. Drawing on object-oriented ontology, Morton contends that nature and objects have an existence of their own, not dependent on human perception. From this angle, dark ecology holds that human alienation from nature is unavoidable and should be recognised and accepted, rather than viewed as a problem to be overcome (Morton, 2016).

Dark ecology, on the other hand, primarily stimulates contemplation rather than prescribing concrete interventions. It calls into question received ideas about nature and ecology, inviting attention to the complexity and inner contradictions of the ecological crisis. This approach can be especially relevant for artists, philosophers, and researchers interested in exploring ecological issues at a deeper theoretical level (Morton, 2016).

In contrast, Timothy Morton's philosophy of dark ecology, developed by the American theorist, places emphasis on chaos, complexity, and the ambivalence of nature. Morton rejects the romantic portrayal of the natural world and focuses his analysis on "hyperobjects" – phenomena such as climate change and nuclear waste that surpass human perceptual limits and disrupt established assumptions about human–nature relations (Morton, 2013). At the same time, dark ecology has been reproached for its pessimistic outlook and for lacking clear practical prescriptions, which makes its translation into concrete ecological practice more difficult.

Consequently, the existing literature treats deep ecology and dark ecology not only as two significant ecological paradigms, but also as approaches that have given rise to ongoing critical discussion. This discussion addresses both their philosophical consistency and their practical significance in the context of the current ecological crisis.

Its more utopian and abstract premises need to be supplemented by concrete, socially embedded strategies capable of addressing pressing ecological, economic and social problems. At the same time, the way deep ecology has been taken up by ecological organizations testifies to its significant role in shaping new value orientations centred on sustainability and ecological integrity.

At the same time, the approach has been faulted for its strong idealism and for paying insufficient attention to socio-economic realities such as poverty and inequality. John Baird Callicott contends that a narrowly biocentric focus overlooks the practical importance of nature for human communities and its possible contribution to resolving social issues (Callicott, J. B. (1999). *Beyond the Land Ethic*).

At the same time, dark ecology has been reproached for its pessimistic outlook and for lacking clear practical prescriptions, which makes its translation into concrete ecological practice more difficult.

Critiques of both perspectives point to the necessity of integrating social, cultural, and political factors into ecological philosophy. Elizabeth Boulton faults both deep ecology and Morton's approach for their strong theoretical abstraction, arguing that they fail to account adequately for concrete socio-political conditions and the nuanced character of human–nature relations in contemporary society (Boulton, E. (2016). *Climate change as a 'hyperobject': a critical review of Timothy Morton's reframing narrative*). From an ecofeminist perspective, Karen Warren maintains that both theories overlook the overlap of multiple forms of oppression, including racism and sexism, which limits their ability to effectively promote social justice within ecological policy and practice (Warren, K. (2000). *Ecofeminist Philosophy*).

Although deep ecology and dark ecology propose different readings of nature and the ecological crisis, they can be seen as complementary rather than incompatible. Deep ecology formulates ethical principles and points toward concrete forms of ecological action, while dark ecology offers a conceptual lens for understanding the complexity, ambiguity, and instability embedded in ecological issues. Further development of ecological philosophy thus calls for incorporating social and political factors to build a more comprehensive and practically relevant response to global ecological challenges.

Comparative Analysis

Both frameworks demand a radical reconsideration of human–environment relations, yet they begin from different premises and stress different aspects. The discussion that follows develops the comparison by first identifying their main points of overlap and then tracing the lines along which their arguments part company. In this regard, a number of common commitments can be discerned in deep ecology and dark ecology.

To begin with, both frameworks advance a critique of anthropocentrism. They call into question the belief that humans occupy the central position in reality and that the non-human

world exists chiefly for human ends. In Naess's deep ecology, this critique appears as a direct value claim: every living being has intrinsic significance, irrespective of its usefulness to humans (Naess, 1989). Morton's dark ecology develops this idea along a different line, emphasizing that humans are not detached onlookers of "nature" but are already enmeshed within it, so that the boundary between human and non-human is neither clear-cut nor stable (Morton, 2016).

Second, both perspectives insist that the more-than-human world possesses value that cannot be reduced to serving human interests. In deep ecology, this is expressed through the principle of biocentric equality: every living organism has an equal claim to live and develop (Naess, 1973). Dark ecology approaches the question not as a ranking of living beings but as an ontology of entanglement, emphasizing the interweaving of all components of ecological reality – including non-living elements such as mountains, rivers and the atmosphere, as well as diffuse entities described as hyperobjects (Morton, 2013).

Third, Naess and Morton alike maintain that the current ecological crisis is too profound to be resolved through small, incremental changes; it requires a radical shift in how we conceptualise the world. Deep ecology advocates an ecocentric mode of awareness in which the more-than-human world becomes a core reference point for ethical decisions and everyday behaviour (Devall & Sessions, 1985). Dark ecology, in turn, calls for abandoning comforting illusions – such as belief in "pristine nature" or the myth of complete mastery over ecological systems – and demands that we confront the complexity, uncertainty and experiential "strangeness" of ecological entanglement (Morton, 2007).

Fourth, both perspectives propose ethical stances aimed at transforming humanity's relationship with the environment. Deep ecology highlights modesty, deference toward the more-than-human world, and the rejection of exploitative ways of treating nature (Naess, 1989). Dark ecology, in turn, stresses an ethics grounded in entanglement: since humans are woven into ecological networks, responsibility also covers the indirect and cumulative consequences of actions that might seem insignificant when taken separately (Morton, 2016).

At the same time, deep ecology and dark ecology diverge significantly, and these distinctions are just as crucial for grasping how each addresses the ecological crisis.

First, the two perspectives differ markedly in tone and overall orientation, often described in terms of optimism versus pessimism. Deep ecology tends to be more upbeat, maintaining that shifts in awareness and everyday practice can lead to a more harmonious form of coexistence with the more-than-human world (Naess, 1989). Dark ecology, by contrast, operates in a more somber key: Morton underscores the irreversibility of many ecological developments and urges a candid acknowledgment of this "darkness" as an inherent aspect of ecological reality (Morton, 2016).

Second, the two frameworks conceptualise interconnectedness in distinct ways. Deep ecology tends to describe interdependence in terms of an ideal of balanced, mutually sustaining coexistence among living beings (Devall & Sessions, 1985). Dark ecology, by contrast, treats relatedness as bound up with disruption, decay, and "strangeness," so that ecological ties appear more ambivalent and resist overly idealised readings (Morton, 2013).

Third, the two perspectives also part ways in their attitude to technology. Deep ecology tends to regard technology with mistrust, seeing it as a primary tool for dominating and exploiting the natural environment (Naess, 1989). Dark ecology, by contrast, does not treat technology as

something alien to “nature”; it views technological systems as another thread in the dense web of human and non-human relations that constitute ecological reality (Morton, 2016).

Fourth, the two perspectives vary in how far they go in offering concrete guidance. Deep ecology more readily converts its ethical principles into specific recommendations – reducing consumption, protecting biodiversity, and adopting ways of life oriented toward sustainability (Devall & Sessions, 1985). Dark ecology is more focused on philosophical analysis and cultural critique and, for this reason, its insights are less frequently expressed in the form of clear, action-oriented programmes (Morton, 2016).

These broad similarities and differences become clearer when the comparison is organised around several core analytical dimensions: the ontology of nature, the status of the subject, the grounding of ethics, the practical logic of ecological response, and the role of aesthetic and technological mediation. A comparative summary of these dimensions is presented in Table 1.

Table 1. Comparative Overview of the Notions of “Deep Ecology” and “Dark Ecology”

Aspect	Deep ecology	Dark ecology	Similarities	Differences
Philosophical basis	Grounded in biocentrism, ecological egalitarianism and holistic thinking; attributes intrinsic worth to nature that does not depend on human utility	Informed by postmodern philosophy and object-oriented ontology; understands nature as opaque and non-orderly, with entities that exceed human perception	Both criticize anthropocentrism and affirm the nonhuman world as valuable in its own right	Deep ecology foregrounds unity and harmony; dark ecology highlights contingency, opacity and unpredictability
View of nature	Conceives nature as an interconnected, self-regulating whole oriented toward balance and stability	Sees nature as a domain of instability and disruption; rejects a comforting, romanticized image of “nature”	Both underscore that humans are entangled within broader ecological relations	Deep ecology stresses balance and integration; dark ecology stresses disturbance, ambiguity and ecological “strangeness”
Aim	To bring about ethical and practical reorientation toward ecological balance and respect for all living beings	To foster acceptance of ecological ambiguity and the unsettling character of the more-than-human world	Both call for a radical reconsideration of human–nature relations	Deep ecology posits harmony as a normative goal; dark ecology insists on dwelling with uncertainty rather than resolving it
Main approaches	Ecological activism, educational work, spiritual and ethical practice, and sustainable lifestyles	Philosophical critique and artistic/literary engagement with ecological crisis	Both seek to transform human consciousness and sensibilities in relation to the environment	Deep ecology gravitates toward concrete action programmes; dark ecology prioritizes critical, theoretical and cultural work

Critique of anthropocentrism	Denies human exceptionalism; regards humans as one species among others within a broader whole	Rejects human centrality while emphasizing ongoing separation and alienation from “nature”	Both oppose consumerist, human-centered conceptions of the environment	Deep ecology is overtly biocentric and integrative; dark ecology accepts irreducible distance and discomfort as integral to ecological awareness
Practical guidance	Advocates lowering consumption, safeguarding biodiversity, limiting ecological damage and reducing intrusive interventions	Encourages cultivating ecological awareness through reinterpretation, critique and aesthetic/philosophical engagement	Both aim to reconfigure human-environment relations for the better	Deep ecology proposes specific behavioural and policy-oriented measures; dark ecology offers interpretive frameworks rather than direct prescriptive guidance

First, deep ecology and dark ecology start from different ideas about what “nature” is. In deep ecology, nature is typically understood as an interdependent, self-regulating whole whose wholeness can and should be safeguarded – and, at least partly, restored – through a change in human values and forms of life. From this angle, “nature” is not just a pool of usable resources, but a living community with intrinsic worth; ecological crisis is therefore seen as a breakdown of this community’s balance brought about by anthropocentric and consumerist lifestyles. Dark ecology, on the other hand, calls this conciliatory picture into question and treats “Nature” as a suspect construct that frequently masks real ecological situations with comforting images. For Morton, ecological existence is marked by insecurity, disruption and uncanniness: there is no pure, external realm to which humans might simply go back, because they are always already entangled in ecological and socio-technical networks. This difference becomes clear in a concrete case. When faced with a polluted city river, deep ecology would prioritize restoring ecological integrity – reducing emissions, repairing habitats and encouraging a view of the river as a living system deserving respect. Dark ecology, by contrast, would insist that any such restoration must also confront the river’s irreversible entwinement with infrastructure, industrial residues and ongoing pollution, rejecting narratives of a “return to pristine nature” and redefining responsibility as the task of learning to inhabit a damaged, hybrid world.

Second, these perspectives differ in how they conceptualize the subject and selfhood. In deep ecology, the self is understood as capable of expansion through identification, and ecological responsibility is grounded in self-realization, understood as a widening of one’s identity beyond a narrowly ego-focused sense of self. On this basis, moral motivation is framed in such a way that care for nonhuman beings is not merely a matter of external duty, but an expression of who a person becomes once they recognize their relational involvement in broader ecological wholes. Dark ecology, by contrast, does not rely on the ideal of a broadened, harmoniously integrated self. It proceeds from the assumption that humans remain, to some extent, alienated from ecological reality and cannot fully master or transparently comprehend the complex systems within which they are entangled. In this view, the self is not an agent who “merges” with nature,

but a participant situated in networks, whose perception and agency are limited, context-dependent and often accompanied by discomfort. This difference is visible in educational practice: a deep-ecological pedagogy might engage students in reflective exercises that cultivate identification with the more-than-human world – for example, sustained contact with local ecosystems or ethical consideration of consumption habits; a dark-ecological approach, in turn, would encourage students to confront ecological unease – recognizing how everyday practices are intertwined with climate processes, waste infrastructures and extended temporal horizons – without resolving that unease into a narrative of unity or purity.

Third, these positions also differ in how they shape ethics. Deep ecology proposes a normative framework based on intrinsic value and biocentric egalitarianism – the claim that all living beings have an equal right to exist and flourish – and from this basis formulates specific ethical guidelines. Here, ethics functions primarily as reorientation: its aim is to replace anthropocentric hierarchies with ecocentric forms of responsibility. Dark ecology, in turn, approaches ethics less as a set of distributive rules and more as a practice of coexistence within entanglement: responsibility arises from being caught up in processes that exceed one’s ability to control them or even to clearly delimit the “object” of one’s own actions, especially in relation to hyperobjects. A practical illustration brings out this difference. Faced with a consumer choice such as fast fashion, deep ecology frames the situation as a moral imperative to reduce harm – buying less, prioritizing durable products, and rejecting wasteful lifestyles. Dark ecology does not dismiss the importance of the consumer chain, but emphasizes that this chain is embedded in hyperobject-like formations – global greenhouse emissions, microplastic dispersion, cycles of toxic dyes – so that responsibility involves recognizing systemic entanglement and questioning comforting narratives about fully “clean” options, while still having to act within existing constraints.

Fourth, the difference between the two perspectives becomes especially clear when considering practice and activism. Deep ecology more readily translates its philosophical position into concrete courses of action, ranging from personal lifestyle changes to ecological education and engagement in ecological movements. It proceeds from the assumption that a transformed worldview can – and should – lead to definite protective and transformative measures. Dark ecology, by contrast, remains suspicious of “solutionist” orientations and of activist discourse that relies on reassuring narratives, such as the idea of “saving nature” understood as something outside of human society. Its practical influence is more indirect: it aims to reshape the conceptual and cultural lenses through which ecological crises are perceived and addressed, stressing that activism risks becoming merely symbolic if it ignores ecological ambiguity and immense spatial-temporal scales. A familiar activist setting makes this contrast more concrete. In a campaign against single-use plastics, deep ecology supports clear behavioral recommendations and policy objectives (eliminating plastics, reducing consumption, safeguarding marine ecosystems). Dark ecology does not dismiss such measures, but underscores that plastics are part of a wider hyperobject assemblage – petrochemical infrastructures, global supply chains, persistent pollution – so the campaign should avoid suggesting that a single ban “solves” the ecological problem and instead encourage a continued sense of responsibility for ongoing entanglements.

Fifth, the two views also differ in how they use language and in their aesthetic sensibilities, and this is not a superficial detail but part of their philosophical foundation. Deep ecology typically adopts a normative and ethical vocabulary that highlights intrinsic value, respect and ecological

harmony, often employing expressions designed to motivate moral commitment and ecological engagement. Dark ecology, by contrast, argues that standard moral and scientific discourse may be insufficient for articulating ecological reality, since such discourse frequently tames, simplifies or abstracts away complexity. Accordingly, Morton gives a central role to aesthetic and cultural forms – such as irony, ambiguity and the uncanny – as ways of rendering ecological entanglement both perceptible and affectively resonant. This difference is evident in public communication. Deep ecology may promote narratives that cultivate care and solidarity with living systems (for example, stories of community stewardship or reverence for biodiversity). Dark ecology, in turn, is more likely to support artistic and narrative strategies that confront audiences with the disquieting nearness of ecological crisis – for instance, works that show how climate change permeates everyday objects and routines – thereby shifting ecological awareness from a distant problem to an experienced condition of involvement.

Sixth, the disagreement also encompasses their attitudes toward technology. Within deep ecology, technology is often treated with suspicion, understood as a tool of domination and extraction that reinforces anthropocentric control and accelerates ecological degradation. From this standpoint arise appeals to reduce consumption, embrace simpler ways of living, and place strict limits on far-reaching technological interventions. Dark ecology, by contrast, rejects the idea that technology is merely an external layer imposed on an otherwise separate “nature.” For Morton, the very split between nature and technology belongs to ideological misrepresentation: technological infrastructures themselves function as ecological actors within the mesh, and their effects must be examined in a context where “pristine nature” can no longer serve as a fixed point of orientation. A policy debate around geoengineering illustrates this difference. Deep ecology typically emphasizes ethical caution and criticizes the hubris of attempting to exercise large-scale climatic control, instead promoting changes in behavior and social structures. Dark ecology likewise questions fantasies of mastery, but frames the discussion in terms of hyperobjects – recognizing that climate change already exceeds local measures and plays out across vast temporal spans, and therefore insisting that geoengineering be assessed as introducing further layers of entanglement rather than providing an external technological “fix.”

As indicated in Table 1, the distinction between deep ecology and dark ecology cannot be reduced to a straightforward opposition between optimism and pessimism. Each is based on a specific philosophical framework that determines how ecological reality is interpreted, how responsibility is grounded, and which forms of ecological response are viewed as most appropriate. Deep ecology tends to be more convincing when a clear normative framework is required, particularly when ecological thought is expected to offer ethical guidance, support motivation, and convert values into relatively concrete courses of action. Dark ecology, on the other hand, is especially relevant when ecological crisis is treated as a question of scale, obscurity and ambivalence, and when comforting narratives of harmony, purity and restoration need to be subjected to critical scrutiny.

Deep ecology and dark ecology offer significant lenses for understanding the ecological crisis. They share a common rejection of anthropocentrism and consumerist approaches to the more-than-human world, but they part ways in their philosophical premises and in the forms of practical orientation they propose. Taken together, these perspectives form a productive conceptual space for reimagining how humans might relate to – and exist within – the ecological conditions of the Earth.

Discussion

The comparison undertaken above shows that deep ecology and dark ecology are united by a common effort to displace anthropocentrism and to reconsider the place of the human within a more-than-human world. In both cases, ecological thought begins from the rejection of the assumption that nature exists primarily for human use. Deep ecology expresses this through the language of intrinsic value, biocentric equality and ecological self-realization, while dark ecology arrives at a related decentring of the human through the concepts of entanglement, strangeness and hyperobjects. In this sense, both approaches challenge consumerist and instrumental attitudes toward the environment and call for a profound transformation of ecological consciousness.

At the same time, the comparison also demonstrates that their shared anti-anthropocentric orientation should not obscure their deeper philosophical differences. Deep ecology remains committed to a holistic and ecocentric framework in which nature is understood as an interconnected whole possessing intrinsic worth and normative priority. Its ethical thrust is constructive and action-guiding: it seeks to cultivate respect, restraint and responsibility through a transformed sense of self and a more harmonious mode of coexistence. Dark ecology, by contrast, problematizes the very idea of “nature” as a stable or harmonious whole. Rather than grounding ecological thought in unity and balance, it emphasizes opacity, disruption and the inability of human beings fully to comprehend the systems in which they are entangled. As a result, its orientation is less programmatic and more diagnostic, foregrounding ambiguity and the limits of moral and conceptual mastery.

First, the difference between the two approaches is not simply one of tone, but of philosophical orientation. Deep ecology tends to preserve a normative image of ecological harmony and presents ecological crisis as a disruption of that balance that can, at least in part, be corrected through ethical and practical reorientation. Dark ecology resists this framing by rejecting the ideal of a recoverable harmony and insisting instead on the irreversibility, uncertainty and uncanniness of ecological reality. What is at stake here is not only optimism versus pessimism, but two distinct ways of understanding what ecological crisis is: for deep ecology, it is largely a crisis of values and relationships; for dark ecology, it is also a crisis of scale, representation and ontological insecurity.

Second, the divergence also concerns the status of the human subject. In deep ecology, the self can expand through identification and self-realization, so that moral concern for non-human beings becomes an expression of enlarged identity. This provides a strong motivational basis for ethical action, but it also presupposes the possibility of meaningful integration between human subjectivity and the more-than-human world. Dark ecology places this assumption under pressure by stressing that human beings remain only partially aware of the systems they inhabit and cannot overcome estrangement through a simple broadening of consciousness. From this perspective, ecological awareness does not culminate in unity, but in an often-unsettling recognition of complicity, limitation and dependency.

Third, the practical implications of these perspectives also diverge. Deep ecology lends itself more readily to activism, ecological education and behavioural change because it provides a clearer moral vocabulary and a more direct normative horizon. Dark ecology, on the other hand, offers fewer concrete prescriptions and instead contributes by unsettling familiar ecological

narratives, exposing the inadequacy of solutionist thinking, and drawing attention to the temporal and spatial scales of ecological crisis. This makes dark ecology especially valuable as a critical and interpretive framework, though at the same time it raises legitimate questions about how far aesthetic and philosophical insight can be translated into political or institutional practice.

For this reason, the value of comparing the two lies not only in registering their differences, but also in bringing to light the specific strengths and limitations of each. Deep ecology provides moral clarity, motivational energy and a more solid ground for practical engagement, yet it may seem overly idealised when faced with socio-political inequality, technological mediation and irreparably damaged environments that cannot realistically be returned to harmony. Dark ecology, on the other hand, is particularly effective in describing complexity, irreversibility and systemic entanglement, but it risks becoming politically unfocused if it remains confined to critique and aesthetic sensitivity.

As stated above, the data presented in the table demonstrate that the difference between deep ecology and dark ecology is not simply a matter of optimism and pessimism. Each approach is grounded in a distinct philosophical configuration that shapes how ecological reality is conceived, how responsibility is justified, and which modes of response are considered appropriate. Deep ecology tends to be most persuasive in contexts where a clearly defined normative horizon is required – where ecological reflection is expected to provide ethical orientation, sustain motivation, and translate values into relatively concrete lines of action. Dark ecology, by contrast, becomes especially salient when ecological crisis is treated as a problem of scale, opacity and ambivalence, and when it is necessary to scrutinize reassuring narratives that portray “nature” as harmonious, separate, and fully recoverable.

Seen from this angle, the two perspectives are more usefully read as complementary than as straightforwardly competing. Deep ecology supplies normative focus and motivational force: it clarifies why ecological concern carries moral weight and how value commitments can be converted into specific patterns of behaviour. Dark ecology, for its part, draws attention to the limits of representing ecological realities, to long temporal horizons, and to dense systemic interconnections that undercut comforting narratives and quick-fix solutions.

Taken together, they broaden the conceptual tools available for responding to ecological crisis. Deep ecology strengthens the ethical and practical dimensions of responsibility, whereas dark ecology highlights the complexity, uncertainty and ambivalence that characterize existence in a more-than-human world.

Although deep ecology and dark ecology propose different readings of nature and the ecological crisis, they can be seen as complementary rather than incompatible. Deep ecology formulates ethical principles and points toward concrete forms of ecological action, while dark ecology offers a conceptual lens for understanding the complexity, ambiguity, and instability embedded in ecological issues. Further development of ecological philosophy thus calls for incorporating social and political factors to build a more comprehensive and practically relevant response to global ecological challenges.

At the same time, their complementarity has clear limits. The two approaches do not collapse into a single coherent model, because they rest on irreducibly different views of nature, subjectivity, and responsibility. Taken together, they provide not so much a strict theoretical synthesis as a broader frame that allows firm normative commitments to coexist

with sensitivity to uncertainty, harm, scale, and entanglement. In the context of the ecological crisis, this combination is particularly important, since current ecological challenges demand both ethical guidance and a clear awareness that ecological reality cannot be reduced to simple notions of balance, purity, or control.

Conclusions

A comparison of deep ecology and dark ecology suggests that both mark important moments in the evolution of ecological philosophy, since each advances a far-reaching rethinking of the human–nature relation. Despite differences in their philosophical foundations and methods, they converge in their rejection of anthropocentrism and in their effort to break with consumerist patterns of engaging the environment. Yet the routes they outline toward that aim are not the same, and they diverge in several key respects.

Deep ecology, with its emphasis on harmony, biocentrism, and engaged practice, frames ecological renewal as a realistic and ultimately hopeful project. It calls for concrete commitment to ecological protection, reduced consumption, and recognition of the value of all living beings. Dark ecology, by contrast, emerging from postmodern currents, stresses the environment’s disorder, density, and ambiguity, and refuses any idealized picture of “nature.” Rather than offering a set of prescribed remedies, it sustains a philosophical and aesthetic confrontation with ecological crisis, foregrounding estrangement and the disturbing alterity of the more-than-human world.

These differences do not mean that one perspective outweighs the other. Instead, they can be read as complementary, widening the range of ways to respond to ecological challenges. Deep ecology offers practical guidance for reshaping everyday habits and modes of engagement with the more-than-human world, while dark ecology clarifies the complexity and indeterminacy of ecological processes – an insight that becomes especially important in the context of a global ecological crisis.

Both approaches deepen ecological discussion by insisting that humanity’s place in the natural world must be reconsidered. Read in combination, they can support a fuller grasp of ecological problems and encourage responses that join practical action with sustained philosophical reflection.

References

- Abram, D. (1996). *The spell of the sensuous: Perception and language in a more-than-human world*. Pantheon Books. [in English]
- Callicott, J. B. (1999). *Beyond the land ethic: More essays in ecological philosophy*. State University of New York Press. [in English]
- Devall, B., & Sessions, G. (1985). *Deep ecology: Living as if nature mattered*. Gibbs Smith. [in English]
- Drengson, A. R., & Devall, B. (Eds.). (2010). *The ecology of wisdom: Writings by Arne Naess*. Counterpoint. [in English]
- Haraway, D. J. (2016). *Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene*. Duke University Press. [in English]
- Morton, T. (2007). *Ecology without nature: Rethinking ecological aesthetics*. Harvard University Press. [in English]
- Morton, T. (2010). *The ecological thought*. Harvard University Press. [in English]
- Morton, T. (2013). *Hyperobjects: Philosophy and ecology after the end of the world*. University of Minnesota Press. [in English]

Morton, T. (2016). *Dark ecology: For a logic of future coexistence*. Columbia University Press. [in English]

Morton, T. (2017). *Humankind: Solidarity with nonhuman people*. Verso Press. [in English]

Naess, A. (1973). The shallow and the deep, long-range ecology movement: A summary. *Inquiry*, 16(1-4), 95–100. [in English]

Naess, A. (1985). Identification as a source of deep ecological attitudes. In M. Tobias (Ed.), *Deep ecology* (pp. 256–270). Avant Books. [in English]

Naess, A. (1989). *Ecology, community and lifestyle: Outline of an ecosophy*. Cambridge University Press. [in English]

Boulton, E. (2016). Climate change as a ‘hyperobject’: a critical review of Timothy Morton’s reframing narrative. *Wiley Interdisciplinary Reviews: Climate Change*, 7(5), 772–785. <https://doi.org/10.1002/wcc.410> [in English]

Tsing, A. L. (2015). *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton University Press. [in English]

Warren, K. (2000). *Ecofeminist philosophy: A Western perspective on what it is and why it matters*. Indiana University Press. [in English]

Литература

Abram, D. (1996). *The spell of the sensuous: Perception and language in a more-than-human world*. Pantheon Books.

Callicott, J. B. (1999). *Beyond the land ethic: More essays in ecological philosophy*. State University of New York Press.

Devall, B., & Sessions, G. (1985). *Deep ecology: Living as if nature mattered*. Gibbs Smith.

Drengson, A. R., & Devall, B. (Eds.). (2010). *The ecology of wisdom: Writings by Arne Naess*. Counterpoint.

Haraway, D. J. (2016). *Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene*. Duke University Press.

Morton, T. (2007). *Ecology without nature: Rethinking ecological aesthetics*. Harvard University Press.

Morton, T. (2010). *The ecological thought*. Harvard University Press.

Morton, T. (2013). *Hyperobjects: Philosophy and ecology after the end of the world*. University of Minnesota Press.

Morton, T. (2016). *Dark ecology: For a logic of future coexistence*. Columbia University Press.

Morton, T. (2017). *Humankind: Solidarity with nonhuman people*. Verso Press.

Naess, A. (1973). The shallow and the deep, long-range ecology movement: A summary. *Inquiry*, 16(1-4), 95–100.

Naess, A. (1985). Identification as a source of deep ecological attitudes. In M. Tobias (Ed.), *Deep ecology* (pp. 256–270). Avant Books.

Naess, A. (1989). *Ecology, community and lifestyle: Outline of an ecosophy*. Cambridge University Press.

Boulton, E. (2016). Climate change as a ‘hyperobject’: a critical review of Timothy Morton’s reframing narrative. *Wiley Interdisciplinary Reviews: Climate Change*, 7(5), 772–785. <https://doi.org/10.1002/wcc.410> [in English]

Tsing, A. L. (2015). *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton University Press.

Warren, K. (2000). *Ecofeminist philosophy: A Western perspective on what it is and why it matters*. Indiana University Press.

Authors' contributions.

Ye. Zh. Aubakirov – article writing, literature review, and editing.

S. D. Mezentsev – article writing and technical preparation.

S. Shamakhay – article writing and editing.

Conflict of interest. The authors declare no conflicts of interest.

Авторлар туралы мәлімет / Information about authors / Сведения об авторах

Yerlan Aubakirov – PhD student in Philosophy, Higher School of Journalism and Social Sciences, L.N.Gumilyov Eurasian National University, Yanuschkevich st. 6, 010008, Astana, Kazakhstan, aubakirov-85@internet.ru, <https://orcid.org/0009-0002-9729-3120>

Ерлан Аубакиров – PhD докторанты, журналистика және әлеуметтік ғылымдар жоғары мектебі, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Янушкевич к.,6, 010008, Астана, Қазақстан, aubakirov-85@internet.ru, <https://orcid.org/0009-0002-9729-3120>

Ерлан Аубакиров – докторант PhD по образовательной программе «Философия», Высшая школа журналистики и социальных наук, Евразийский национальный университет имени Л.Н.Гумилева, ул. Янушкевича, 6, 010008, Астана, Казахстан, aubakirov-85@internet.ru, <https://orcid.org/0009-0002-9729-3120>

Sergey Mezentsev – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Institute of Economics, Management and Communications in the Field of Construction and Real Estate, National Research Moscow State University of Civil Engineering, Yaroslavskoye Highway, Building 26, Block 2, 129337 Moscow, Russia, perevolchnoe@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-6532-0943>

Сергей Мезенцев – ф.ғ.д, профессор, Құрылыс және жылжымайтын мүлік саласындағы экономика, басқару және коммуникациялар институты, Ұлттық зерттеу Мәскеу мемлекеттік құрылыс университеті, Ярославское тас жолы, 26-үй, 2-корпус, 129337, Мәскеу, Ресей, perevolchnoe@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-6532-0943>

Сергей Мезенцев – д.ф.н., профессор, Институт экономики, управления и коммуникаций в сфере строительства и недвижимости, Национальный исследовательский Московский государственный строительный университет Ярославское шоссе, д. 26. корп. 2, 129337, Москва, Россия, perevolchnoe@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-6532-0943>

Saira Shamakhay – PhD, Acting Associate Professor, Higher School of Journalism and Social Sciences, L.N. Gumilyov Eurasian National University, Yanuschkevich st. 6, 010008, Astana, Kazakhstan sh.saira@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-7143-0062>

Сайра Шамахай - PhD, доцент м.а., Журналистика және әлеуметтік ғылымдар жоғары мектебі, Л. Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Янушкевич к., 6, 010008, Астана қ., Қазақстан, sh.saira@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-7143-0062>

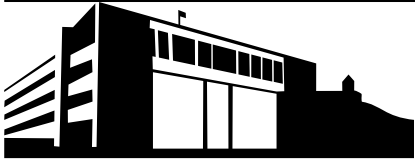
Сайра Шамахай – PhD, и.о. доцента, Высшая школа журналистики и социальных наук, Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, ул. Янушкевича, 6, 010008, Астана, Казахстан, sh.saira@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-7143-0062>

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

Редакцияға түсті / Поступила в редакцию / Entered the editorial office: 03.02.2026

Рецензенттер мақұлдаған / Одобрено рецензентами / Approved by reviewers: 26.02.2026.

Жариялауға қабылданды / Принята к публикации / Accepted for publication: 14.03.2026



Scientific article
IRSTI 02.01.45



<https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-66-84>

IDENTIFYING AND DEVELOPING CRITICAL THINKING SKILLS OF CHILDREN AGED 9–13 WITHIN THE FRAMEWORK OF PHILOSOPHY FOR CHILDREN (P4C)

^aAinara SARSENBAYEVA✉^{ID}, ^bAsset KURANBEK^{ID}

^a *Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan*

^b *University of California, Davis, USA*

✉ ainarabolatkhan@gmail.com

Abstract. This study is based on Matthew Lipman's Philosophy for Children (P4C) methodology and highlights the role of philosophical dialogue lessons in identifying and developing children's thinking skills aged 9-13. Philosophy provides a flexible, universal approach to thinking, relevant for both adults and children across every domain of knowledge. In today's digital society, the importance of introducing philosophy from childhood through P4C is particularly significant for the natural development of children's thinking skills. Philosophical dialogue sessions teach children to think deeply, share ideas, view the world from unique perspectives, provide meaningful responses, make decisions, reflect, and strengthen self-confidence.

The purpose of this study is to identify various thinking skills in children through philosophical dialogue and to demonstrate ways to develop them. Data were analyzed using observation and surveys, with a focus on content analysis. The introductions of each philosophical dialogue session, featuring stimulating materials and national values, supported the development of children's varied thinking abilities. The study's findings demonstrate the impact of philosophical education on children's intellectual and personal development and highlight its importance and necessity in the contemporary national education system.

Keywords: Philosophy for Children; philosophical dialogue; critical thinking; thinking skills; P4C methodology.

For citation:

Sarsenbayeva, A., & Kuranbek, A. (2026). Identifying and developing critical thinking skills of children aged 9–13 within the framework of philosophy for children (P4C). *Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies*, 153(1),66-84. <https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-66-84>.

БАЛАЛАРҒА АРНАЛҒАН ФИЛОСОФИЯ (P4C) АЯСЫНДА 9–13 ЖАСТАҒЫ БАЛАЛАРДЫҢ СЫНИ ОЙЛАУ ҚАБІЛЕТТЕРІН АНЫҚТАУ ЖӘНЕ ДАМУ

^aАйнара САРСЕНБАЕВА, ^bӘсет ҚҰРАНБЕК

^aӘл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық Университеті, Алматы, Қазақстан

^bДейвистегі Калифорния университеті, Дэвис, АҚШ

ВЫЯВЛЕНИЕ И РАЗВИТИЕ КРИТИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ У ДЕТЕЙ 9–13 ЛЕТ В РАМКАХ ФИЛОСОФИИ ДЛЯ ДЕТЕЙ (P4C)

^aАйнара САРСЕНБАЕВА, ^bАсет КУРАНБЕК

^aКазахский Национальный Университет имени Аль-Фараби, Алматы, Казахстан

^bКалифорнийский университет в Девисе, Девис, США

Аңдатпа. Бұл зерттеу Мэтью Липман әзірлеген Philosophy for Children (P4C) әдістемесіне негізделген, 9-13 жас аралығындағы балалардың ойлау дағдыларын анықтауға және оны дамытуға философиялық диалог сабақтарының рөлін көрсетеді. Философия – ересекке де, балаға да, барлық ғылым саласына да икемді әмбебап ойлау мәдениеті. Қазіргі цифрлық қоғамда баланың ойлау дағдыларын табиғи жолмен дамытуда «балаларға арналған философияның» (Philosophy for Children, P4C), яғни философияны балалық шақтан оқытудың маңызы өте зор. Философиялық диалог сабақтары балаларды терең ойлауға, пікір алмасуға, әлемге ерекше көзқараспен қарауға, мәнді-мағыналы жауап беруге, шешім қабылдауға, рефлексия жасауға және өзіне деген сенімділігін күшейтуге үйретеді.

Зерттеудің мақсаты – философиялық диалог арқылы балалардың түрлі ойлау әрекеттерін анықтау және оларды дамытудың жолдарын көрсету. Зерттеу барысында бақылау, сауалнама арқылы деректерге мазмұнды талдау жүргізілді.

Әр философиялық диалог сабақтарының кіріспелері түрлі қызықты әрі ұлттық құндылықтармен үйлестірілген материалдар арқылы баланың әр түрлі ойлау әрекеті дағдыларының ашылуына ықпал етті. Зерттеу нәтижелері философиялық білім берудің баланың интеллектуалды және тұлғалық дамуына әсерін дәлелдейді, сондай-ақ қазіргі отандық білім беру жүйесінде оның маңыздылығы мен қажеттілігін көрсетеді.

Түйін сөздер: балалар философиясы; философиялық диалог; сыни ойлау; ойлау дағдысы; P4C әдістемесі.

Аннотация. Данное исследование основано на методике Philosophy for Children (P4C), разработанной Мэтью Липманом, и направлено на выявление и развитие мыслительных навыков детей 9–13 лет через философские диалоги, а также на раскрытие их роли в данном процессе. Философия является гибкой и универсальной культурой мышления, применимой как к взрослым, так и к детям, и ко всем областям знаний. В современном цифровом обществе особое значение приобретает естественное развитие мыслительных способностей ребёнка, поэтому обучение философии с раннего возраста имеет высокую актуальность. Философские диалоги помогают детям глубоко размышлять, обмениваться мнениями, смотреть на мир под новым углом, давать осмысленные ответы, принимать решения, рефлексировать и укреплять уверенность в себе.

Цель исследования - выявить различные типы мыслительной деятельности детей посредством философского диалога и предложить пути их развития. В ходе исследования были использованы наблюдение и анкетирование, а полученные результаты были подвергнуты качественному содержательному анализу. Вводные части каждого философского диалогового занятия, включающие интересные материалы и интегрированные элементы национальных ценностей, способствовали раскрытию различных мыслительных действий детей. Результаты исследования подтверждают влияние философского образования на интеллектуальное и личностное развитие ребёнка, а также демонстрируют его значимость и необходимость в современной системе отечественного образования.

Ключевые слова: философия для детей; философский диалог; критическое мышление; мыслительные навыки; методика P4C.

Дәйек сөз үшін:

Сарсенбаева, А. және Құранбек, Ә. (2026). Балаларға арналған философия (P4C) аясында 9–13 жастағы балалардың сыни ойлау қабілеттерін анықтау және дамыту. *Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies*, 153(1), 66-84 . <https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-66-84>

Кіріспе

Әлемде балаларға арналған философияның арнайы бағдарламасын әзірлеп, оны тәжірибеде қолданып келе жатқан түрлі ұйымдар, университеттер мен қауымдастықтар бар. Балаларға арналған философия ұғымын 1970 жылдардың соңында ғылыми айналымға енгізген америкалық философ М. Липман болды. Ол әріптесі Э.М. Шарппен бірге АҚШ-тың ұлттық білім беру бағдарламалары аясында балалар философиясы бойынша алғашқы жобаларды іске асырды. Қазіргі таңда “P4C” (Philosophy for Children) деген аббревиатурамен бұл бағдарлама әлемнің алпыстан астам елінде кеңінен қолдау тауып, табысты түрде жүзеге асырылып келеді. Аталған бағдарламаның мақсаты – балалардың ойлау мәдениетін дамыту.

Қазіргі ақпараттық-цифрлық қоғам жағдайында балалардың сыни-шығармашылық ойлау, қамқорлықпен ойлау қабілеттеріне, сондай-ақ тиімді қарым-қатынас дағдыларына деген сұраныс ерекше жоғары болып отыр. Алайда жаңа технологияларға шектен тыс тәуелділік балалардың ойлау дағдыларының баяулауына, тұлғалық қалыптасуындағы кедергілердің пайда болуына алып келуде. Жиі фрагментарлы және үстірт ойлайтын бала сөзінде тереңдік пен мағынаның жетіспеуі байқалады. Кей жағдайларда бұл кедергі балалық кезеңімен шектелмей, ересек, студенттік өмірге бірге ілесіп келіп, білім алу барысында терең аналитикалық ойлауына кедергісін тигізеді. Яғни тұлға өссе де, ойдың өспей қалуы баланың ойлау мәдениетінің қалыптаспауында жатыр.

Бала – кішкентай философ саяхатшы. Оның ойлары жиі ересек адам айта алмайтын терең шындықты жеткізеді. Бала әлеммен, айналасындағы адамдармен байланысқа түскен сайын, ойлау қызығушылығы артып, маңызды философиялық сұрақтар қоя бастайды. Эпикур өзінің Менекусқа жазған хатында: «Ешкім философиямен айналысуды жас кезінде кейінге қалдырмасын және қартайғанда одан жалықпасын. Өйткені жан сұлулығын қамтамасыз ету ешкімге ерте де, кеш те емес» деп жазған (Lenoir, 2016, p. 39). Сондықтан балаларға философиямен айналысуға мүмкіндік жасасақ, оларды рухани ізденіске, терең ойлануға, сұрақ қоюға және өз ойын негіздеп жеткізуге баулимыз. Ойлаудың өзегі өмірдің ерте кезеңінде қалануы керек.

«Философиялық сабақтар балаларды айқын ойлауға және батыл пайымдауға баулиды. Оңай жол ізденуден арылтады. Тікелей және маңызды сұрақтар қоюға дағдыландырады. Пікір алмасу мен қарым-қатынас қуанышын арттырады» (Lenoir, 2016, p. 253). Бұл ретте баланы ойлануға, сұрақ қойып жауап іздеуге жетелейтін философиялық құрал ретінде тиімдісі - Сократтық диалог әдісі. Осы әдісті негізге ала отырып, зерттеу 9–13 жас аралығындағы балалардың сыни ойлау қабілеттерін анықтауға және оны дамытуға бағытталды. Балалардың бұл жас кезеңі Ж. Пиажениң зерттеулеріне сүйене отырып, таңдап алынды. Оның пікірінше, 7–8 жастан 11–12 жасқа дейінгі кезеңде балада нақты ойлау операциялары қалыптасады, яғни ойлаудың операциялық топтаулары дамиды. Бұлар нақты заттарға қатысты болып, оларды қолмен немесе интуиция арқылы түсініп,

әрекет жасауға мүмкіндік береді. Ал 11–12 жастан бастап және барлық жасөспірімдік кезеңде формальдық ойлау дамиды, оның топтаулары ересек, рефлексивті интеллектінің ерекшеліктерімен сипатталады (2004, с. 136).

Қазақстандағы ғылыми әдебиеттерді зерделеу барысында бір маңызды жайт анықталды. Елде «Балалар философиясы», «Балаларға философия сабағын жүргізу», «Балалық шақ философиясы» сияқты тұжырымдамалар жоқ. Математика, физика, биология, әдебиет сияқты пәндер бойынша балалардың математикалық, логикалық, эксперименттік және аналитикалық ойлауын дамытуға арналған зерттеулер жүргізілгенімен, философиялық тәсіл арқылы олардың сыни ойлауын дамытатын зерттеулер жоқтың қасы. Баланың ойлау қабілетін өмірлік ұғымдар, моральдық мәселелер мен терең пайымдау арқылы жетілдіру – отандық ғылымда әлі зерттелмеген тың сала. Бұл тақырып Қазақстандағы білім саласы үшін ерекше өзекті. Себебі қазіргі таңда қазақстандық балаларға арналған философияның теориялық әдіснамасы да, философия пәнінің ішінде арнайы тарау да жоқ. Оған қоса қоғамда философия «тек ересектерге арналған қиын пән» деген түсінік әлі де басым. Баланың өз ойын еркін білдіруіне, пікір алмасуына және ойды тереңірек салыстыра алуына мүмкіндік жасалмаған. Осы тұрғыдан алғанда, балаларға арналған философия - білім саласындағы бос кеңістікті толтыра алатын жаңа бастама әрі жаңа мүмкіндік болмақ.

Бүгінде бұл бағдарлама тек АҚШ-та ғана емес, Ұлыбритания, Франция, Австралия, Германия, Түркия, Үндістан, Оңтүстік Корея секілді елдерде де кеңінен қолданылып жүр. Францияның Нант университетінде UNESCO-мен бірлескен “Chaire UNESCO «Pratiques de la philosophie avec les enfants: une base éducative pour le dialogue interculturel et la transformation sociale» кафедрасы бар. 2016 жылы құрылған кафедра, әлемдегі балалар мен жасөспірімдерге арналған философия практикасымен айналысатын жалғыз UNESCO-ның кафедрасы (Université de Nantes, n.d.). Ұлыбританияда P4C әдістемесін енгізуге және таратуды үйлестіретін ұлттық ұйым – SAPERE (ағылшын тілінен to think - ойлау, to be wise – дана болу, to have sense – ақыл-парасатқа ие болу) қауымдастығы бар. Бұл қауымдастық жүздеген мектептермен жұмыс жасап, мұғалімдерге арналған тренингтер мен әдістемелік материалдар ұсынып келеді (SAPERE, 2020). Сонымен қатар UNESCO халықаралық ұйым да балаларға арналған философияны бейбітшілік мәдениеті мен демократиялық құндылықтарды тәрбиелеудің құралы ретінде қолданады (UNESCO, 2007).

Францияда балалар философиясын қолдайтын SEVE (Savoir Être et Vivre Ensemble) қоры жұмыс істейді (Fondation SEVE, 2018). Бұл қорды белгілі философ әрі жазушы Фредерик Ленуар құрған. Ол философиялық диалог арқылы балаларда тұлғалық, этикалық және эмоционалдық даму жүретінін атап көрсетеді (Lenoir, 2016, p. 256).

Біздің зерттеу 2025 жылдың маусым айында балаларға арналған философия (P4C) бағдарламасы аясында 9–13 жастағы оқушылардың сыни ойлау қабілеттерін анықтау және дамыту мақсатында жүргізілді. Бұл жұмыс Қазақстандағы білім беру саласында осы бағыттағы алғашқы тәжірибелік зерттеулердің бірі болып табылады. Оның басты мақсаты - балаларға арналған философия бағдарламасы арқылы 9–13 жастағы балалардың сыни ойлау қабілеттерін анықтау және оны дамыту мүмкіндігін эксперимент арқылы зерттеу. Зерттеу үдерісінде философиялық диалог әдісімен балалардың ойлауын тереңдетуге және олардың өз пікірлерін дәлелді, негізді түрде жеткізу қабілетін дамытуға бағытталды. Осы мақсатқа қол жеткізу үшін келесі міндеттер айқындалды:

1. Философиялық диалог жүргізу арқылы балалардың ойлау ерекшеліктерін бақылау;
2. Сабақ алдында және сабақ соңында баланың ойлау деңгейін анықтауға арналған сауалнама жүргізу;
3. Сыни ойлаудың негізгі элементтерінің (рефлексия, дәлел келтіру, моральдық пайым, пайымдау, сұрақ қою, келісу немесе келіспеу) байқалу деңгейін талдау;
4. Балалардың философиялық ұғымдарды қалай түсінетінін және бұл түсініктің сабақ барысында қалай өзгеретінін талдау.

Зерттеу сұрағы: Р4С сабақтарындағы философиялық диалог балалардың сыни ойлауын дамытуға қалай әсер етеді және олардың ұғымды түсінуі мен ой айту қабілеттерін қалай өзгертеді? Осы сұрақты зерттеу барысында, философиялық диалог балалардың сыни ойлау қабілеттерін дамытып, олардың ұғымдарды терең түсінуіне, өз ойын тұжырымдап жеткізуіне және танымдық әрекеттерінің қалыптасуына оң әсер етеді деген гипотеза ұсынылды.

Бұл зерттеу – Қазақстандағы балалардың сыни ойлауын философиялық тұрғыда қарастырған алғашқы ғылыми зерттеу болып табылады. Қазіргі таңда отандық ғылыми қауымдастықта балалар философиясына қатысты эксперименттік зерттеулер кездеспейді. Осы тұрғыдан алғанда, бұл жұмыс баладағы ойлаудың адамгершілік, экзистенциялық және философиялық қырларын зерттеуге жаңа жол ашады. Ал практикалық тұрғыдан, зерттеу нәтижелері білім саласын реформалауға ынталы мамандарға нақты бағыт бере алады. Сабақ құрылымы мен кодтау әдісі алдағы зерттеулер үшін үлгі ретінде қолданылуы мүмкін.

Материалдар мен әдістер

Балалармен философия сабағын жүргізу – білім берудің дәстүрлі формаларынан ерекшеленетін, баланың ішкі дүниесіне, ойлауына, моральдық және тұлғалық дамуына тікелей ықпал ететін ерекше әдіс. Бұл тәжірибеде дәлелденген, оған бірқатар ғалымдар мен олардың зерттеу еңбектері дәлел бола алады. Осы еңбектердің ішінен зерттеу үшін өзекті деп танылған мына маңызды жұмыстарға назар аударылды.

Ресей зерттеушісі В. Андрианов балаларға философияны қалай үйретуге болатынын «Философия для детей» атты кітаппен түсінікті әрі нақты тәсілдермен жазып берген (2003). Бұл кітапта ол философияны балаларға ертегі мен шағын әңгімелер арқылы жеткізуді ұсынады. Ол баламен философиялық тақырыптарда сөйлесу үшін күрделі терминдер емес, шынайы сұрақтар керектігін көрсетеді. Әр бөлімде қарапайым өмірлік оқиға немесе ертегі беріледі. Мысалы, достық туралы ертегі, шынайылық пен өтірік туралы әңгіме, немесе уәде мен жауапкершілік жайлы мысал. Осы мәтіндерден кейін Андрианов баланың ойын қозғайтын мынадай сұрақтар қояды: «Бұл кейіпкер неге бұлай жасады деп ойлайсың? Егер сен оның орнында болсаң, не істер едің? Шындық пен өтіріктің айырмашылығы неде? Ашу мен ызаны немен жеңуге болады?» (2003, с. 109). Кітаптағы ой түрткі жасайтын әңгімелер мен сұрақтар философиялық диалог сабақтарын әзірлеуде де пайдаланылды. Мұндай тәсіл баланың сыни ойлауына, моральдық пайымдауына және ең бастысы – өз ойын айту дағдысына жол ашады. Олардың үлкен тәрбиелік мәні де бар. Сонымен қатар бұл әдіс мұғалімдер мен ата-аналарға баламен сапалы диалог орнатудың тәсілдерін ұсынады.

Француз және канадалық философтар Ж. Хокен мен М. Сассевильдің «Abécédaire de la philosophie pour enfants» кітабы да балалармен философия жүргізудің негізгі мәселелерін қарапайым әрі жанды түрде түсіндіріп, фасилитатор мен ата-анаға бағыт-бағдар беріп отыратын өте қызықты әдістемілік құрал (Hawken & Sasseville, 2020). Бұл еңбек екі адамның диалогы түрінде жазылып, М. Сассевильдің философияға деген көзқарасы мен балаларға арналған философияның негізгі қағидаларын оқырманға жеткізуді мақсат етеді. Еңбек 26 тақырыптан тұрады. А-дан Z-ға дейінгі әр әріп балалармен философиялық әңгіме жүргізу тәжірибесін түсінуге және оны жүзеге асыруға маңызды идеяларды ашады (Hawken & Sasseville, 2020, p. 11).

Мэтью Липманның «Harry Stottlemeier’s Discovery» кітабы – баланың философияға қадам басуы жайлы роман. Липман бұл кітапты балаларға арналған философиялық роман ретінде жазған. Гарри есімді кейіпкер сыныптастарымен және мұғалімімен түрлі жағдайларға тап болады. Олардың әңгімелері – мектептегі күнделікті өмірден басталып, біртіндеп терең ойларға ұласады. Кітапта Гарри әділдік деген не, біз нені білеміз, нені ойлаймыз, шындық пен сенім арасында айырмашылық бар ма? деген сұрақтарға жауап іздейді. Бұл кітаптың айрықша тұсы – баланың өзіне жақын оқиғалар арқылы философиялық ойға жетелеуі (Lipman & Sharp, 1975). Бұл тәсіл баланың сыни, логикалық және рефлексивті ойлауын табиғи жолмен дамытады.

Бұл үш еңбектің мақсаты бір, ол – баланың ойлау қабілетін тереңдету, оның жан дүниесін байыту, және өмірлік маңызы бар сұрақтар қоюға үйрету. Біз балаға философияны үйретеміз деп ойлаймыз. Ал шын мәнінде – бала бізге қарапайым сұрақтардың маңызын, тыңдаудың құнын, ойланудың қуанышын қайта үйретеді. Аталған еңбектер балалармен философиялық сабақтардың әдістемесін құруға бағыт-бағдар беріп, зерттеудің теориялық іргетасын қалаған құнды жұмыстардың бірі саналады.

Сонымен қатар бұл зерттеуде шетелдік әдістемелер отандық мәдени және тәрбиелік контекске бейімделді. Эксперименттік сабақтарды әзірлеу барысында ұлттық дүниетаным, қазақ әдебиеті мен дәстүрі, сондай-ақ Абай мұрасы кіріктіріліп, философиялық сұрақтар құрастырылды. Сабақтардың бірінде Абайдың 17-ші қара сөзі – ақыл, қайрат және жүрек туралы терең мағыналы ойлары талдаудың негізгі өзегіне айналды. Абайдың қара сөзі балаларға жеңіл әрі түсінікті тілде мазмұндалды. Онда қозғалған үш қасиет – ақыл, қайрат және жүрек арасындағы тартыс пен билік мәселесін балалар бірлесе талқылады. Балалар өз ойларын еркін айтып, пікірлерін дәлелдеуге тырысты. Бұл – рефлексияны, моральдық пайымдауды, сондай-ақ ұғымдық терең ойлауды дамытуға жол ашты.

«Балалардың философиялық тәжірибесі түрлі формада көрінуі мүмкін, әсіресе себепті және өздігінен туындайтын «ойлармен ойнау» әрекеті ерекше байқалады. Өйткені «ойын ойнау - балаларға өте оңай нәрсе» (Lipman & Sharp, 1978). Баланың табиғатында ойын әрекеті бар. Ойын арқылы бала көп нәрсені үйрене алады, ойнай отырып ойланады, таңырқайды. Ұлттық дәстүрлі арқан тарту ойынын да сабақ құрылымына енгізудің себебі осы еді. Бұл ойын тек сергіту үшін ғана емес, әділеттілік пен топтық шешім қабылдау мәселесін түсіндірудің философиялық құралы ретінде қолданылды. Ойыннан кейін балаларға әділеттілік жайында түрлі сұрақтар қойылды. Ойын мен талқылау арасында жанды байланыс орнады, балалар өз тәжірибелері арқылы әділеттілік ұғымын терең түсіне бастады. Осылайша, диалог сабақтарындағы философиялық ұғымдар тек

теориялық деңгейде емес, баланың өмірлік тәжірибесімен, ұлттық дүниетанымымен және күнделікті әрекетімен байланыста қарастырылды.

Сыни ойлау дегеніміз қарсы пікір айту болмаса сынау ғана емес. Бұл – баланың өз ойын терең талдап, тексеріп, оны логикалық әрі этикалық тұрғыда негіздеп жеткізе білуі. Басқаның да пікірін ескеріп, қажет болған жағдайда өз ойын қайтадан түзете алуы. Яғни, сыни ойлау – бір ғана дағды емес, кешенді құрылымдық ойлау әрекеті. Осыны назарға ала отырып, зерттеу барысында сыни ойлауды құрайтын негізгі элементтермен бірге, оны кешенді қабілет ретінде зерттедік. Зерттеу үдерісінде балалардың мынадай қабілеттері ерекше назарға алынды:

- сұрақ қоя білуі – танымдық қызығушылықпен терең ойлап, мәлімет алуы, шешім табуы;
- дәлел келтіруі – өз пікірін логикалық тұрғыдан растап, негіздеп айтуы;
- рефлексиясы – өз ойын, тәжірибесін, сезімін ойлануы, оны талдауы, қателіктерін түсінуі, жаңаша түйін жасауы;
- моральдық пайымдауы – не дұрыс, не бұрыс деген мәселелерді көтеріп, адамгершілік тұрғысынан ойлана білуі;
- шығармашылық ойлауы – жаңа, ерекше шешімдерді, идеяларды ұсына білуі;
- келісу немесе келіспеуі – өзгелердің пікірін қолдауы немесе оған қарсы өз көзқарасын айтуды негіздеп жеткізе алуы.

Бұл қабілеттер сыни ойлаудың ажырамас компоненттері ретінде танылған. Осы негізде зерттеуде қолданылған 8 код аталған қабілеттердің нақты көрінісін тіркеуге бағытталған. Бұл тәсіл балалардың ойлау әрекетін кешенді және құрылымды түрде сипаттауға мүмкіндік берді (Lipman et al., 1980).

Философиялық диалог сабақтарының үрдісінде әр баладан осы қабілеттер бақыланды. Әр баланың ойлау стилі, өмірлік тәжірибесі, ұстанымдары әртүрлі болғандықтан көзқарастары да түрлі. Ал философиялық диалог сол көзқарастардағы балалардың сыни, моральдық, шығармашылық және рефлексивтік ойлауын көруге көмектескен керемет құрал болды. Зерттеу бала қалай ойлайды, нені негізге алады, пікір айтып, ой-тұжырым жасағанда қандай қабілетін қолданады деген сұрақтарға жауап іздеді.

Зерттеуді дайындау барысында осы саладағы жетекші мамандардың еңбектері мұқият талданды. Ж. Хокен және М. Сассевильдің балалар философиясы саласындағы жұмыстарынан әдістемелік және теориялық тұжырымдар негізге алынды (Hawken & Sasseville, 2020). Сонымен қатар Ф. Ленуардың балалармен философия жүргізу және медитация жасау еңбегі (Lenoir, 2016), британдық О. М. Вентистаның (Ventista, 2019) Р4С-ге қатысты докторлық диссертациялық зерттеуі біз үшін өте құнды болды. Бұл авторлардың барлығы Р4С әдістемесін тек білім саласы емес, қоғамдық мәдениетті модернизациялаудағы ерекше орны бар екенін растайды.

Балаларға арналған философия бағдарламасы әлемнің түрлі елдерінде баланың сыни, шығармашылық және қамқорлықпен ойлау қабілеттерін дамыту мақсатында кеңінен қолданылып келеді. Р4С бойынша жүргізілген халықаралық зерттеулер оның балалардың ойлау қабілетіне оң әсерін нақты тәжірибелік дәлелдермен көрсеткен. Мысалы, О. Мишо және М.Р. Грегори балаларға арналған философияның рухани білім беру құралы ретінде маңыздылығын қарастырып, оны рухани тәжірибе ретінде қолданылу мүмкіндіктерін зерттейді (Michaud & Gregory, 2022). А. Андерсон балалар философиясы

арқылы тұлғалық даму арқылы бірнеше мақсатқа қол жеткізуге болатынын сипаттайды (Anderson, 2020). Ж. Каслберри мен К. Кларк P4C-ді Выготскийдің медиация идеясы арқылы байыта отырып, баланың ішкі мүмкіндіктерін белсендіруге бағытталған тәсілдер ұсынады (Castleberry & Clark, 2020). Ж. Хокен философиялық диалог жүргізудің теориялық негіздері мен нақты мектептерде жүргізілген эксперименттік нәтижелерін терең талдайды (Hawken, 2016). Г. Гүнеш P4C-дің мектеп жасына дейінгі балалардың моральдық пайымына әсерін тәжірибелік түрде дәлелдейді (Gunes, 2024). Сондай-ақ түрік зерттеушілері Ф. М. Чигержи мен С. Чигдемир, бастауыш мектеп оқушыларына жасанды интеллект қолдауымен жүргізілген P4C іс-шараларын өткізген. Зерттеу нәтижесінде балалардың сөйлеу, жазу, оқу және тыңдау дағдыларында айтарлықтай жақсару байқалған (Çiğerci & Çiğdemir, 2025). Ал британ зерттеушісі О. М. Вентиста жүргізген жүйелі шолу жұмысы философиялық диалогтың когнитивтік және когнитивті емес дағдыларға әсерін ғылыми негізде дәлелдей отырып, P4C әдісінің артықшылықтарын жинақтап берді (Ventista, 2019).

Ал Қазақстанға келер болсақ, балалар философиясы саласы қалыптаспаған, бұл бағытта әзірленген теориялар да, нақты концепциялар да жоқ. Сол себепті балалардың философиялық ойлау қабілетін дамыту идеясы кең қолдау таппай келеді.

Білім беру құжаттарында баланың сыни, шығармашылық, аналитикалық ойлауын дамыту стратегиялық басымдық ретінде көрсетілгенімен, философия пәні негізінен студенттермен ғана жүргізіледі. Ал баланың ойлауын ерте жастан дамыту мәселесі көбіне педагогика, психология немесе математика әдістемесінің шеңберінде зерттеледі. Қоғамда философия «тек ересектерге арналған қиын пән» деген түсінік әлі де басым. Бұл тұрғыда ересек студент пен баланың философиялық сұрақтарға жауап іздеудегі айырмашылығына назар аударсаңыз, ересек студент философиялық ұғымдарды ғылыми еңбектер мен белгілі философтардың идеялары арқылы талдаса, ал бала өмірлік мәселелерді ешбір құралсыз, кітапқа сүйенбей, фасилитатордың бағыттаған сұрақтары негізінде өз табиғи ойлау үдерісі арқылы пайымдайды. Осылайша бала философиялық ұғымдарды өз тәжірибесімен байланыстырып, ойды талдау мен айқын жеткізу дағдыларын қалыптастырады.

Шындығында, әдеби шолу кезінде зерттелмеген олқылықты тауып, оның орнын толтыру – ғылыми жұмысқа қойылатын маңызды талап. Ал біздің жағдайымызда бұл олқылық – жай ғана кемшілік емес, білім беру саласында зерттелмеген бос кеңістік болып тұр. Сол себепті шетелдік үлгілерді ескеріп, оларды мәдени және тілдік контекске бейімдей отырып, қазақстандық балалардың философиялық қабілетін ашуға бағытталған зерттеу әрекеті жасалды. Осылайша, әдеби шолу зерттеудің теориялық негізін ғана емес, сонымен қатар оны практикада қолданып, оның балалардың ойлауына, пікір айтуына, моральдық пайымына және өздігінен шешім қабылдауына қалай нақты әсер ететінін көруге мүмкіндік берді.

Зерттеу әдістері

Зерттеу 9–13 жастағы балалардың сыни ойлау қабілеттерін Philosophy for Children (P4C) әдістемесі негізінде анықтап, дамытуға бағытталды. Зерттеудің мақсаты – 9–13 жастағы балалардың сыни ойлау қабілеттерін философиялық диалог пен балаларға

арналған философия бағдарламасы арқылы айқындап, олардың дамуына ықпал ететін факторларды зерттеу. Зерттеу сұрақтары келесі бағыттарды қамтыды:

Философиялық диалогтың балалардың сыни ойлауына әсері:

1. Балалардың философиялық ұғымдарды (мысалы, әділеттілік, шындық, мейірімділік) түсіну ерекшелігі және олардың диалог үдерісінде өзгеруі;
2. Сабақ барысында рефлексия, пайымдау, сұрақ қою мен дәлел келтіру дағдыларының көрінісі.

Жалпы гипотеза: Философиялық диалог жүргізу мен балаларға арналған философия бағдарламасы балалардың сыни ойлауын (оның әртүрлі құрамдас элементтері арқылы) анықтап, дамытуға мүмкіндік береді.

Жеке гипотезалар:

1. Балалар философиялық ұғымдарды терең түсіне бастайды.
2. Балалар өз пікірін дәлелмен негіздеп айтуда жетістік байқатады.
3. Сабақ барысында рефлексия, моральдық пайым және дәлел келтіру сияқты сыни ойлау элементтері айқын көрініс табады.

Зерттеуде ыңғайлы іріктеу (convenience sampling) тәсілі қолданылды. Сондықтан алынған нәтижелер бүкіл популяцияға тән деп жалпыланбайды. Бұл зерттеу – контекстуалды сипаттағы эмпирикалық жұмыс. Қатысушылар ретінде Алматы қаласындағы әртүрлі мектепте оқитын, сабақтан тыс уақытта жеке білім беру орталығында қосымша курстарға қатысатын 9-13 жас аралығындағы балалар таңдалды. Сонымен қатар Қазақстанда Р4С әдістемесінің қолданылуы әлі кең таралмағандықтан, бұл зерттеуді барлау сипатындағы алғашқы қадам деп айтуға болады.

Бұл зерттеу аралас әдісті (mixed method) зерттеу болып табылады. Онда сандық және сапалық деректер қатар жинақталып, өзара үйлестіріле отырып талданды. Мұндай тәсіл зерттеу нысанын жан-жақты сипаттауға, балалардың сыни және философиялық ойлау қабілетін әрі кең, әрі терең тұрғыдан бағалауға мүмкіндік берді. Зерттеу барысында екі түрлі дерек көзі пайдаланылды:

1. Сауалнама (бастапқы сауалнама, қорытынды сауалнама) – философиялық диалог сабақтарына дейін және кейін балалардың ойлауындағы өзгерістерді анықтау мақсатында жүргізілді;
2. Бақылау және бейнежазба талдауы – сабақтар барысындағы балалардың пікірлерін, әрекеттерін, сезімдерін зерттеуші топ ішіне ене отырып, тікелей бақылап, оны жазба тіркеу арқылы жүзеге асырды.

Сауалнамалар екі кезеңде жүргізілді. Алғашқысы – экспериментке дейін, соңғысы – барлық философиялық диалог сабақтары аяқталғаннан кейін. Зерттеу дизайны әзірленген кезде қатысушылар саны 15-тен жоғары болады деп жоспарланған еді. Зерттеу оқушылардың жазғы демалыс кезеңіне сәйкес келгендіктен, барлығы 16 бала зерттеуге, алғашқы сауалнамаға қатысты. Алайда балалардың жазғы мезгілдегі отбасылық демалысы, спорттық жарыстары, ауылға кету себептері кейбір балалардың сабақтарға толық жүйелі қатысуына кедергі келтірді. Соның салдарынан соңғы сауалнамаға қатысушы бала саны едәуір азайып кетті. Осыған байланысты сауалнамаға сандық тұрғыда салыстырмалы талдау жасау мүмкін емес. Сауалнама жауаптары тек мазмұндық тұрғыда талданды және сауалнама деректері қосымша мәлімет ретінде ұсынылады, жалпыланбайды. Оның орнына, нақты қатысушылардың жауаптары терең сипатталып, сапалы деректер негізінде мазмұндық талдау ұсынылды.

Сабақ үрдісіндегі жүйелі бақылау мен мазмұндық кодтау арқылы сапалық және сандық талдау әдісі қолданылды. Барлығы 8 философиялық диалог сабақтары жүргізілді. Бұл сабақтардың барлығы бейнежазбаға түсіріліп, кейін зерттеу материалы ретінде мұқият сарапталды. Балалардың айтқан ойлары мен пікірлері мазмұндық кодтаудан өткізіліп, тақырыптық ұқсастықтарына қарай топтастырылды, сонымен қатар әр кодтың жиілігі сандық көрсеткіш ретінде есепке алынды.

Сабақтағы әр баланың пікірінің ерекшеліктері, сұрақ қойып, жауап беру үлгілері Майлз бен Хуберманның сапалық талдау моделіне сүйене отырып кодталды. Бұл модель балалардың ойлау құрылымын, логикалық байланыстарды, рефлексиялық және моральдық пайымдау дағдыларын жүйелі түрде сипаттауға көмектесті (Miles et al., 2014). Баланың философиялық ойларына 8 негізгі код бойынша мазмұндық талдау жасалды. Олар – сыни ойлау, шығармашылық ойлау, моральдық пайымдау, рефлексия, дәлел келтіру, сұрақ қою, келісу немесе келіспеу, сілтеме жасау.

Зерттеу сенімділігі мен валидтілігі

Зерттеудің сенімділігі (reliability) 8 сабақ бейнежазба арқылы жүйелі бақыланды. Балалардың ойлары мазмұндық кодтау бойынша жүйеленді. Бірдей кодтау ұқсас нәтижелер алуға мүмкіндікті арттырды. Майлз бен Хуберманның сапалық талдау моделі кодтау мен талдаудың біртектілігін қамтамасыз етті (Miles et al., 2014).

Зерттеудің валидтілігі (validity) P4C әдістемесін қолдану, сабақ алдындағы және соңғы сауалнамалар, бейнежазба арқылы нақты әрекеттерді тіркеу, сондай-ақ кодтарды талдау арқылы қамтамасыз етілді. Экспериментке қатысушы балалар зерттеушінің өз оқыту тобынан емес, өзге топтан алынғандықтан зерттеушінің тікелей әсері азайды. Сонымен қатар, сауалнама деректері тек мазмұндық талдау үшін пайдаланылды, нәтижелер бүкіл популяцияға жалпыланбайды. Зерттеу балалардың сыни ойлау қабілетін анықтау мен сипаттауда сенімді және шынайы нәтижелер алуға мүмкіндік береді.

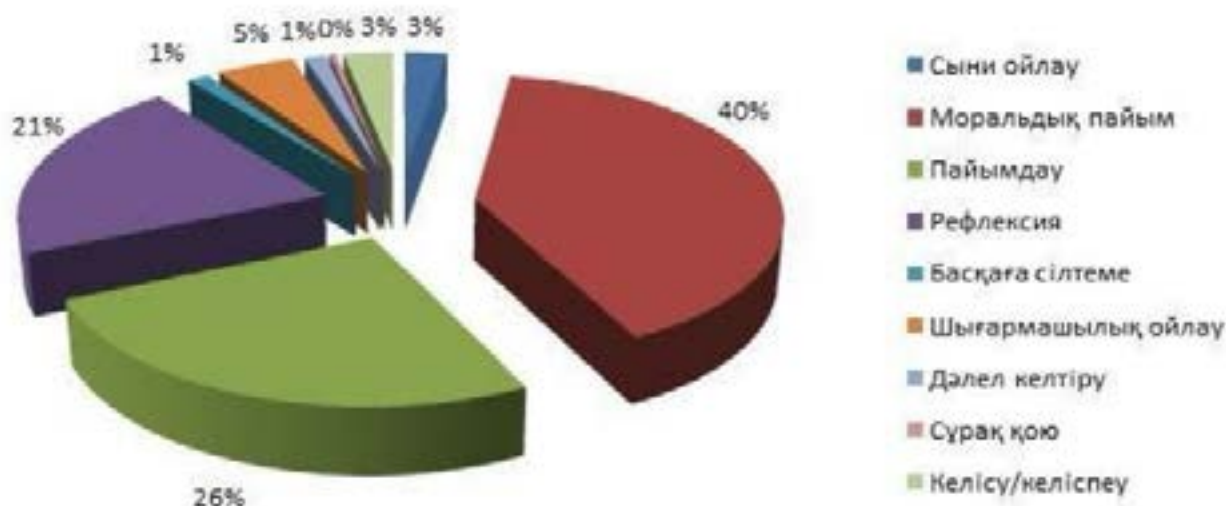
Этикалық процесс

Зерттеу барысында Қазақстан Республикасының Баланың құқықтары туралы Заңы ҚР-ның 2002 жылғы 8 тамыздағы № 345 Заңының мына баптары: 4-бап «Балалардың тең құқықтылығы», 5-бап «Баланың құқықтарын шектеуге тыйым салу», 10-бап «Баланың өмір сүруге, жеке басының бостандығына, қадір-қасиетіне және жеке өміріне қол сұғылмауға құқығы», 11-бап «Баланың сөз және ар-ожданының бостандығына, ақпаратқа, қоғамдық өмірге араласуға құқығы» басшылыққа алынды (Қазақстан Республикасының Заңы, 2002). әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің Этикалық комитетінен рұқсат алынды (мақұлдау нөмірі IRB – A1598). Зерттеу этикасына сай, қатысушы балалар мен олардың ата-аналарынан алдын ала ақпараттандырылған ерікті келісім жасалды. Зерттеу үдерісі олардың жас ерекшелігіне, жеке пікіріне және тұлғалық даралығына құрмет көрсету негізінде ұйымдастырылды. Зерттеуге қатысқан балалар есімдері зерттеу деректерінде өзге есімдермен ауыстырылды.

Нәтижелер және талқылау

Эксперименттік зерттеу жұмысы 2025 жылдың 26 мамырынан 17 маусымына дейін жүргізілді. Сегіз философиялық диалогтан тұратын сабақтар аптасына екі рет өткізілді. Сегіз сабаққа арнайы тақырыптармен сабақ жоспары дайындалды. Сабақтар дәстүрлі

әдістен ерекшеленіп, баланың ойлауына, еркін пікір айтуына мүмкіндік беретін форматта өтті. Әр сабақтың кіріспесі ретінде әңгімелер, ертегілер, өмірлік мысалдар, үнсіз қысқаметражды фильм, үнсіз анимациялық фильм, нақыл сөздер мен ұлттық ойын алынды. Мұндай әртүрлі философиялық стимулдар балалардың қызығушылығын оятып, диалог барысында өз ойын өрбітуге, тереңірек пайымдауға, еркін ортаны сезінуге көмектесті.



Сурет 1 – Ойлау әрекеттерінің таралу пайызы

Барлық сабақтардан алынған бақылау деректері негізінде кодтардың пайыздық үлесі және сабақ барысында қай ойлау әрекеттері басым болғаны сурет – 1-де көрсетілген. Ең жиі кездескен код – моральдық пайым – 40%, кейінгі орындарда пайымдау – 26% және рефлексия – 21%. Бұл балалардың өз ойын негіздеуге, өткен тәжірибеге оралуға және ой жүгіртуге бейім екенін көрсетеді. Сыни ойлау – 5%, шығармашылық ойлау – 3%, дәлел келтіру – 1%, сұрақ қою – 0% және басқаға сілтеме жасау – 1% сирек кездескенімен бұл элементтердің балалардың ойлау қабілетінде бар екені айқындалды. Осы элементтерді болашақта дамытудың мүмкіндіктері де бар.

Кесте1 – Кодтар саны мен сабақтағы басымдықтар

Сабақ	Код саны	Ерекшеліктері
C1	20	Әдеп пен логика басым, сұрақ қою сирек.
C2	42	Сұлулық тақырыбы арқылы мораль мен рефлексия терең көрінді.
C3	28	Уақыт туралы философиялық және өмірлік пайымдар көп.
C4	37	Еркіндік пен шектеуді балалар сыни, шығармашылық тұрғыдан қарастырды.
C5	43	Ең жоғары моральдық пайым – әділдік тақырыбында болды.
C6	19	Абайдың қара сөзі арқылы ұғымдық және символикалық пайымдар жасалынды.

C7	22	Мейірімділік тақырыбында мораль мен рефлексия терең көрініс берді.
C8	23	Қателік пен кешірім тақырыбында моральдық – эмоционалдық тереңдік пен рефлексия басым болды.

Бұл кесте – 1-де C1–C8 белгілері 1-ден 8-ге дейінгі диалог сабақтарын білдіреді. 1–5 сабақта код жиілігі жоғары болса, 6–8 сабақта едәуір төмендейді. Бұл топтағы балалар санының азаюына байланысты, өйткені әрбір код қатысушы санына тікелей тәуелді. Сондай-ақ сабақ тақырыптарының сипаты да әсер еткен. Алғашқы сабақтарда сұлулық, әділдік, еркіндік сияқты өмірден алынған нақты ұғымдар балаларға жеңіл қабылданса, соңғы сабақтардағы ақыл, жүрек, қайрат, жігер сияқты абстрактілі ұғымдар олардың ойын еркін жеткізуде біршама қиындатты. Моральдық пайым барлық сабақтарда басым болды. Оның себебі тақырыптардың көпшілігі (әділдік, дос болу, адалдық, жауапкершілік, мейірімділік, кешірім) моральдық сипатта еді. 9–13 жас аралығында балаларда әлеуметтік және моральдық сана қалыптасады, өз істері мен өзгелердің іс-әрекеттерін бағалай алады. Фасилитатордың моральдық сұрақтарға бағыттауы да балалардың пайымды пікір айтуын арттырды. Моральдық пайымдар жиілігі ең жоғары 2-ші, 4-ші, 5-ші және 8-ші сабақтарда байқалды, бұл тақырыптар мен қатысушы санына байланысты.

Пайымдау (логикалық, абстрактілі ойлау) көбінесе 2, 4, 6-шы сабақтарда байқалды. Рефлексия (ішкі ой, тәжірибе мен сезімге оралу) 2, 3, 8-ші сабақтарда ең көп көрінді, соңғы сабақтарда эмоционалдық интеллектінің өсуі байқалады.

Сыни ойлау сирек кездесіп, тек 1-ші және 4-ші сабақта байқалды. Шығармашылық ойлау алғашқы сабақта анық көрінді, соңғы сабақтарда тақырыптардың моральдық сипатқа ауысуы себебінен көрініс бермеді. Сұрақ қою тек 3-ші сабақта бір рет байқалды. Бұл балалардың өз бетінше сұрақ құру дағдысының әлі дамып келе жатқанын көрсетеді.

Келісу немесе келіспеу 1, 3 және 5-ші сабақтарда байқалып, пікір алмасу мәдениетінің алғашқы белгілерін көрсетті.

Бүкіл өткізілген P4C сабақтарын үш кезеңге бөліп қарасақ – бастапқы, ортаңғы және соңғы – балалардың ойлау қабілеттерінің қалай дамығанын көре аламыз. Бастапқы кезеңде балалар қарапайым этикалық мәселелерге жауап беріп, дайын пікір айтуға бейім болды. Пайымдаулары логикалық шектеулі, рефлексиясы қысқа және сирек болды. Ортаңғы кезеңде ойлау әрекеттері біршама дами түсті. Моральдық пайымдар күрделене түсті, пайымдауларда өмірлік тәжірибе мен метафоралар пайда болды. Рефлексия тұлғалық сипатқа ие болып, эмоциялық реакциялар көбейді. Диалогтарда келісу-келіспеу, қарсы пікір білдіру секілді белсенділік байқалды. Соңғы кезеңде балалар философиялық сұрақтарға терең бойлап, ішкі моральдық күйді, дәлірек айтсақ, кешірім және жүрек пен сананың үндестігін талқылауға ұмтылды. Бала пайымдарында нормативтік, ережелік ұстанымдар көрініс берді. Рефлексияда өзін-өзі бағалау мен жауапкершілік жиі көтерілді. Ортаңғы және соңғы сабақтарда балаларда өздеріне деген сенімділік, ойды қабылдау, талдау және қорытынды жасау сияқты аналитикалық қабілеттерінің дамуы байқалды. Диалогтар барысында олардың пікірлері сенімді әрі дәлелді сипат алды. Егер сабақтар жүйелі түрде жүргізілсе, бұл тек баланың оқу үлгеріміне ғана емес, сонымен қатар аналитикалық, терең ойлау қабілетінің қалыптасуына да айтарлықтай ықпал ететіні сөзсіз.

Бастапқы сауалнама мен қорытынды сауалнамаға қатысушы санының арасындағы айырмашылыққа байланысты деректерді салыстыру жарамсыз. Осы себептен басты әдіске қосымша әдіс ретінде сауалнамаға мазмұндық талдау жасалды. Бастапқы сауалнамада балалар әділдік, сұлулық, мейірімділік, күту секілді философиялық ұғымдарға интуитивті, эмоционалды, күнделікті өмірмен байланыстыра жауап берді. Қорытынды сауалнамадан алынған деректер саны аз болса да, ондағы бала жауаптары біршама тереңдеу сипатта болған. Балалар ұғымдардың мәнін ашуға, салыстыру мен пайымдау жасауға тырысқан. Онда сұлулық – ішкі жан дүниемен, мейіріммен, әділдік – шыншылдық пен адалдықпен байланыстырылған. Мейірімділік – эмоциялық және әрекеттік сипатта, ал уақыт пен күту – субъективті әрі практикалық тұрғыдан қаралған. Жалпы философиялық сұрақтар – ойландырушы, өмірмен байланысты және өзін танытатын құрал ретінде бағаланған. Сонымен қатар соңғы сауалнамада балалар еркін кеңістік атмосферасында ойдың тереңіне бойлайтын философиялық диалог сабақтарын ұнатқанын, зерттеушіге оны тұрақты түрде өткізіп тұруына ұсыныс жасады.

Балалардың жауаптары философиялық ойлаудың алғашқы қадамдарын көрсетіп, ұғымдарды күнделікті өмірмен байланыстыруға тырысқанын аңғартады. Дегенмен баладан ой-пікірдің шолақтығы, пайымның үстірттігі және сұрақты толық түсінбеу де байқалды. Бұл кемшілік балалардың қабілетсіздігінен емес. Балалардың ой-пікірін терең, дәйекті жеткізе алмауы, пікірін дәлелдей алмауы және сұрақ қоя алмауы, олардың дағдыларының жетілмеуінен туындайтын ерекшеліктер.

Философиялық диалог балалардың сыни ойлауын дамытуға мүмкіндік беретіні туралы жалпы гипотеза жасалған болатын. Зерттеу нәтижелерінен, философиялық диалог балалардың мына қабілеттерді: моральдық – 94 рет, пайымдау – 60 рет және рефлексия – 49 рет қолданғанын көрсетті. Ал сыни ойлау, дәлел келтіру және сұрақ қою сирек байқалғанымен, кейбір қатысушыларда бұл элементтердің бар екенін айқындады. Осылайша гипотеза расталып, философиялық диалог балаларға өз ойын айту, ойлану, сезімдерін сипаттау және моральдық бағалау сияқты күрделі ой әрекеттерін көрсетуге мүмкіндік беретіні дәлелденді. Балалар философиялық ұғымдарды терең түсінеді деген жеке гипотеза да расталды. Олар сұлулық, әділеттілік, мейірімділік, кешірім сияқты ұғымдарды өз тәжірибесі, сезімі мен моральдық көзқарасы арқылы ашып көрсетті. Мысалы, «Сұлулық – ішкі мейірім», «Кешірімді өз-өзіңнен сұрауға да болады», «Шрек – түрі ұсқынсыз болғанымен, жаны сұлу», «Жүректің сұлуы – әрқашан жақсылық тілеуші», «Сұлулық адамның ішкі мейірімділігінде» деген бала сөздері айғақ.

Таза дәлел келтіру қабілеті 3 рет байқалды. Балалардың дәлел келтіру ұмтылыстары бар, алайда көпшілігі негізсіз, дәйексіз болды. Осылайша, гипотеза ішінара орындалды деп айтуға болады. Бұл олардың логикалық ойлауға үйреніп келе жатқанын, ал сұрақ қою дағдылары әлі қалыптаспағанын көрсетеді.

Рефлексия, пайымдау, әсіресе моральдық пайым 94 рет жиі көрініс берді. Балалар қайрат, жігер, ақыл, т.б., абстрактілі ұғымдардың мәнін түсіндіруде жеке тәжірибесін, сезімін, күнделікті өмірдің мысалдарын пайдаланып түсіндірді. Сұрақ қою, дәлел келтіру және шығармашылық ойлау дағдылары аз байқалғанымен, оларды уақыт өте жүйелі жаттығулар арқылы дамытуға болатын қабілеттер ретінде қарастыруға болады. Зерттеу көрсеткен басты мәлімет – философиялық сабақ, диалог арқылы қазақстандық балалардың бойында ой-пайымдау қабілеттерінің барын айқындады. Осылайша,

елімізде алғаш жүргізілген зерттеу P4C әдісінің балалардың сыни ойлауын дамытуда үлкен ықпалы бар екенін көрсетті.

Балалардың сыни ойлауын дамытқан негізгі факторлар – еркін ой алмасуға жағдай жасаған жаңа философиялық кеңістік, ой қозғайтын түрлі стимулдардың (әңгіме, ертегі, фильм, анимациялық фильм, ойын, нақыл сөздер) қолданылуы және фасилитатордың бағыттаушы сұрақтары. Тағы бір маңызды фактор – баға қойылмайтын ортада олар қателесуден қорықпай, өз пікірін ашық білдіруге белсенді болды. Моральдық сананың жоғары деңгейі отбасындағы адамгершілік тәрбиенің сапасын көрсетті. Яғни ұлттық құндылықтардың жақсы сіңірілгенін байқатады, қуантады. Сондай-ақ жас ерекшелігіне сай қалыптасып келе жатқан моральдық сана, өмірлік тәжірибені мысалға қосу, сабақтардың жүйелі жүргізілуі олардың терең философиялық ойлауына мүмкіндік берді.

Бала бойындағы кейбір дағдылардың әлсіздігі дәстүрлі білім беру жүйесіндегі оқыту, үйрету әдістерінен, отбасындағы тәрбие мен қолдаудың болмауынан, сондай-ақ әлеуметтік тәжірибенің жеткіліксіздігінен туындайды. Дәстүрлі білім беруде оқушы көбіне тек дұрыс жауап беруге үйретілген, ал сұрақ қою тек мұғалімнің құзырында қалған жағдаймен байланысты. Шындығында, сұрақ қоя білу үшін баланың өмірлік тәжірибесі, сөздік қоры, логикалық ойлауы және өзін еркін сезінетін сенімді ортасы болуы қажет. Сондай-ақ кейбір балалар тұйық, жаңа ортада өздерін еркін сезініп, ойымен бөліспейді. Ал кей жағдайда баланың ойы болғанымен, оны сөзбен нақтылап, дұрыс сұрақ қоя алмайды. Демек, балаға отбасында, мектепте мәнді-мағыналы сұрақ қоюға үйретпеген, бұл дағды ешбір бағаланбаған. Зерттеу барысында олар «Неге?», «Қалай?», «Ол не?» деген сұрақ сөздерін жиі қолданды. Сондықтан болашақта балалардың сұрақ қоя білу қабілетін дамыту ерекше назарда болуға тиіс.

Сыни ойлау мен шығармашылық ойлау аз көрініс бергенімен, бала бойында бұл дағдының алғашқы белгілері анық байқалды. Сыни ойлау арнайы жаттығуды қажет етеді, ол құрылымдалған диалог пен мақсатты стратегиялар арқылы дамиды. Сонымен бірге сыни ойлаудың толық ашылуы үшін баланың ұғымдарды түсіндіретін әлеуметтік танымдық тәжірибесі де маңызды. Осы тәжірибе жетіспеген жағдайда күрделі ұғымдарды қабылдау қиынға соғады. Қайрат, жігер секілді ұлттық философиялық абстрактілі ұғымдарды баланың түсіне алмауы да оның ойлау қабілетінің әлсіздігінен емес, өмірлік тәжірибеде таныс болмауынан, отбасында немесе мектептегі сабақтарда бұл ұғымдармен кездеспеуінен туындаған. Бұл нәтижелер келесі зерттеу кезеңдерінде философиялық диалогты жүйелі дамыту жолдарын айқындауға мүмкіндік береді.

Қорытынды

Балаларға арналған философия сабағында балалардың ойлау кеңістігі ашылады, онда баланың барлық ойлау қабілеттері табиғи түрде дамитыны анық. Диалог арқылы пікір алмасып өзгелерді тыңдауды, құрметтеуді үйренеді. Өзіне деген сенімділігі артады, жауапкершілігін таниды. Талқылау арқылы баланың танымы кеңейіп, терең ойланады. Еркін ортада қате жауап беруден қорықпай, шабыттандыратын идеялар айтады. P4C баланың жан жақты дамуына ықпал ететін әлеуметтік, тәрбиелік, білімдік орасан зор маңызы бар бағдарлама. P4C баланың ғана емес, оны жүргізетін философ-фасилитатордың ғылыми белсенділігі мен кәсіби құзіреттілігін де арттырады.

Эксперимент нәтижелеріне сүйене отырып, біз балалардың сұрақ қою дағдаларын дамыту жөнінде болашақта балалардың өз сұрақтарын ойлап табуға мүмкіндік алатын, оны қоя алатын жағдайларды барынша жасауды жоспарлаймыз. Мысалы, «Сұрақ сандығы» әдісі арқылы ұяң балалар үшін көпшілік алдында сөйлеуге, сұрақ қоюға ұялатын сұрақтарын арнайы жәшікке анонимді түрде жазып салуына мүмкіндік берсек, баланың мазалаған сұрағына жауап алуына жол ашамыз. Осылайша, сұрақтың иесі белгісіз болғандықтан, ешбір бала қысылмай тең дәрежеде талқылайды. Осындай қолайлы ортада баланың ішкі сезімі оянып, өз-өзіне сенімділігі артады, ойын ашық жеткізуді үйренеді. Уақыт өте келе жасырынбай, ашық сұрақ қоюға ұмтылады. Тағы бір қызықты әдіс – балалар бірнеше сұрақ ұсынып, кейін өздері дауыс беру арқылы талқылауға ең қызықты сұрақты таңдауға болатын «Отты сұрақ (Q-Fire)» әдісі. Бұл әдіс балалардың сұрақ қою белсенділігін арттыратын әрі әр баланың ойын ескеретін демократиялық орта құруға көмектесетін әдіс.

Егер осылайша баланы ынталандыратын жазбаша және ауызша сұрақ қою жаттығуларын жүйелі түрде жүргізсек, бұл балалардың сұрақ қою дағдысын ғана дамытып қоймай, олардың өзге ойын тыңдау, құрметтеу мәдениетін қалыптастырып, жетілдіреді.

Біз балалардың сыни ойлау және шығармашылық ойлау қабілеттерінің алғашқы белгілері анықтадық. Бұл қабілет кездейсоқ пайда болмайды, оны ашуға және дамытуға тұрақты, жүйелі философиялық сабақтар мен жетілген Р4С бағдарламасының әдістемелері қажет. Ойды нақты әрі бейнелі, ерекше формада жеткізе білу сыни және шығармашылық ойлаудың негізі ғана емес, философиялық пайымдауға апаратын жол. Балалар ұғымдарды сипаттағанда метафоралар мен бейнелі тіл арқылы шығармашылық ойлауын көрсетті. Балада бар осы қабілетті дамыту үшін мынадай сұрақтар әзірлеуге болады: «Егер армандар көкке самғайтын құс болса, онда сенің арманың қандай құс болар еді?», «Достар қандай ағашқа ұқсайды деп ойлайсың?», «Бақытты елестете аласың ба?», «Өмір қандай саяхат?», «Мейірімділік, қамқорлықты қандай пішінге балар едің?», «Уақыттың жүзі бар ма? Ол неге ұқсас?», т.б. Бұл сұрақтар баланың қысқа «иә» немесе «жоқ» деп жауап беруіне жол бермей, оның ойлауын, елестетуін, теңеу мен салыстыруды қиялымен метафоралар арқылы бейнелеуге үйретеді.

Абстрактілі философиялық ұғымдар (жігер, қайрат, үрей секілді) балалар үшін түсініксіз, таныс емес болғандықтан, жауап беруде де қиындық туғызды. Сондықтан осындай ұғымдарды барынша көбірек таныстыру үшін, оларды бейнелер арқылы түсіндірген ең тиімді әдіс. Абстрактілі ұғымдарды визуалды бейне, сурет, зат арқылы жанама түрде көрсетсек, балада терең түсіну болады. Мысалы, адамның өз көлеңкесінен қашып бара жатқан суретті көрсету арқылы, үрей мен қорқыныштың мәнін, қараңғыда шам ұстаған бала бейнесінен оның ішкі отының, жігерінің мәнін түсіндірсек, бала ұғымға бейнелі түрде жақындап, пайымдай алады.

Көптеген халықаралық зерттеулер көрсеткендей, философиялық білім беру бағдарламаларына қатысатын оқушылар мектептегі көрсеткіштерін жақсартады және олардың тілдік және математикалық қабілеттеріне, сыни және шығармашылық ойлауына, коммуникативтік дағдыларына, әлеуметтік бейімделуіне, төзімділігіне, басқалардың пікірін қабылдауға, өзін-өзі құрметтеу мен әлеуметтік байланыстарын

нығайтуға оң әсер етеді. Бұл, әдетте, P4C бағдарламасының іздену қауымдастығы формасында ынтымақтастықпен жүргізілуіне байланысты (Fondation SEVE, 2018).

Философиялық диалог үшін сенімді және еркін ортаның болуы аса маңызды. Біздің экспериментке қатысқан балаларға философиялық диалог атмосферасы өте қатты ұнады. Қазақстандық білім беру жүйесінде мұндай орта сирек кездеседі. Болашақта P4C бағдарламасы аясында сабақтардың еркін кеңістіктерін көбейтсек, балалардың өз ойын сенімді түрде білдіруіне, қауіпсіз әрі бағаланған сезімін қалыптастыруға жол ашамыз. Ал сабақ құрылымында ойлау кодтарын дамытуды мақсатты түрде жүйелі жүргізсек, баланың сыни, шығармашылық, аналитикалық ойлау дағдыларын кешенді түрде дамыта аламыз.

Зерттеу нәтижелері философиялық диалог балалардың ойлау әрекетіне оң ықпал еткенін көрсетті. Балалар рефлексия жасауға, моральдық тұрғыдан пайымдауға және абстрактілі ұғымдарды күнделікті өмірмен байланыстыруға тырысты. Әсіресе сұлулық, мейірімділік, әділдік, кешірім ұғымдарына қатысты пайымдар мәнді де мазмұнды болды. Дәлел келтіру мен сұрақ қою элементтері сирек кездескенімен, олардың алғашқы белгілері байқалды. Бұл дағдыларды дамыту уақыт пен жүйелі жаттығу сабақтарын қажет етеді.

Балалардың философиялық пікірлерінен олардың ойлау тереңдігі мен дүниетанымының байлығы айқын көрінеді. Осы тұрғыда, зерттеу сабақтарындағы бала сөздерінен бірнеше мысал келтіреміз:

Насыр: «Ой адамның миынан шығады, ойды адам өзі табады. Ойдан ой туады. Ойды көре алмаймыз, ол бір фантазия секілді.»

Мадияр: «Сұлулық деген әрқашан мейірімді болып, барлығына көмектесу. Егер жер бетінде бәрі сұлу болса, біреуін сұлу деп айтсақ, оның ешбір мәні жоқ».

Лейла: «Сұлулық мен үшін – ашық күн, көк аспан, жасыл тау, тіпті мен үшін қызыл қоңыз бен жаңбырдың иісі де сұлулық.»

Мадияр: «Уақыт – ештеңеге сатылмайды және қайта оралмайды». Зияда: «Қала адамдарының барлық күндері бірдей болғандықтан, олар бір-біріне ұқсайды».

Арман: «Әділетсіздік болса, әлемде хаос болады.»

Жансая: «Мен үшін әділдік – шындықты айту.»

Арман: «Адамның ақылы әрқашан дұрыс жасамайды, ол жамандық та жасайды, жақсылық та жасайды. Басқа адамды алдауы, өтірік айтуы да мүмкін.»

Жансая: «Кешірім деген – қателікке сұрайтын сөз. Қателік жасағанда адам өз-өзінен де кешірім сұрай алады». Бұл ойлардан біз жас ұрпақтың бойында табиғи философиялық қабілет бар екенін көреміз. Олар өмірдің мәні, уақыт, сұлулық, әділдік, кешірім секілді ұғымдарға өз өмір тәжірибесі арқылы жауап іздейді. Ендеше неге осы балалық даналықты дамытуға жол ашпасқа? Неге олардың ойына жарық түсіріп, философиялық танымын тереңдетпеске?

Зерттеу деректері балаларға арналған философиялық білім берудің маңызды екенін, сондай-ақ Қазақстан үшін аса қажеттілігін көрсетеді. Бүгіннен балалардың бойындағы философиялық ойлауды қолдасақ, ертең рухани бай, ойлы және әділ шешім қабылдай алатын, жауапкершілігі мол азаматтық тұлғаларды тәрбиелей аламыз. Ол үшін арнайы әдістеме жасалып, оны білім беру жүйесіне енгізу қажет. Бұл терең ойлай білетін, саналы және пікірлесуге бейім жаңа буын қалыптасуына үлес қосары анық. Қазіргі заманда

адам ойы жасанды интеллектке бет бұрғанда, машиналық интеллекттен тәуелсіз, табиғи терең ойлай білетін ұрпақ тәрбиелеу күттіруді қажет етпейтін міндет. Балалық шақтан философиялық білім алу – баланың ойлау көкжиегін кеңейтетін жарық. Ал ойлы ұрпақты тәрбиелеу бүгінгі қадамдарға тікелей байланысты.

Әдебиеттер

Anderson, A. (2020). Categories of Goals in Philosophy for Children. *Studies in Philosophy and Education*, 39, 607–623. URL: <https://doi.org/10.1007/s11217-020-09724>

Castleberry, J. B., & Clark, K. M. (2020). Expanding the Facilitator’s Toolbox: Vygotskian Mediation in Philosophy for Children. *Analytic Teaching and Philosophical Praxis*, 40(2), 44–58. URL: <https://journal.viterbo.edu/index.php/atpp/article/view/1183>

Fondation SEVE. (2018). *Savoir être et vivre ensemble*. URL: <https://www.fondationseve.org>

Gunes, G. (2024). The Effect of Philosophy for Children (P4C) Activities on the Development of Moral Perception and Social Rules of Preschool Children. *Journal of Childhood Education and Society*, 5(2), 238–255. URL: <https://doi.org/10.37291/2717638X.202452392>

Çiğerci, F.M., & Çiğdemir, S., (2025). The Impact of AI-supported Philosophy for Children (P4C) Activities on Primary School Students’ Language and Thinking Skills. *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy*, 15(3), 1267–1301. URL: <https://doi.org/10.29228/beytulhikme.83791>.

Hawken, J. (2016). *Philosopher avec les enfants: Enquête théorique et expérimentale sur une pratique de l’ouverture d’esprit*. Thèse de doctorat en philosophie. Université Paris 8. URL: <https://www.theses.fr/2016PA080020>.

Hawken, J., & Sasseville, M. (2020). *Abécédaire de la philosophie pour enfants*. Québec: Presses de l’Université Laval.

Lenoir, F. (2016). *Philosopher et méditer avec les enfants*. Paris: Albin Michel.

Lipman, M., & Sharp, A.M. (1975). *Teaching children philosophical thinking: An introduction to the teacher’s manual for “Harry Stottlemeier’s discovery.”* Montclair, NJ: Institute for the Advancement of Philosophy for Children.

Lipman, M., & Sharp, A.M. (1978). Some Educational Presuppositions of Philosophy for Children. *Oxford Review of Education*, 4(1), 90.

Lipman, M., Sharp, A.M., & Oscanyan, F.S. (1980). *Philosophy in the Classroom* (2nd ed.). Temple University Press.

Miles, M. B., Huberman, A. M., & Saldaña, J. (2014). *Qualitative Data Analysis A Methods Sourcebook* (3rd ed.). Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

Michaud, O., & Gregory, M.R. (2022). Philosophy for Children as a Form of Spiritual Education. *Childhood & Philosophy*, 18, 1–24. <https://doi.org/10.12957/childphilo.2022.69865>

SAPERE. (2020). *Philosophy for Children*. URL: <https://www.sapere.org.uk>

UNESCO. (2007). *Philosophy: A school of freedom – Teaching philosophy and learning to philosophize: Status and prospects*. Paris: UNESCO Publishing. URL: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000154173>

Université de Nantes. (n.d.). *Chaire UNESCO – Pratiques de la philosophie avec les enfants*. URL: <https://chaireunescochildphilosophie.univ-nantes.fr>

Ventista, O. M. (2019). *An Evaluation of the “Philosophy for Children” Programme: The Impact on Cognitive and Non-Cognitive Skills*. Doctoral dissertation, Durham University. URL: <http://etheses.dur.ac.uk/13121>.

Андрианов, М.А. (2003). *Философия для детей (в сказках и рассказах)*. Минск: Современное слово.

Қазақстан Республикасының 2002 жылғы 8 тамыздағы № 345 «Баланың құқықтары туралы» Заңы [Law of the Republic of Kazakhstan No. 345 “On the Rights of the Child” dated August 8, 2002]. Adilet LIS. URL: <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/Z020000345> (қаралған күні: 03.11.2025)
Пиаже, Ж. (2004). Психология интеллекта. Санкт-Петербург: Питер.

References

- Anderson, A. (2020). Categories of Goals in Philosophy for Children. *Studies in Philosophy and Education*, 39, 607–623. URL: <https://doi.org/10.1007/s11217-020-09724>. [in English]
- Andrianov, M.A. (2003). *Filosofia dlia detei (v skazkakh i rasskazakh)* [Philosophy for children (in fairy tales and stories)]. Minsk: Sovremennoe slovo. [in Russian]
- Castleberry, J. B., & Clark, K. M. (2020). Expanding the Facilitator’s Toolbox: Vygotskian Mediation in Philosophy for Children. *Analytic Teaching and Philosophical Praxis*, 40(2), 44–58. URL: <https://journal.viterbo.edu/index.php/atpp/article/view/1183>. [in English]
- Çiğerci, F.M., & Çiğdemir, S., (2025). The Impact of AI-supported Philosophy for Children (P4C) Activities on Primary School Students’ Language and Thinking Skills. *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy*, 15(3), 1267–1301. URL: <https://doi.org/10.29228/beytulhikme.83791>. [in English]
- Fondation SEVE. (2018). *Savoir être et vivre ensemble*. URL: <https://www.fondationseve.org> [in French]
- Gunes, G. (2024). The Effect of Philosophy for Children (P4C) Activities on the Development of Moral Perception and Social Rules of Preschool Children. *Journal of Childhood Education and Society*, 5(2), 238–255. URL: <https://doi.org/10.37291/2717638X.202452392>. [in English]
- Hawken, J. (2016). *Philosopher avec les enfants: Enquête théorique et expérimentale sur une pratique de l’ouverture d’esprit*. Thèse de doctorat en philosophie. Université Paris 8. URL: <https://www.theses.fr/2016PA080020>. [in French]
- Hawken, J., & Sasseville, M. (2020). *Abécédaire de la philosophie pour enfants*. Québec: Presses de l’Université Laval, 80 p. [in French]
- Lenoir, F. (2016). *Philosopher et méditer avec les enfants*. Paris: Albin Michel, 269 p. [in French]
- Lipman, M., & Sharp, A. M. (1975). *Teaching children philosophical thinking: An introduction to the teacher’s manual for “Harry Stottlemeier’s discovery.”* Montclair, NJ: Institute for the Advancement of Philosophy for Children, 26 p. [in English]
- Lipman, M., & Sharp, A. M. (1978). Some Educational Presuppositions of Philosophy for Children. *Oxford Review of Education*, 4(1), 90. [in English]
- Lipman, M., Sharp, A.M., & Oscanyan, F.S. (1980). *Philosophy in the Classroom* (2nd ed.). Temple University Press, 231 p. [in English]
- Michaud O., Gregory M. R. (2022). Philosophy for Children as a Form of Spiritual Education. *Childhood & Philosophy*, 18, 1–24. URL: <https://doi.org/10.12957/childphilo.2022.69865>. [in English]
- Miles, M. B., Huberman, A.M., & Saldaña, J. (2014). *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook* (3rd ed.). Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 373 p. [in English]
- Piage, Zh. (2004). *Psikhologiya intellekta* [Psychology is intelligence]. Sankt-Peterburg: Piter. [in Russian]
- Qazaqstan Respublikasynyñ 2002 jylǵy 8 tamyzdaǵy № 345 «Balanyñ qūyqtary turaly» Zañy. Adilet LIS. URL: <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/Z020000345> (qaralǵan kúni: 03.11.2025) [in Kazakh]
- SAPERE. (2020). *Philosophy for Children*. URL: <https://www.sapere.org.uk> [in English]
- UNESCO. (2007). *Philosophy: A school of freedom – Teaching philosophy and learning to philosophize: Status and prospects*. Paris: UNESCO Publishing. URL: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000154173> [in English]

Université de Nantes. (n.d.). Chaire UNESCO – Pratiques de la philosophie avec les enfants. URL: <https://chaireunescophiloenfants.univ-nantes.fr> [in French]

Ventista, O. M. (2019). An Evaluation of the “Philosophy for Children” Programme: The Impact on Cognitive and Non-Cognitive Skills. Doctoral dissertation, Durham University. URL: <http://etheses.dur.ac.uk/13121>. [in English]

Авторлардың үлесі

Сарсенбаева, А.Б. – зерттеудің негізгі кезеңдерін жүзеге асырды: тақырыпқа әдеби шолу жасады, зерттеу дизайнын әзірледі, зерттеу процесін ұйымдастырды, эксперимент жүргізіп, деректерді талдады, мақаланың мәтінін жазды.

Құранбек, Ә.А. – мақаланың концептуал негіздері мен бағыт-бағдарларын анықтады.

Мүдделер қақтығысы

Авторлар мүдделер қақтығысының жоқтығын мәлімдейді.

Авторлар туралы мәлімет / Сведения об авторах / Information about authors

Айнара Сарсенбаева – философия кафедрасының магистранты, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, әл-Фараби даңғылы, 71, 050040, Алматы, Қазақстан, ainarabolatkhan@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0005-6403-3412>

Айнара Сарсенбаева – магистрант кафедрасы философия, Казахский национальный университет имени аль-Фараби, проспект аль-Фараби, 71, 050040, Алматы, Казахстан, ainarabolatkhan@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0005-6403-3412>

Ainara Sarsenbayeva – master’s student, Department of Philosophy, Al-Farabi Kazakh National University, 71 Al-Farabi Avenue, 050040, Almaty, Kazakhstan, ainarabolatkhan@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0005-6403-3412>

Әсет Құранбек – философия ғылымдарының кандидаты, қауымдастырылған профессор, Visiting Scholar, University of California, Davis, One Shields Avenue, Davis, CA 95616, USA, akuranbek@ucdavis.edu, <https://orcid.org/0000-0002-3801-0752>

Asset Kuranbek – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Visiting Scholar, University of California, Davis, One Shields Avenue, Davis, CA 95616, USA, akuranbek@ucdavis.edu, <https://orcid.org/0000-0002-3801-0752>

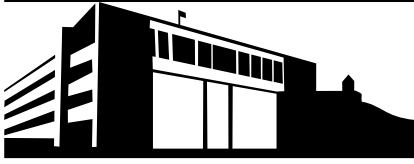
Асет Куранбек – кандидат философских наук, ассоциированный профессор, Visiting Scholar, University of California, Davis, One Shields Avenue, Davis, CA 95616, USA, akuranbek@ucdavis.edu, <https://orcid.org/0000-0002-3801-0752>

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

Редакцияға түсті / Поступила в редакцию / Entered the editorial office: 03.02.2026

Рецензенттер мақұлдаған / Одобрено рецензентами / Approved by reviewers: 26.02.2026.

Жариялауға қабылданды / Принята к публикации / Accepted for publication: 14.03.2026



Scientific article
IRSTI 02.11.21



<https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-85-102>

EXISTENTIALISM AND FALSE INTERPRETATIONS: A PHILOSOPHICAL CRITIQUE OF POPULAR STEREOTYPES

^a Saken NURKABEKULY^{ID}✉, ^a Tursun GABITOV^{ID}, ^a Dinara ABITAY^{ID}

^a*Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan*

✉ nekas.s60@gmail.com

Abstract. The article examines superficial perceptions and distorted understandings of existentialism in contemporary philosophical and cultural discourse. Although crises related to the search for meaning, anxiety, loneliness, and absurdity have revived the relevance of this philosophical trend, existentialism is often associated in public consciousness and academia with atheism, pessimism, or depression. Furthermore, there is a widespread tendency to reduce it solely to the figure of J.-P. Sartre. Such misinterpretations not only complicate academic debate but also result in the loss of existentialism's authentic meaning.

The study emphasizes the need to overcome these misconceptions in order to uncover the genuine categorical nature of existentialism and the spiritual contradictions inherent in human existence. The ontological and humanistic dimensions of existentialist thought are clarified, while the importance of distinguishing authentic understanding from superficial interpretations is substantiated. The methodological basis of the research is the apophatic approach, which reveals authentic meaning through the negation of false concepts.

The findings highlight the cultural and academic consequences of superficial interpretations of existentialism. The novelty of the article lies in the systematic analysis of widespread stereotypes in order to restore its authentic essence. The study contributes to strengthening the relationship between philosophical reflection and humanities education.

Keywords: Western philosophy; existentialism; stereotype; humanities education; ontology; philosophical distortion; apophatic method; Sartre.

For citation:

Nurkabekuly, S., Gabitov, T., & Abitay, D. (2026). Existentialism and false interpretations: a philosophical critique of popular stereotypes. *Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies*, 154(1), 85-102. <https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-85-102>.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ ЖӘНЕ ЖАЛҒАН ИНТЕРПРЕТАЦИЯЛАР: ТАНЫМАЛ СТЕРЕОТИПТЕРГЕ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ СЫН

^а Сәкен НУРКАБЕКҰЛЫ, ^а Тұрсын ҒАБИТОВ, ^а Динара ӘБИТАЙ
^а *Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан*

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ И ЛОЖНЫЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ: ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА ПОПУЛЯРНЫХ СТЕРЕОТИПОВ

^а Сакен НУРКАБЕКУЛЫ, ^а Турсун ГАБИТОВ, ^а Динара АБИТАЙ
^а *Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Алматы, Казахстан*

Аңдатпа. Мақалада қазіргі заманғы философиялық және мәдени дискурста экзистенциализмге қатысты қалыптасқан үстірт қабылдаулар мен бұрмаланған түсініктер талданады. Әлемдік деңгейде мағынасыздық, алаңдаушылық, жалғыздық және өмір мәнін іздеуге байланысты туындаған дағдарыстар бұл философиялық бағыттың өзектілігін қайта арттырғанымен, қоғамдық санада және ғылыми ортада экзистенциализм жиі түрде атеизммен, пессимизммен немесе депрессиямен байланыстырылады. Сонымен қатар оны тек Ж. Сартр тұлғасымен шектеп қарастыру үрдісі кең таралғаны айқындалады. Экзистенциализмді бұрмалай түсіну академиялық пікірталасты ғана қиындатып қоймай, қоғам санасында бұл философияның түпкі мәнінен айырылуына әкеледі.

Сол себепті зерттеуде осындай қате түсініктерден арылу арқылы экзистенциализмнің шынайы категориялық табиғаты және адам болмысына тән рухани шиеленістері айқындалады. Философиялық ойдың терең онтологиялық және гуманистік қырлары нақтыланып, үстірт интерпретациялардан ажырату қажеттілігі негізделді. Зерттеу апофатикалық тәсілге сүйенеді, яғни аутентикалық түсінікті қате ұғымдарды теріске шығару арқылы нақтылайды.

Зерттеу нәтижелері экзистенциализмді үстірт қабылдаудың мәдени және академиялық салдарын көрсетуге бағытталған. Мақаланың жаңалығы – кең таралған стереотиптерді жүйелі талдау арқылы экзистенциализмнің түпкі мәнін қалпына келтіру. Мақала философиялық пайым мен гуманитарлық білім беру арасындағы байланысты күшейтуге үлес қосады.

Түйін сөздер: батыс философиясы; экзистенциализм; стереотип; гуманитарлық білім; онтология; философиялық бұрмалау; апофатикалық әдіс; Сартр.

Аннотация. В статье рассматриваются поверхностные восприятия и искажённые представления об экзистенциализме, сложившиеся в современном философском и культурном дискурсе. Несмотря на то, что кризисы, вызванные поисками смысла жизни, тревогой, одиночеством и ощущением абсурдности, вновь актуализировали значимость данного философского направления, в общественном сознании и научной среде экзистенциализм часто связывается с атеизмом, пессимизмом или депрессией. Кроме того, выявляется тенденция ограничивать экзистенциализм исключительно фигурой Ж.-П. Сартра. Подобные искажения не только затрудняют академическую дискуссию, но и ведут к утрате подлинной сущности данной философии.

В исследовании подчеркивается необходимость освобождения от ошибочных интерпретаций с целью выявления истинной категориальной природы экзистенциализма и духовных противоречий человеческого бытия. Конкретизируются онтологические и гуманистические измерения философского учения, обосновывается важность разграничения подлинных и поверхностных трактовок. Методологической основой служит апофатический подход, позволяющий выявить аутентичное содержание через отрицание ложных представлений.

Результаты исследования направлены на выявление культурных и академических последствий поверхностного восприятия экзистенциализма. Научная новизна заключается в систематическом анализе распространенных стереотипов с целью восстановления его подлинной сущности. Статья способствует укреплению связи между философским мышлением и гуманитарным образованием.

Ключевые слова: западная философия; экзистенциализм; стереотип; гуманитарное образование; онтология; философское искажение; апофатический метод; Сартр.

Дәйек сөз үшін:

Нуркабекұлы, С., Ғабитов, Т., Әбітай, Д. (2026). Экзистенциализм және жалған интерпретациялар: танымал стереотиптерге философиялық сын. *Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies*, 154(1), 85-102. <https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-85-102>.

Кіріспе

Соңғы онжылдықтарда экзистенциализмге деген қызығушылықтың артуы философиялық дискурс пен бұқаралық мәдениетте айқын байқалады. Жаһандық деңгейдегі мағынасыздық, алаңдаушылық, жалғыздық және өмір мәнін іздеу секілді әлеуметтік-философиялық дағдарыстар жағдайында бұл бағыт қайта назарға ілікті. Дегенмен, қызығушылықтың күшеюімен қатар экзистенциализмге қатысты бұрмалаулар, қарапайымдатулар және ұғымдық бұлдырлықтар да жиілей түсті. Қоғамдық санада да, академиялық ортада да экзистенциализм көбіне үстірт ассоциациялармен шектеліп, депрессия, атеизм, нигилизм, пессимизм немесе азап шегуді романтизациялау сияқты тар аяда түсіндіріліп келеді.

Осыған байланысты зерттеу мына мәселеге жауап іздеуді мақсат етеді: қазіргі дискурста экзистенциализмге қатысты қандай жаңсақ түсіндірулер кең таралған және олар аталған философиялық дәстүрдің мәнін қаншалықты бұрмалайды?

Мақаланың негізгі мақсаты – экзистенциализм табиғатына қатысты кең тараған қате пайымдарды философиялық тұрғыдан талдау, олардың пайда болу себептерін айқындау және соның негізінде экзистенциалистік ойдың мазмұны мен шекарасын нақтылау. Зерттеудің әдіснамалық негізі ретінде апофатикалық тәсіл таңдалды. Мұндай тәсіл күрделі құбылыстарды олардың жалған, шектеулі немесе қайшылықты интерпретацияларын теріске шығару арқылы ұғынуға мүмкіндік береді. Әдетте ол теология мен метафизика саласында қолданылып келгенімен, философиялық ұғымдарды талдауда да өнімді нәтиже береді (Елікбай, 2016: 224).

Зерттеу барысында экзистенциализмді қабылдауда жиі кездесетін тоғыз қате түсінік қарастырылады. Әрбір жағдай философиялық тұрғыдан сынға алынып, экзистенциалистік ойдың шынайы ұстанымдары анықталады.

Зерттеу материалы ретінде Серен Кьеркегор (Kierkegaard, 1980; Kierkegaard, 1983), Мартин Хайдеггер (Heidegger, 1962), Габриэль Марсель (Marcel, 1951), Жан-Поль Сартр (Sartre, 2001; Sartre, 2007), Альбер Камю (Camus, 1991), Карл Ясперс (Jaspers, 1968) және басқа да ойшылдардың еңбектері алынды.

Зерттеудің өзектілігі экзистенциализмді үстірт және бұрмаланған түрде түсіндірудің тек академиялық пікірталасқа ғана емес, қоғамдық санаға да теріс ықпал етуінде. Экзистенциализмнің шынайы мазмұнынан ажырау қазіргі кезеңде айқын сезілетін экзистенциялық дағдарыстар жағдайында аса қауіпті, өйткені философиялық ойдың мұндай дәстүрі адамның болмысын түсінудің терең қырларын ашуға мүмкіндік береді. Экзистенциализм адам болмысының мәнін, еркіндігін және жеке жауапкершілігін талдайтын философиялық бағыт ретінде қазіргі философиялық зерттеулерде де өзектілігін сақтап отыр (Crowell, 2021; Young, 2021; Reynolds, 2023).

Қазіргі таңда экзистенциализмге арналған зерттеулер философиялық, психологиялық, мәдениеттанулық және әдебиеттанулық әдіснамаларды қамтиды. Философиялық бағыттағы еңбектер, әдетте, экзистенциализмнің басты өкілдерінің (Сартр, Хайдеггер,

Камю, Кьеркегор, Ясперс) концепцияларын жүйелеуге ден қояды. Мәселен, Дж. Маккуори (Macquarrie, 1972), Д. Купер (Cooper, 2000), С. Кроуэлл (Crowell, 2020) еңбектері бұл дәстүрдің теориялық негіздерін айқындауға үлес қосқанымен, экзистенциализмді бұрмалап қабылдаудың формалары мен салдарын арнайы талдауға ден қоймаған.

Орыстіліндегі ғылыми ортада экзистенциализм көбіне «шеткі жағдайдағы философия» ретінде сипатталып, оны эмоциялық немесе психоаналитикалық бағытта түсіндіру басым. Ал психотерапиялық тәжірибеде (Frankl, 2006; Yalom, 1980) экзистенциализм гуманистік психологиямен ұштасып, терминологиялық және ұғымдық шатасуларға себеп болады.

Жалпы экзистенциализмнің маңыздылығы кеңінен мойындалғанымен, оның философиялық бұрмалануларын жүйелі түрде зерделеу сирек құбылыс болып отыр. Мақала экзистенциалистік дәстүрді толыққанды түсінуге кедергі келтіретін тоғыз негізгі қате түсінікті философиялық тұрғыда талдау арқылы экзистенциализмнің шынайы мазмұнын айқындауды көздейді.

Материалдар мен зерттеу әдістері

Зерттеудің әдіснамалық негізі ретінде апофатикалық тәсіл ұстанылады. Мұндай әдісті ғылыми зерттеудің дәстүрлі инструменті деп атау қиын. Дегенмен апофатикалық тәсіл теологиялық және метафизикалық ойлау дәстүрінде бар. Философиялық талдау аясында ол күрделі әрі көп мағыналы ұғымдардың мәнін тура анықтамалар беру арқылы емес, қайта олардың шектеулі, қате немесе үйлесімсіз интерпретацияларын біртіндеп жоққа шығару арқылы ашуға мүмкіндік береді.

Аталған әдіс экзистенциализмді тікелей анықтауға емес, керісінше оның шынайы шекарасын белгілеп, жалған ұқсастықтар мен үстірт ассоциациялардан арылуға жол ашады.

Зерттеуде апофатикалық тәсіл дискурстық талдау элементтерімен және тарихи-философиялық салыстырмалы реконструкция әдісімен ұштасып қолданылды. Атап айтқанда, бұқаралық санада, мәдениет пен академиялық ортада орныққан экзистенциализм туралы ең кең таралған тоғыз бұрмаланған түсінік талдауға алынады. Әрбір қате интерпретация нақты экзистенциалистердің түпнұсқа мәтіндеріне сілтеме жасай отырып, талданып, философиялық дәстүр аясында контекстке енгізіледі.

Зерттеудің әдіснамалық назарында экзистенциализмді жеке тақырыптар жиынтығы ретінде емес, керісінше, онтологиялық және этикалық негізделген адам болмысы туралы философия ретінде қарастыру тұр. Бұл бағыт экзистенция, шынайылық, алаңдаушылық, тастандылық, трансценденттеу және т.б. категориялық құрылымдарға сүйенеді. Талдау барысында экзистенциализмнің діни (Kierkegaard, 1980; Kierkegaard, 1983; Marcel, 1951; Jaspers, 1968) және атеистік (Sartre, 2001; Sartre, 2007; Camus, 1991) өкілдерінің еңбектері қатар қарастырылады. Мұндай тәсіл экзистенциализмді біржақты идеологиялық формаға дейін қысқартуға жол бермейді.

Талқылау

Жоғарыда айтқанымыздай, экзистенциализмді қабылдауда жиі кездесетін тоғыз қате түсінік бар. Олар:

- 1) Сартрдың көзқарасымен ғана теңестіру;
- 2) Атеизммен, меланхолиямен, апатиямен, нигилизммен, пессимизммен, обскурантизммен және гуманизммен біртұтас қарастыру;
- 3) Өмір мен өлім мәселесімен шектеу (Кесте 1).

Кесте 1 – Экзистенциализмді қабылдаудағы қате түсініктер мен қалыптасу себептері

№	Қате түсінік	Қалыптасу себептері	Философиялық қарсы уәж
1	Экзистенциализм = Сартр	Сартрдың харизмасы, насихат жұмысы, қоғамдағы танымалдығы	Экзистенциализм Сартрдан бұрын пайда болған. Кьеркегор, Хайдеггер, Ясперс, Марсель дәстүрді қалыптастырды
2	Экзистенциализм = атеизм	Сартр мен Камюдың танымалдығы. Атеистік бағыттың қоғамдық ықпалы	Экзистенциализм діни де, діни емес те нұсқаларға ие. Басты назар – адам болмысы
3	Экзистенциализм = меланхолия, күйзеліс	Бұқаралық мәдениеттегі үстірт түсіндіру («экзистенциалдық мұң»)	Психологиялық күйлер – адамның шынайы болмысын танудың философиялық құралы
4	Экзистенциализм = енжарлық, әрекетсіздік	Қоғамдық санада экзистенциалистерді тұйық, күйреген бейне ретінде көру	Экзистенциализм – еркіндік, таңдау, әрекет пен жауапкершілік философиясы
5	Экзистенциализм = пессимизм	Көркем шығармалардағы азап, шеткі жағдайлар	Философия үмітсіздікті бекітпейді, керісінше, мағына мен шынайылыққа жол ашады
6	Экзистенциализм = нигилизм	Мағынасыздықты бастапқы нүкте ету	Экзистенциализм мағына берілмейді, жасалады деп тұжырымдайды. Нигилизмнен айырмашылығы – жауапкершілікке негізделуі
7	Экзистенциализм = гуманизм	Сартрдың «Экзистенциализм – гуманизм» баяндамасы	Бұл дәстүрлі гуманизм емес. Экзистенциалистік адам – шектеулі, алаңдаулы, абсурдқа тап болған
8	Экзистенциализм = обскурантизм, иррационализм	Әдеби-афористік стиль, метафоралық тіл	Бұл ойлаудан бас тарту емес, керісінше радикалды ой формасы. Логиканың шегін кеңейту
9	Экзистенциализм = тек «өмір, өлім, еркіндік» философиясы	Бұқаралық білім беру мен түсіндіруде үстірт анықтама	Экзистенциализм – болмысты емес, нақты өмір сүріп жатқан экзистенцияны философиялық назарға алу

Кестеде ұсынылған деректер экзистенциализмнің шынайы мазмұнын тереңірек түсінуге бағыт береді. Қате түсініктердің әрқайсысын тарихи-философиялық контекст аясында талдап, нақты ойшылдардың еңбектерімен салыстыру маңызды. Сондықтан төменде әрбір қате түсінік жеке қарастырылып, философиялық дәстүрдің ішкі логикасы мен идеялық көпқырлылығы тұрғысынан түсіндірілді:

Экзистенциализм – тек Сартр емес

Экзистенциализмге қатысты ең кең таралған әрі орныққан қате түсініктердің бірі – оны тек Жан-Поль Сартрдың философиясымен шектеу. Ең қызығы, бұл қарапайым қоғамда емес, кейде академиялық ортада да байқалатын құбылыс. Экзистенциализм Сартрдың еркіндік, жауапкершілік және «дүниеге тасталған болмыс» жөніндегі ілімімен толықтай теңестіріліп жатады (Sartre, 2007: 30). Әрине, бұған Сартрдың ерекше харизмаға ие тұлға болуы және экзистенциализмді белсенді түрде насихаттауы себеп болып отыр. Ол университеттерде лекция оқыды, баспасөзде жиі көрінді, тіпті Нобель сыйлығынан да бас тартты, осының бәрі экзистенциализмді танымал «брендке» айналдырды.

Алайда мұндай редукция экзистенциалистік дәстүрдің күрделілігі мен алуан қырлы сипатын ескерусіз қалдырады. Тарихи тұрғыда экзистенциализм Сартрдан әлдеқайда бұрын пайда болған. Оның рухани негізін Серен Кьеркегор, Блез Паскаль, Фёдор Достоевский еңбектері құрайды. Кьеркегордың үрей, таңдау және сенім жөніндегі христиандық философиясы кейінгі экзистенциалистік ойлаудың іргетасын қалаған (Kierkegaard, 1983: 101).

Экзистенциализмнің теориялық тұғырын қалыптастыруға Мартин Хайдеггер мен Карл Ясперс те зор үлес қосты. Олар Сартрдан тәуелсіз түрде «шынайылық», «болмыс шекарасы», «трансценденттік қатынас» сияқты маңызды ұғымдарды дамытты (Heidegger, 1962: 7).

Сонымен қатар, экзистенциалистік бағыттың негізгі өкілдеріне Габриэль Марсель, Николай Бердяев, Лев Шестов, Мартин Бубер, Пауль Тиллих, Виктор Франкл және басқа да ойшылдар жатады. Бұл ойшылдардың көпшілігі адам, Құдай және еркіндік туралы мүлде қарама-қарсы көзқарастарда болғанымен, олардың барлығын адамның нақты болмысын – уайым, шектеулілік және таңдау контекстінде ұғынуға деген ұмтылыс біріктірді. Егер Сартр экзистенциализмнің атеистік және секулярлық бағытын ұстанса, Марсель мен Бубер оның теистік нұсқасын ұсынды.

Осылайша, экзистенциализмді бір ғана тұлғаның философиясы ретінде қарастыру – әдіснамалық тұрғыдан қате. Мұндай көзқарас бұл бағыттың тереңдігі мен байлығын жоққа шығарып, оның рухын бұрмалайды. Сонымен қатар, ол экзистенциализм философиясын ішкі диалогтан, сыни қарсылықтан және дүниетанымдық көптүрліліктен айырады, ал бұл қасиеттер оның шынайы күшін құрайды.

Экзистенциализм – атеизм емес

Экзистенциализмді атеизммен теңестіру – тағы бір кең таралған әрі әдіснамалық қателердің бірі. Бұл қате түсініктің пайда болуы көп жағдайда экзистенциализмнің қоғамдық кеңістікте көбіне атеистік бағытта танымал болуымен байланысты. Мәселенің бір ұшы тағы да сол Сартрға тіреледі. Бұл ағымның Жан-Поль Сартр, Симона де Бовуар және Альбер Камю сияқты көрнекті өкілдері қоғамда ерекше танымал болды. Мәселен, Сартр өзінің «Болмыспен Ештеңе», «Экзистенциализм – бұл гуманизм» атты еңбектерінде ашық түрде атеизм ұстанатынын айтып, адамның мәні мен өмірлік мағынасы Құдайдың болмауына байланысты өзі тарапынан жасалатынын алға тартты (Sartre, 2001; Sartre, 2007). Ал Камю болса, «әлемнің үнсіздігі» мен «болмыстың абсурдтығы» туралы жазды (Camus, 1942: 5).

Алайда экзистенциализм ешқашан тек атеистік философия болған емес. Бұл бағыттың негізін қалаушылар мен басты өкілдері арасында діни ұстанымы терең адамдар, метафизикаға бейімделгендер де, діни емес, бірақ атеизмге жатпайтын

ойшылдар да бар. Мысалы, Серен Кьеркегор – рационализммен ашық айқас жүргізген христиан философы. Габриэль Марсель болмыстың «құпиялығы» туралы жазып, оны діни интуициясыз елестету мүмкін емес екенін айтқан. Мартин Бубер өз философиясын абсолюттік «Сен және мен» қатынас негізінде құрды. Карл Ясперс, Пауль Тиллих, Николай Бердяев, Виктор Франкл және Дитрих Бонхеффер экзистенциализмді негізінен христиан дүниетанымына сүйеніп дамытқан. Болмыс мәселесін талдауда Хайдеггер философиясы экзистенциалдық ойлаудың негізін құрайды. Бұл мәселе қазіргі философиялық зерттеулерде де кеңінен қарастырылып келеді (Crowell & Malpas, 2024).

Тіпті өзін нақты дін ұстанушы ретінде көрсетпеген ойшылдардың өзі, мысалы, Мартин Хайдеггер – атеизммен тікелей байланыстан аулақ болған. М. Хайдеггер христиан дәстүрі мен теологиялық терминологиядан шабыт алса да, Құдай туралы метафизикалық тұжырымдардан саналы түрде бас тартып, адамның болмысы мен оның «тастандылық» күйіне назар аударды (Heidegger, 1962: 220).

Маңыздысы – экзистенциализм Құдай мәселесін емес, адам мәселесін ортаға қояды. Оның болмысы, таңдауы, алаңдаушылығы мен шынайылығы. Осы тұрғыдан алғанда, бұл философия сеніммен де, сенімсіздікпен де қатар өмір сүре алады. Тіпті Сартрдың өзі оның атеизмі дінмен күреске емес, еркіндік туралы философиялық талдауға негізделгенін айтқан. Сонымен қатар, ол Кьеркегор мен Достоевский сияқты діндар авторлардың өзіне әсер еткенін жасырмаған.

Осы себепті экзистенциализмді атеизммен теңестіру – тарихи қате түсініктің және философиялық немқұрайлылықтың нәтижесі. Экзистенциализмнің шынайы бейнесі Құдайға сенушілер мен сенбейтіндер арасында жүретін шиеленісті, терең диалог.

Экзистенциализм – меланхолия, депрессия немесе эмоциялық күйзеліс емес

Көпшілік және мәдени санада экзистенциализм жиі меланхолиямен, мұңмен немесе күйзеліспен теңестіріледі. Голливуд фильмдері мен бұқаралық әдебиетте «экзистенциалдық» сөзі көбінесе көңіл-күйдің нашарлығы не эмоциялық дағдарыс ұғымын білдіреді, яғни, кейіпкер «экзистенциалдық мұңға» түстім дейді, ал шын мәнінде жай ғана апатия немесе ішкі мазасыздықты меңзеп отыр. Күнделікті тұрмыста «менде экзистенциалдық дағдарыс басталып кетті» деген сөздерді естуге болады, бірақ бұл айтылымдар философиялық мазмұнмен байланыспайды. Осылайша, экзистенциализм өз концептуалдық тереңдігін жоғалтып, тек психоэмоционалдық белгіге айналып отыр.

Бұл түсініктің қалыптасуына экзистенциалистердің көбінесе – қорқыныш, үмітсіздік, кінә, мазасыздық, жалғыздық секілді шеткі психологиялық күйлерге назар аударуы да әсер еткен болуы мүмкін. Алайда бұл философияның мақсаты – осы күйлерді эстетизациялау емес, керісінше, олар арқылы адам болмысының тереңдігін ұғыну. Мәселен, Кьеркегор үмітсіздікті рухани оярудың құралы ретінде қарастырады (Kierkegaard, 1980: 6), Хайдеггер алаңдаушылықты шынайылыққа апаратын жол ретінде түсіндіреді (Heidegger, 1962: 200). Ясперс «шекаралық жағдайлар» арқылы тұлғаның экзистенциалдық қалыптасуын сипаттайды (Jaspers, 1968: 10).

Айта кету керек, экзистенциализм күйзеліске шақырмайды және азапты абсолютке айналдырмайды. Керісінше, ол мұндай күйлерді антропологиялық және онтологиялық симптомдар ретінде қарастырады. Олар адамның еркіндігі мен шектеулілігіне, болмыс дағдарысына және трансценденттіліктен үзілуге сілтеме жасайды. Тіпті Франкл, Марсель мен Бердяев сияқты ойшылдар өз еңбектерінде үміт, мағына, сүйіспеншілік пен кездесудің маңыздылығын атап өтеді – олар тіпті азаптың өзінде де.

Сондықтан экзистенциализмді меланхолияға теңестіру – бұл жай ғана бұрмалау емес, бұл шынайы философиялық ұстанымды пассивті эмоция философиясына алмастыру. Мұндай алмастыру экзистенциализмнің аналитикалық қатаңдығын төмендетіп, оны жай ғана эмоционалдық клише дәрежесіне түсіреді.

Экзистенциалистік бағыт қазіргі психотерапияның маңызды әдістемелік негіздерінің біріне айналды. Экзистенциалдық психотерапия адамның мазасыздық, күйзеліс, өмірдің мәнсіздігі тәрізді түйінді мәселелермен бетпе-бет келіп, оларды еңсеру қабілетіне сүйенеді. Бұл терапиялық тәсіл пациенттің еркіндік пен таңдау мүмкіндігін мойындап, өмірлік қиындықтарды мағына іздеу арқылы еңсеруін көздейді. Мысалы, В. Франкл негізін қалаған логотерапия адам болмысындағы мән іздеуді басты қозғаушы күш деп қарастырады; тіпті азап пен қайғы жағдайының өзінде өмірден мағына табуға ұмтылу мүмкіндігі бар екенін атап көрсетеді. Франклдің пікірінше, адам өмірінің мәнін жоғалтуы – қоғамдағы кең таралған экзистенциалдық дағдарыстың негізі (Frankl, 2006). Сол себепті психотерапия адамның өлім, еркіндік, оқшаулану сияқты түбегейлі ақиқаттарын мойындап, оларды өмір сүру мотивациясына айналдыруға көмектесу керек.

Американдық психологтар қауымдастығының (APA) 2019 жылғы сауалнамасы нәтижесінде АҚШ ересектерінің шамамен 30%-ы өмірінің мағынасы жайлы алаңдаушылықты (экзистенциалдық үрейді) бастан кешіретіндігі анықталған. Бұл көрсеткіш психологиялық қызметте аталған терең экзистенциалдық сұрақтарды ескеретін тәсілдердің қажеттілігін айқындайды. Осыған орай қазіргі практикалық психологияда адамның өзіндік мәнін табуына, жауапкершілік алып, түпкі таңдау жасауына көмектесетін экзистенциалды-бағдарлы терапия бағыттары дамып келеді. Мұндай терапияларда клиенттің өлім қорқынышы, өмірдің өткіншілігі сияқты түйткілдері ашық талқыланып, оларды жеке өсу мен өзгерістің тірегіне айналдыру көзделеді. Нәтижесінде экзистенциализм принциптері адамның психикалық саулығын тұтастай қарастыруға, оның өмірінде терең мағына қалыптастыруға ықпал ететін тиімді құрал ретінде танылуда.

Экзистенциализм – енжарлық, жігерсіздік немесе тізе бұғу философиясы емес

Экзистенциализмге үстірт қарайтындар арасында бұл философияны жеңіліс, пессимизм және әрекетсіздікпен байланыстыратын көзқарас кең таралған. Бұқаралық санада экзистенциалист кейіпкер өмірден қажыған, күйреген, тұйық адам ретінде елестетіледі, ол еш әрекетке қабілетсіз, тек ішкі күйзеліс ішінде қалып қояды. Мұндай қабылдау экзистенциализмді психологиялық тізе бұғудың философиясы ретінде көрсетеді: адамға тек абсурдты мойындап, азап шегіп, үнсіз қабылдау ғана қалады дегендей.

Алайда бұл түсінік – тек жеңілдету ғана емес, экзистенциалистік ойдың рухына тікелей қайшы келетін көзқарас. Шын мәнінде, Экзистенциализм – әрекет, жауапкершілік және ішкі жұмылу философиясы. Тіпті мағынасыздықтың немесе болмаудың қаупі жағдайында да Сартр, Камю, Ясперс, Кьеркегор, Франкл таңдаудың, ерік-жігердің, күрестің және үн қатудың қажеттілігін ерекше атап өтеді.

Камю «Сизиф туралы миф» атты еңбегінде болмыстың абсурдтығын ғана атап қоймай, дәл осы абсурд арқылы өмірді қайта қабылдауға негіз табады: «Сизифті бақытты елестетуіміз керек», – дейді (Camus, 1991). Сартр «Адам еркіндікке тасталған» деп, бұл еркіндік таңдау мен жауапкершілікті білдіретінін айтады (Sartre, 1983). Франкл

тұжырымы бойынша, адам мағынаны іздеу арқылы әрекет ету мен жауапкершілікке негізделген тұтас философия мен терапиялық жүйе жасайды (Frankl, 2006).

Сонымен қатар, көптеген экзистенциалистер тек теориямен шектеліп қалмаған. Олар нақты қоғамдық және саяси өмірге араласқан. Блез Паскаль діни фанатизммен күресіп, қоғамдық реформаларды ұсынды. Сартр саяси белсенділікпен айналысты. Камю Француз қарсылығында белсенді болды, ал Кьеркегор шіркеу ішіндегі екіжүзділікті де, рационалистік менмендікті де сынады.

Демек, экзистенциализмді әрекетсіздік философиясы ретінде көрсету – бұл алаңдаушылық, азап, өлім сияқты жекелеген тақырыптарды олардың философиялық контекстінен жұлып алып, үстірт пайымдау. Экзистенциализм азапты жоққа шығармайды, бірақ адамнан жауап күтеді, шегіну емес, ішкі күш-жігерді талап етеді.

Экзистенциализм – пессимизм емес

Экзистенциализм көбінесе үмітсіздік, шарасыздық және дүниенің қараңғы, сұр бейнесімен байланыстырылады. Бұл әсер – әсіресе Сартр мен Камюдың көркем шығармалары мен философиялық стильдерінен туындайды. Олардың кейіпкерлері оқшауланған, азап шеккен, адасқан, кейде өзін-өзі жойып жатқан бейнелер философиялық пессимизмнің көрінісі ретінде қабылданады. Бұқаралық мәдениет те бұл көңіл күйді іліп әкетіп, экзистенциализмді «өмірге деген сұр көзқарастың» баламасына айналдырады.

Алайда мұндай түсінік экзистенциализмнің шынайы философиялық мазмұнына қиянат болар еді. Әрине, бұл бағыт өлім, азап, мазасыздық пен мағынасыздық мәселелеріне терең мән береді. Бірақ ол бұл мәселелерді үмітсіздік күйінде бекітпейді. Экзистенциализм – шарасыздық философиясы емес, бұл – анықтыққа, жауап беруге және дағдарыс арқылы ішкі кемелдікке ұмтылудың философиясы.

Тіпті Сартрдың өзі пессимизмге ең жақын философтардың бірі бола тұра, абсолютті шарасыздық жайлы емес, онтологиялық белгісіздік жағдайында еркін таңдау жасау қажеттігі туралы айтқан. Камю «әлем абсурдты» дегенімен, үмітсіздікке емес, «қасиетті қарсылыққа» шақырады, яғни абсурдқа қарсы тұру адамның қадір-қасиетінің көрінісі (Camus, 1991).

Діни экзистенциалистер – Кьеркегор, Ясперс, Франкл, Бердяев, Марсель үшін азап пен шектеулілік пессимизм көзі емес, керісінше шынайы еркіндікке, сенімге, сүйіспеншілік пен мағынаға апарар терең жол. Франкл концлагерь жағдайында да адамдық қадір-қасиетті жоғалтпау қажеттігін атап өтті және азапты адамгершілік өсу мүмкіндігі ретінде қарастырды. Яғни экзистенциализм ол дәстүрлі мағынадағы пессимизм емес. Ол «бәрі жаман және әрдайым солай болады» демейді, керісінше, тіпті түнекте де шынайылық, таңдау, күш-жігер және үміт бар екенін көрсетеді.

Экзистенциализм – нигилизм емес

Экзистенциализмді нигилизммен, яғни мағына, құндылық, мораль, сенім және болмыстың өзін түбегейлі терістеумен – теңестіру ең ауыр философиялық бұрмалаулардың бірі. Бұл қате түсінік ХХ ғасырда кеңінен таралып, бүгінде де бұқаралық мәдениетте де, кейбір академиялық пайымдарда да кездесе береді. Экзистенциалистерді мағына негіздерін бұзып, «батыстық мәннің дертіне» себепкер болды деп айыптау үрдісі қалыптасты.

Шынында да, сырттай қарағанда екі бағыт арасында ұқсастық байқалады: экзистенциализм бастапқы нүкте ретінде адамның алдын ала берілген мағынасыз әлемге тап болуын мойындайды. Әлем үнсіз, кездейсоқ, адамға немқұрайлы. Құдай

үндемейді. Ешбір жүйе, діни болсын, идеологиялық болсын адамға мән-мағына ұсына алмайды. Бірақ дәл осы тұста экзистенциализм нигилизмнен түбегейлі ажыратылады.

Нигилист былай дейді: «Ештеңенің маңызы жоқ, демек, бәріне рұқсат».

Экзистенциалист былай дейді: «Ештеңенің маңызы жоқ, демек, бәрі маған байланысты».

Нигилизм – бұл әрекетсіздік философиясы. Ол мағынаны құрудан бас тартады. Ал экзистенциализм керісінше, мағына берілмейді, ол жасалады деп бекітеді. Тіпті экзистенциализмнің ішіндегі ең «нигилистік» өкіл деп саналатын Альбер Камюдың өзі «Сизиф туралы мифте» мағынадан бас тартуға емес, саналы қарсылыққа, абсурдқа қарсы тұру арқылы эстетикалық және моральдық өз-өзінді бекітуге шақырады.

Ницшенің нигилистік идеялары, әсіресе «Құдайдың өлімі» тақырыбы экзистенциализмге әсер етті. Алайда көптеген экзистенциалистер (Кьеркегор, Франкл, Ясперс) бұл идеяларға сенім, диалог, сүйіспеншілік, ортақтық арқылы балама ұсынады. Сартрдың өзі де, атеист бола тұра, нигилизмге бой бермеген, керісінше, ол адам өзін де, басқаларды да жауапкершілікпен тануға міндетті екенін алға тартады.

Сондықтан экзистенциализм – терістеудің философиясы емес, сыртқы негіздердің жоқтығына берілген жауап философиясы. Ол априорлық мағыналардың болмауын мойындайды, бірақ мағынаның өзін терістемейді. Ол адам еркіндігін бейберекеттік емес, еңбек, тәуекел және жауапкершілік деп түсіндіреді.

Экзистенциализм – гуманизм немесе дәстүрлі антропоцентризм емес

Экзистенциализмге қатысты интеллектуалды күрделірек, бірақ мазмұндық жағынан қате пікірлердің бірі – оны гуманизмнің бір түрі ретінде қабылдау. Бұл көзқарас, әсіресе Сартрдың әйгілі «Экзистенциализм – бұл гуманизм» (1946) атты баяндамасына сүйенген интерпретациялар арқылы таралған болар. Алайда мұнда мына нәрсені ескеру қажет. Сартр бұл мақаланы ғылыми орта үшін емес, көпшілікке арнап жазды. Қоғам экзистенциализмді дұрыс қабылдай алмаған соң, оның негізгі ұстанымдарын түсіндіру үшін гуманизм сөзін қолданады. Гуманизм терминінің академиялық ғылымда мағынасы мен жалпы қоғамдағы мағынасы бөлек. Қарапайым көпшілік оны «адамгершілік» деген мағынада түсінеді. Сартр адам тек өмір сүріп қана қоймай, өз әрекеттері арқылы өзін өзі анықтайды және сол арқылы құндылықтардың қайнар көзіне айналады деп жазады: «Адам – өзі жасаған нәрсеге тең». Алайда бұл жерде сөз дәстүрлі гуманизм туралы емес. Экзистенциалистік гуманизм – ағартушылық кезеңіндегі, позитивизмдегі немесе Қайта өрлеу дәуіріндегі гуманизмнен мүлдем бөлек. Онда адам үйлесімді, ақылға қонымды, ізгі жаратылыс ретінде, әлемнің орталығы ретінде көрсетілмейді. Керісінше, экзистенциализм адамның бөлшектенген, мазасыз, шектеулі, моральдық тұрғыдан қауіпке толы және абсурдқа тап болған болмыс екенін айтады. Экзистенциализмдегі адам – жаратылыстың тәжі емес, керісінше, еркіндік пен жауапкершіліктің ауыр жүгін көтеруге мәжбүр болған тіршілік иесі.

Сартрдың мәтінінің өзінде, гуманистік атауына қарамастан, терең антигуманистік пафос сезіледі. Бұдан бөлек, экзистенциализмге терең ықпал еткен Мартин Хайдеггер гуманизмді метафизиканың бір түрі ретінде ашық сынады. Ол 1947 жылғы «Гуманизм туралы хатында» шынайы философия адамның ұлылығын дәріптеуде емес, оны болмыс мәселесіне қайтаруда жатыр деп жазады.

Діни экзистенциалистер де гуманизмнен алшақ. Кьеркегор үшін Құдайсыз адам – үмітсіздік, ал Марсель үшін – толық емес болмыс. Франкл еркіндік пен мағына мәселесін көтере отырып, мағына адамның өзінен емес, сырттан ашылатын нәрсе екенін айтқан.

Сондықтан экзистенциализмді гуманизммен теңестіру – бұл мағыналық шатасудың айқын мысалы. Мұндай интерпретация экзистенциалистік ойлаудың өзегіндегі шиеленісті жоғалтып жібереді, яғни, еркіндік пен алаңдаушылық арасындағы, шектеулілік пен трансценденттік арасындағы, этика мен абсурд арасындағы кернеуді. Экзистенциализм – адамды мадақтау емес, оның осалдығы, мүмкіндігі және жауапкершілігі туралы барынша адал әрі терең философиялық пайымдау.

Экзистенциализм – обскурантизм де, иррационализм де емес

Кейде экзистенциализм бұлыңғырлыққа, бұлдыр бейнелерге, поэтикалық образдарға толы, рационалды ойлаудан бас тартқан философия ретінде қабылданады. Әсіресе экзистенциалистік мәтіндермен алғаш рет бетпе-бет келген оқырмандар оның категориялық нақтылығы мен логикалық жүйелілігінің орнына парадокстарды, метафораларды, ағынан жарылушылық интонацияларды және терең эмоциялық реңкті көреді. Бұл жағдай экзистенциализмді «бұлдырлық философиясы» немесе мәдени обскурантизмнің бір формасы ретінде түсінуге итермелейді.

Мұндай қабылдау көбіне экзистенциалистердің жазу стилімен байланысты. Кьеркегор, Шестов, Бердяев, тіпті Камю мен Марсельдің мәтіндері көбіне субъективті, афористік, метафизикалық бейнелерге толы. Бұл аналитикалық философияның айқын категориялар мен логикалық реттілікке негізделген стилімен күрт қарама-қайшы. Мысалы, Хайдеггер дәстүрлі философиялық тілді саналы түрде бұзып, жаңа ұғымдар мен сөз орамдарын жасайды. Себебі ол болмыс тәжірибесіне барынша жақындауға тырысады. Сартр болса философиялық ойларын роман мен пьеса түрінде жеткізеді. Мұның бәрі экзистенциализм «түсініксіз» әрі «ғылыми емес» деген әсер қалдырады.

Алайда бейнелер мен парадокстарға, дара тәжірибеге жүгіну – ойлаудан бас тарту емес. Керісінше, экзистенциализм – радикалды ойлау формасы, ой шегіне дейін баруға дайын философия. Ол ақыл-ойдан бас тартпайды, бірақ оның автоматизмдерін, жалпылық пен жүйелілікке негізделген жалған сенімдерін сынайды. Бұл – логиканың шегін білетін, сол шектен өтуден қорықпайтын, бірақ хаос үшін емес, шынайылық үшін шығатын ойлау.

Экзистенциализм адамның өмір сүруінің даралығына, алаңдаушылығына, қауіп пен нақтылығына ден қоюды талап етеді. Бұл бағыт зияткерлік тереңдігін сақтай отырып, рационализмді жалғыз философиялық жол ретінде мойындаудан бас тартады. Оның өкілдерінің көбі – жоғары білімді философтар, ғалымдар мен ұстаздар (Ясперс, Франкл, Бубер, Тиллих), олар сыни тұрғыдан ойлайды, бірақ академиялық штамптарға тәуелді емес.

Сондықтан экзистенциализм – тұман немесе мистицизм емес, ақиқаттан жалтару емес. Бұл – философиялық шынайылықтың шегіне жеткен, тіл мен ойдың шекарасын кеңейтіп, болмыспен бетпе-бет келуге ұмтылған терең интеллектуалдық күш.

Экзистенциализм – жай ғана «өмір, өлім және еркіндік» философиясы емес

Алғаш қарағанда зиянсыз болып көрінгенімен, методологиялық тұрғыда ең қауіпті жеңілдетулердің бірі – экзистенциализмді «терең тақырыптардың» жиынтығына айналдыру: өмір, өлім, жалғыздық, таңдау, еркіндік, мағына. Білім беру мен бұқаралық түсіндіру кеңістігінде экзистенциализмді «адам болмысының маңызды сұрақтарын қозғайтын философия» ретінде таныстыру кең таралған. Бұл анықтама сырттай дұрыс көрінгенімен, мазмұндық жағынан тар әрі философиялық тұрғыда бұлдыр.

Әрине, экзистенциализм өмір, өлім, еркіндік тақырыптарын зерттейді. Мұндай мәселелер стоиктерде, буддистерде, орыс діни ойшылдарында, христиан және ислам

теологиясында, романтизмде, тіпті «өзін дамыту» туралы маркетингтік курстарда да бар. Тақырыптың өзі – экзистенциализмнің мәні емес. Нағыз экзистенциализм «не туралы ойланғаным» ғана емес, «қалай ойланғанымды» да қамтиды.

Экзистенциализм – өзіндік ойлау тәсілі мен ерекше болмыс категориясы бар философия. Оның өзгешелігі – болмысты емес, экзистенцияны, яғни адамның нақты өмір сүруін философиялық назардың ортасына қоюы. Яғни, абстрактілі жүйелерге емес, адам болмысының нақтылығына, оның «осы жерде және қазір» өмір сүруіне, жеке еркіндікке, шектеулілікке, алаңдаушылыққа, шешім мен шынайылыққа бағытталған ойлау. Ол жай ғана өмір туралы айтпайды – ол адамның сыртқы кепілдіксіз әлемде қалай өмір сүре алатынын ашып көрсетеді.

Сондықтан экзистенциализмді «терең тақырыптар философиясына» айналдыру – оның әдіснамалық күшін жойып, философиялық тәртіптен ажыратылған жалпы «экзистенциалдық реңкке» айналдыру. Бұл әсіресе академиялық ортада қауіпті, себебі «экзистенциалдық» сөзі жиі нақты категориялық негізі жоқ, поэтикалық не психологиялық пайымдауды бүркемелеу үшін қолданылып жатады.

Экзистенциализм – тек өмір мен өлім туралы ой емес, адамның болмысының трагедиялық әрі ұлы сипатын мойындай отырып, сол болмысты бастан кешіру мен ойлаудың философиялық тәсілі.

Экзистенциалистік философияның қағидалары білім беру теориясы мен тәжірибесінде де маңызды орын алады. Экзистенциализм адамды өзіндік қайталанбас тұлға және өмірінің мәнін жасаушы субъект ретінде қарастыратындықтан, білім беру үдерісінде білім алушының еркін ойлауы, өзіндік таңдау жасауы, өмірлік ұстанымдарын қалыптастыруы басты назарға алынуы тиіс. Педагогикалық зерттеулерде білім берудің мақсаты тек тиімді маман даярлау ғана емес, сонымен бірге тұлғаның рухани дамуы мен өзін-өзі тануына жағдай жасау екені айтылуда. Мысалы, экзистенциалистік тұрғыдан келгенде мектеп пен университеттер жастардың өз болмысының мәні туралы сұрақтар қоюына мүмкіндік бермей, тек утилитарлық білім мен дағдыларды беруге басымдық жасаса, бұл рухани вакуум қалыптастыруы мүмкін. Маңызды экзистенциалдық сұрақтарды елемеу жас ұрпақ өмірінде рухани босқуатты (вакуумды) тудырып, білім мазмұнын тек құралдық, прагматикалық мәселелерге төмендетеді. Расында да, мектеп бағдарламаларында жеке тұлғаның өзіндік менін табу, өмірде мән іздеу, шынайы құндылықтарын қалыптастыру сияқты экзистенциалдық міндеттерін назардан тыс қалдыру – жастардың болашақта мақсатсыздық пен немқұрайлылық сезіміне бой алдыруына әсер етеді. Сондықтан қазіргі білім беру жүйесінде экзистенциалистік бағыттағы педагогика идеяларының маңызы артып келеді: философиялық пәндерді оқыту, пікірталас және рефлексия арқылы шәкірттердің өзіндік өмірлік ұстанымдары мен мәндік сұрақтарын қалыптастыруға жағдай жасау қажеттігі туындауда. Мұндай тәсіл жастардың тек кәсіби біліктілігін ғана емес, сонымен бірге адам ретінде толысуына, рухани-адамгершілік тұрғыда жетілуіне ықпал етеді. Өйткені, экзистенциализм атап көрсеткендей, адам тек дайын аксиомаларды меңгеруші емес, өз өмірінің мәнін іздеуші жан. Білім беру осы ізденісті қолдап, адамгершілік, еркіндік, өзіндік таңдау ұғымдарын оқу-тәрбие үрдісінің ажырамас бөлігіне айналдырғанда ғана оның толыққанды дамыту әлеуеті іске асады.

Сонымен қатар қазіргі бұқаралық мәдениет пен сын саласында экзистенциализм идеялары қоғамдағы күйзеліс пен мән іздеу мәселелерін түсінуге маңызды теориялық

құрал. XX ғасыр ортасында экзистенциализмнің өрлеуі екі дүниежүзілік соғыстан кейінгі мәдени-мағыналық дағдарыспен тығыз байланысты болса, бүгінгі күні де жаһандық тұрақсыздық, құндылықтық дезориентация жағдайында оның мәні қайта артуда. Франкл заманауи қоғамды жайлаған мәңсіздік пен босқындықты «экзистенциалдық вакуум» деп атайды және бұл жалпыға ортақ невроз, яғни өмірдің мәні жоқ деген нигилистік сенімнен туындайтын рухани күйзеліс. Франкл бұл құбылысты XX ғасыр ортасында сипаттаса да, қазіргі зерттеушілер оның өзектілігі азаймағанын айтады. Көптеген жастар, әсіресе, жоғары сынып оқушылары мен студенттер өмірде бағыт-бағдарсыз, құндылыққа адалдық таныта алмай, «дербес мәннен айырылған» күйде сезінеді. Жазушы Уокер Перси осы құбылысты мәдениеттегі «мазасыз бейқамдық» деп атаған, яғни, адамның өзіндік болмысынан тыс үлкен бір нәрсеге беріліп, мағына таба алмауы.

Қазіргі замандағы секуляризация үрдісі, технологиялық өзгерістер және әлеуметтік қарым-қатынастың босаңсуы адамның шынайы өмір сүру сұрағын күн тәртібіне қайта шығарды. Яғни сырттай қарағанда материалдық және ақпараттық молшылық заманында өмір сүрсек те, көпшілік қоғамда рухани ашығу байқалады. Экзистенциализм бұқаралық мәдениеттің осы күйін сынға ала отырып, әрбір адамды өз болмысының түпкі сұрақтарын қайта зерделеуге шақырады. Бұл шақыру өнер мен әдебиетте де көрініс табуда. Қазіргі фильмдер, романдар мен театрлық қойылымдарда оқшаулану, абсурд, өмірдің мәнін іздеу тақырыптары жиі көтеріледі. Мәселен, XX ғасырдағы әйгілі экзистенциалистік туындылар (Камюдің «Бөгде» романы, Беккеттің «Годоға күте тұрыңыз» пьесасы, т.б.) адамзаттың мән іздеудегі трагедиялық ахуалын бейнелесе, бүгінгі мәдениетте де жалғыздық, мақсатсыздық, таңдау қиындығы сияқты мотивтер кең таралған. Мұның өзі экзистенциализм қозғаған проблемалардың әмбебаптығын және олардың мәдени-әлеуметтік талдауда әлі күнге өзекті екенін көрсетеді.

Цифрлық технологиялар дәуірі экзистенциализм үшін жаңа сынақ алаңы іспетті. XXI ғасырда интернет пен әлеуметтік желілердің өркендеуі нәтижесінде адамзат тарихында бұрын-соңды болмаған байланыстылық орнады. Ақпарат алмасу жылдамдығы шексіз өсіп, кеңістіктік шекаралар жойылуда. Алайда бұл құбылыс адам болмысының парадоксын айқын көрсетті. Жан-жақты желілік байланыстылық жалғыздық пен оқшаулану сезімін жоя алған жоқ, керісінше кейде күшейте түсуде. Виртуалды кеңістіктегі өмір адамдарды өздерінің мінсіз «онлайн» бейнелерін жасауға итермелейді, әлеуметтік желілердегі үздіксіз көріністік бәсеке қызғаныш, мазасыздық туындатып, тұлғаның өзіндік шынайылығын жоғалту қаупін төндіреді. Цифрлық заман тудырған осы құбылысты кейде «технологиялық оқшаулану» деп аталады. Экзистенциализм тұрғысынан алғанда, технология дәуірінде де адам өз болмысының мәндік өзегін ұмытпауы тиіс. Виртуалды әлемнің қысымына қарамастан еркіндік пен таңдау мүмкіндігін сақтап, шынайы өзіндік «Менін» жоғалтпауы маңызды. Қазіргі философтар адамның цифрлық әлемде өзін объектілендіріп, «тек құралға айналып кетуінен» сақтандырады. Сонымен бірге, экзистенциалистер ұстанымдары цифрлық технологияларды дұрыс мақсатта пайдаланып, адамға қызмет ететін мағыналы құралға айналдыруға шақырады. Мысалы, ақпараттық тасқыннан саналы түрде маңыздысын таңдау, цифрлық міндеттемелерді шектеу, виртуалды және нақты өмір арасында теңгерім сақтау, мұның барлығы экзистенциалистік жауапкершілік пен саналы таңдау принциптерінен туындайды.

Технологиялық заманның сынақтары – әлеуметтік оқшаулану, жеке бастың сәйкестік дағдарысы, шынайы қарым-қатынастың әлсіреуі – бұлардың барлығы экзистенциализмді жаңа қырынан қажет етіп отыр. Осындай жағдайда экзистенциализмнің адам болмысы жөніндегі мұрасы бұрынғыдан бетер маңызды. Заманауи қоғамда өршіп отырған мазасыздықты тек патология деп емес, адам болмысының табиғи бір бөлігі деп ұғына отырып, одан қашпай, керісінше сол арқылы өмірді түпкілікті шынайы сүру жолын табу қажет. Бұл – технология дәуіріндегі адамға экзистенциализм ұсынатын басты тағылым. Осылай еткенде ғана цифрлық заманның ортасындағы адам экзистенциалдық түп сұрақтарын шынайы шешуге қадам жасай алады: «Мен кімін? Мақсатым не? Бұл әлемде қалай мағыналы өмір сүремін?» сынды сауалдарға жауап табуға мүмкіндік ашылмақ.

Нәтижелер

Жүргізілген талдау көрсеткендей, экзистенциализм – қазіргі мәдениет пен академиялық білім кеңістігіндегі ең көп бұрмаланған әрі мифологизацияланған философиялық дәстүрлердің бірі. XX ғасырдың ортасынан бастап, әсіресе соңғы онжылдықтарда, экзистенциализм мағыналық эрозияға ұшырап, нәтижесінде оның әдіснамалық нақтылығы, категориялық күрделілігі және рухани тереңдігі жоғалып барады (Әбділдин, 2002: 360). Мұндай бұрмалану тек қазақстандық ғылыми ортада емес, философиялық фундаменти берік еуропалық елдерде де, ондағы академиялық орталарда да байқалып жатыр. Бұл шамамен екі деңгейде байқалады (Кесте 2):

Кесте 2 – Экзистенциализмді қабылдаудың бұқаралық және академиялық деңгейдегі көрінісі

Бұқаралық мәдениетте	Академиялық ортада
Азап пен мұңның эстетикасы, «модалық мұң» ретінде қабылданады.	Философия өмір, өлім және таңдау сияқты тақырыптармен шектеліп, философиялық құралдармен терең қамтылмайды.

Мұндай бұрмаланулардың себептері көпқабатты (Кесте 3):

Кесте 3 – Экзистенциализмді бұрмалау себептері

Мәдени деңгейде	Академиялық деңгейде
Күрделі философиялық ұғымдарды жеңілдетуге деген ұмтылыс.	Экзистенциализмнің жүйелі оқытылуының жетіспеушілігі, сондай-ақ философияны психотерапиялық, әдеби немесе эмоциялық метафоралармен алмастыру үрдісі. Бұған қоса, экзистенциалистердің жазу стиліне тән ерекшеліктер (афористік құрылым, исповедтік интонация, парадоксалылық) жиі рационалды ойлаудан бас тарту ретінде қабылданып, экзистенциализмнің «түсініксіздігі» жайлы стереотипті нығайта түседі

Бұрмалаулардың салдары өте маңызды (Кесте 4):

Кесте 4 – Экзистенциализмді бұрмалаудың салдарлары

№	Экзистенциализмді бұрмалаудың салдары
1	Олар философиялық мұраны үстірт клишелерге дейін жеңілдетіп жібереді.
2	Экзистенциалдық еркіндіктің мағынасын бұрмалап, оны не бейберекеттікке, не әрекетсіздікке айналдырады.
3	Экзистенциализмді оқыту барысын қиындатып, студенттерді бұл философияның терең мәніне қол жеткізу мүмкіндігінен айырады.

Қазіргі әлемдік және тұлғалық дағдарыстар жағдайында адамдар алаңдаушылық, жоғалту, мағына және болмыстың шекаралары сияқты мәселелермен жиі бетпе-бет келетін тұста экзистенциализмге үстірт көзқарас емес, шынайы философиялық ойлауға қайта оралу аса маңызды.

Зерттеу экзистенциализмді талдаудың барлық мүмкін жолдарын қамтымайды. Сол себепті болашақта мынадай бағыттарды қарастыру маңызды болмақ:

- әртүрлі елдердің университеттерінде экзистенциализм қалай оқытылады;
- мектеп оқулықтары мен ғылыми-көпшілік әдебиеттерде ол қалай бейнеленген;
- экзистенциализмнің бұрмалануы психотерапия, рухани өмір және мәдени өзіндік сананы қалыптастыру тәжірибелеріне қалай әсер етеді.

Сондай-ақ, экзистенциализмді тек «драмалық тақырыптардың жиынтығы» ретінде емес, философиялық әдіс пен ойлау тәсілі ретінде академиялық философия саласына қайтару – өзекті міндет.

Қорытынды

Экзистенциализм – қазіргі заманның ең өзекті және сұранысқа ие философиялық дәстүрлерінің бірі болып қала береді. Себебі ол адам болмысы, еркіндік, таңдау, алаңдаушылық және мағына сияқты іргелі мәселелерді көтереді. Алайда жүргізілген талдау көрсеткендей, аталмыш мәселе әрі бұқаралық санада, әрі академиялық дискурста бұрмаланып, дұрыс түсінілмей келеді. Экзистенциализм жиі түрде нигилизммен, күйзеліспен, пессимизммен, обскурантизммен, психологиямен шатастырылады немесе Жан-Поль Сартрдың есімімен ғана шектеліп түсіндіріледі.

Апофатикалық әдісті қолдана отырып, зерттеу экзистенциализмді түсінудің жолы абстрактілі анықтамалар арқылы емес, қате және шектеулі түсіндірмелерді біртіндеп теріске шығару арқылы өтетінін көрсетті. Мұндай тәсіл экзистенциализмге оның философиялық тұтастығын, ішкі шиеленісін және категориялық нақтылығын қайтаруға мүмкіндік береді.

Экзистенциалистік ой шекарасын нақтылау тек теориялық емес, практикалық маңызға да ие. Қазіргі мәдени, рухани және жеке тұлғалық дағдарыс жағдайында шынайы философиялық ойлауды оның бұрмаланған бейнесінен ажырата білу маңызды. Мақала экзистенциализмді философиялық тұрғыда қайта ұғынуға үлес қосып, философия, білім беру, психотерапия және мәдениеттану салаларында келешек зерттеулерге бастау

нүктесі бола алады. Осы арқылы мақала қазіргі экзистенциализм герменевтикасына үлес қосып, оның бұрмалану түрлеріне негізделген әдіснамалық жіктемені ұсынады. Ал алынған нәтижелер философияны оқытуда, гуманитарлық ғылымдардағы сыни дискурс аясында және салыстырмалы мәдени зерттеулер негізінде тиімді пайдаланылуы мүмкін.

Әдебиет

- Әбділдин, Ж. (2002). *Философия және мәдениет: таңдамалы еңбектер*. Ғылым.
- Елікбай, С. (2016). *Қазақ философиясындағы адам болмысы мәселелері*. Ұлттық кітапхана.
- Kierkegaard, S. (1980). *The sickness unto death* (H. V. Hong & E. H. Hong, Trans.). Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1983). *Fear and trembling* (H. V. Hong & E. H. Hong, Trans.). Princeton University Press.
- Heidegger, M. (1962). *Being and time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). Harper & Row.
- Marcel, G. (1951). *The mystery of being* (Vols. 1–2, G. S. Fraser, Trans.). St. Augustine's Press.
- Sartre, J.-P. (2001). *Being and nothingness* (H. E. Barnes, Trans.). Routledge.
- Sartre, J.-P. (2007). *Existentialism is a humanism* (C. Macomber, Trans.). Yale University Press.
- Camus, A. (1991). *The myth of Sisyphus* (J. O'Brien, Trans.). Vintage International.
- Jaspers, K. (1968). *Reason and existenz* (W. Earle, Trans.). Noonday Press.
- Macquarrie, J. (1972). *Existentialism*. Penguin Books.
- Cooper, D. E. (2000). *Existentialism: A reconstruction* (2nd ed.). Blackwell Publishers.
- Crowell, S. (2020). *Existentialism*. In E. N. Zalta. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 ed.). <https://plato.stanford.edu/entries/existentialism/>
- Frankl, V. E. (2006). *Man's search for meaning*. Beacon Press.
- Yalom, I. D. (1980). *Existential psychotherapy*. Basic Books.
- Levinas, E. (1987). *Time and the other* (R. A. Cohen, Trans.). Duquesne University Press.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the self: The making of the modern identity*. Harvard University Press.
- Crowell, S. (2021). *Existentialism and contemporary philosophy*. Cambridge University Press.
- Young, J. (2021). *Existentialism and the philosophy of meaning*. Oxford University Press.
- Guignon, C., & Pereboom, D. (2022). *Existentialism: Basic writings* (2nd ed.). Hackett Publishing.
- Reynolds, J. (2023). *Existentialism and the meaning of life*. Routledge.
- Crowell, S., & Malpas, J. (2024). *Heidegger and the problem of phenomenology*. Routledge.

References

- Abdildin, Zh. (2002). *Philosophiya zhane madeniet: tandamaly enbeker* [Philosophy and culture: Selected works]. Gylym. [in Kazakh]
- Camus, A. (1991). *The myth of Sisyphus* (J. O'Brien, Trans.). Vintage International. [in English]
- Cooper, D. E. (2000). *Existentialism: A reconstruction* (2nd ed.). Blackwell Publishers. [in English]
- Crowell, S. (2020). *Existentialism*. In E. N. Zalta. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 ed.). <https://plato.stanford.edu/entries/existentialism/> [in English]
- Crowell, S. (2021). *Existentialism and contemporary philosophy*. Cambridge University Press. [in English]
- Crowell, S., & Malpas, J. (2024). *Heidegger and the problem of phenomenology*. Routledge. [in English]
- Frankl, V. E. (2006). *Man's search for meaning*. Beacon Press. [in English]
- Guignon, C., & Pereboom, D. (2022). *Existentialism: Basic writings* (2nd ed.). Hackett Publishing. [in English]
- Heidegger, M. (1962). *Being and time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). Harper & Row. [in English]
- Jaspers, K. (1968). *Reason and existenz* (W. Earle, Trans.). Noonday Press. [in English]
- Kierkegaard, S. (1980). *The sickness unto death* (H. V. Hong & E. H. Hong, Trans.). Princeton University Press. [in English]

- Kierkegaard, S. (1983). *Fear and trembling* (H. V. Hong & E. H. Hong, Trans.). Princeton University Press. [in English]
- Levinas, E. (1987). *Time and the other* (R. A. Cohen, Trans.). Duquesne University Press. [in English]
- Macquarrie, J. (1972). *Existentialism*. Penguin Books. [in English]
- Marcel, G. (1951). *The mystery of being* (Vols. 1–2, G. S. Fraser, Trans.). St. Augustine's Press. [in English]
- Reynolds, J. (2023). *Existentialism and the meaning of life*. Routledge. [in English]
- Sartre, J.-P. (2001). *Being and nothingness* (H. E. Barnes, Trans.). Routledge. [in English]
- Sartre, J.-P. (2007). *Existentialism is a humanism* (C. Macomber, Trans.). Yale University Press. [in English]
- Taylor, C. (1989). *Sources of the self: The making of the modern identity*. Harvard University Press. [in English]
- Yalom, I. D. (1980). *Existential psychotherapy*. Basic Books. [in English]
- Yelikbai, S. (2016). *Qazaq filosofijasindagy adam bolmysy maseleleri* [Issues of human nature in Kazakh philosophy]. *Ulttyq kitaphana*. [in Kazakh]
- Young, J. (2021). *Existentialism and the philosophy of meaning*. Oxford University Press. [in English]

Авторлардың қосқан үлесі

Ғабитов Т.Х. – мақаланың жалпы ғылыми тұжырымдамасын айқындап, философиялық-мәдени негізін қалыптастырды, зерттеу нәтижелерінің дұрыстығына ғылыми жетекшілік жасады.

Нуркабекұлы С. – зерттеу идеясының өзектілігін негіздеп, мақаланың құрылымдық жүйелілігі мен логикалық бірізділігін қамтамасыз етті.

Әбітай Д.М. – зерттеу материалдарын жинақтап, талдау жүргізді, мақаланың кіріспе, әдіснама және қорытынды бөлімдерін дайындап, деректердің рәсімделуін қадағалады.

Мүдделер қақтығысы

Жұмыстың авторлары мүдделер қақтығысы жоқ екенін мәлімдейді.

Авторлар туралы мәлімет / Сведения об авторах / Information about authors

Saken Nurkabekuly – Doctoral student, Al-Farabi Kazakh National University, al-Farabi ave., 71, 050040, Almaty, Kazakhstan. ORCID: 0009-0008-6731-5468, e-mail: nekas.s60@gmail.com.

Сәкен Нуркабекұлы – докторант, Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, әл-Фараби даңғылы, 71, 050040, Алматы, Қазақстан. ORCID: 0009-0008-6731-5468, e-mail: nekas.s60@gmail.com.

Сакен Нуркабекулы – докторант, Казахский национальный университет имени аль-Фараби, пр. аль-Фараби, 71, 050040, Алматы, Казахстан. ORCID: 0009-0008-6731-5468, e-mail: nekas.s60@gmail.com.

Tursun Gabitov – Doctor of Philosophical Sciences, Professor of Culturology, Al-Farabi Kazakh National University, al-Farabi ave., 71, 050040, Almaty, Kazakhstan. ORCID: 0000-0002-1330-1799, e-mail: tursungabitov@mail.ru.

Турсун Габитов – философия ғылымдарының докторы, мәдениеттану профессоры, Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, әл-Фараби даңғылы, 71, 050040, Алматы, Қазақстан. ORCID: 0000-0002-1330-1799, e-mail: tursungabitov@mail.ru.

Турсун Габитов – доктор философских наук, профессор культурологии, Казахский национальный университет имени аль-Фараби, пр. аль-Фараби, 71, 050040, Алматы, Казахстан. ORCID: 0000-0002-1330-1799, e-mail: tursungabitov@mail.ru.

Dinara Abitay – Doctoral student, Al-Farabi Kazakh National University, al-Farabi ave., 71, 050040, Almaty, Kazakhstan. ORCID: 0000-0002-1387-9793, e-mail: abitaydinara@gmail.com.

Динара Әбітай – докторант, Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, әл-Фараби даңғылы, 71, 050040, Алматы, Қазақстан. ORCID: 0000-0002-1387-9793, e-mail: abitaydinara@gmail.com.

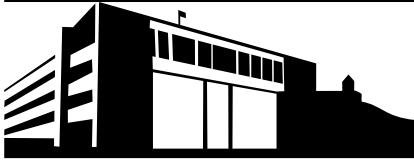
Динара Абитай – докторант, Казахский национальный университет имени аль-Фараби, пр. аль-Фараби, 71, 050040, Алматы, Казахстан. ORCID: 0000-0002-1387-9793, e-mail: abitaydinara@gmail.com.

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

Редакцияға түсті / Поступила в редакцию / Entered the editorial office: 03.02.2026

Рецензенттер мақұлдаған / Одобрено рецензентами / Approved by reviewers: 18.02.2026.

Жариялауға қабылданды / Принята к публикации / Accepted for publication: 14.03.2026



Scientific article
IRSTI 21.31.35



<https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-103-117>

AKHYT ULIMZHIULY'S "KHAS ZHAKSY" CONCEPT

^aMuratkhan MAKHMET^{ID}, ^aKalmakhan YERZHAN^{ID}✉

^a*Nur-Mubarak Egyptian University of Islamic Culture, Almaty, Kazakhstan*

✉ kalmakhanyerzhan@gmail.com

Abstract. This article provides a philosophical analysis of the significance and essence of the categories of morality and virtuous character, which form the core of human spiritual being and constitute a central theme in the works of Aqit Ulimzhiuly. These categories define the ontological nature of the individual, shaping one's inner spiritual world, worldview orientations, and social relations, and thus function as fundamental regulators of human existence. The true essence of a person is revealed not in external appearance or knowledge, but in ethical values such as honesty, justice, compassion, responsibility, and truthfulness. Aqit Ulimzhiuly's doctrine of "Khas Zhaksy" is distinguished from Abai's concept of the "Perfect Man" by its substantive and structural particularities, representing a unique manifestation within the system of Kazakh moral philosophy. Based on the principle that "The good brings benefit to the people, while the bad destroys society," Aqit asserts that a person of virtuous character and stable moral integrity serves as the principal regulating force of social life.

In the context of Islamic akhlaq doctrine, the "Khas Zhaksy" concept is interpreted as a supreme ethical guideline leading toward the ideal of the perfect human and the true Muslim. In this regard, it appears as a synthesis of ethical and philosophical tenets, reflecting the moral principles and axiological foundations of Islamic philosophy.

Keywords: Aqit Ulimzhiuly, Khas Zhaksy, morality, virtuous character, moral philosophy, Islamic philosophy, akhlaq, perfect man, ethical values, axiology.

For citation:

Makhmet, M., & Yerzhan, K. (2026). Akhyt Ulimzhiuly's "khas zhaksy" concept. *Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies*, 154(1), 103-117 <https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-103-117>.

АҚЫТ ҮЛІМЖІҰЛЫНЫҢ «ХАС ЖАҚСЫ» КОНЦЕПЦИЯСЫ

^aМұратхан МАХМЕТ, ^aҚалмахан ЕРЖАН

^a«Нур-Мубарак» Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан

КОНЦЕПЦИЯ «ХАС ЖАҚСЫ» АҚЫТА УЛИМЖИУЛЫ

^aМұратхан МАХМЕТ, ^a Қалмахан ЕРЖАН

^aЕгипетский университет исламской культуры «Нур-Мубарак», Алматы, Казахстан

Аңдатпа. Бұл мақалада Ақыт Үлімжіұлы шығармаларына арқау болған адамның ішкі рухани болмысының өзегі саналатын адамгершілік пен көркем-мінез категорияларының мәні мен маңызы сипатталады. Аталған категориялар ең алдымен адамның онтологиялық болмысын айқындай отырып, тұлғаның ішкі рухани әлемін, дүниетанымдық бағдарларын және әлеуметтік қарым-қатынастарын реттеуші, басты негіз ретінде қарастырылады. Адамның шынайы мәні оның сыртқы бейнесінде немесе білім деңгейінде емес, керісінше этикалық құндылықтарында – адалдығы, әділеттілігі, жанашырлығы, жауапкершілігі мен шыншылдығында көрініс табатыны дәлелденеді. Ақыт Үлімжіұлы дүниетанымындағы «хас жақсы» мазмұндық және құрылымдық ерекшеліктерімен Абайдың «Толық адам» концепциясынан дараланып, қазақ моральдық философиясының бірегей көрінісі ретінде сараланады. «Жақсының елге тиер шарапаты, Жаманның елді бұзар кесапаты» қағидасына негізделген бұл ілімде көркем мінез иесі, моральдық бейнесі орнықты тұлға қоғамдық өмірдің негізгі реттеуші күші ретінде пайымдалады.

Исламдық ахлақ ілімімен сабақтастықта «Хас жақсы» концепциясы шынайы мұсылман кемел адам болмысына жетелейтін жоғары этикалық бағдар ретінде талданады. Осы тұрғыдан алғанда, аталған ілім ислам философиясындағы ахлақтық ұстанымдар мен адамгершілік принциптерінің синтезі ретінде ерекше философиялық және аксиологиялық маңызға ие.

Түйін сөздер: Ақыт Үлімжіұлы; Хас жақсы; адамгершілік; көркем мінез; моральдық философия; ислам философиясы; ахлақ ілімі; толық адам; этикалық құндылықтар; аксиология.

Аннотация. В данной статье философски осмысливается значение и сущность категорий нравственности и благонравия, лежащих в основе духовного мира человека и составляющих центральную тему творчества Акыта Улимжиулы. Указанные категории определяют онтологическую природу личности, ее внутренний духовный мир, мировоззренческие установки и социальные отношения, выступая фундаментальными регулятивами человеческого бытия. Истинная сущность человека раскрывается не во внешнем облике или уровне знаний, а в его этических ценностях – честности, справедливости, сострадании, ответственности и правдивости.

«Хас хороший» (или «Хас жақсы») доктрина в мировоззрении Акыта Улимжиулы отличается содержательными и структурными особенностями от концепции Абая «Совершенный человек», представляя собой уникальное явление в системе казахской моральной философии. Основываясь на принципе «Благо от хорошего достается народу, а зло от дурного разрушает общество», мыслитель утверждает, что личность, обладающая благонравием и устойчивым моральным обликом, является ведущей регулирующей силой общественной жизни.

В контексте исламской ахлак-доктрины концепция «Хас жақсы» трактуется как высший этический ориентир, ведущий к идеалу совершенного человека и истинного мусульманина. В этом отношении данное учение предстает как синтез этических и философских положений, отражающий моральные принципы и аксиологические установки исламской философии.

Ключевые слова: Акыт Улимжиулы, Хас жақсы, нравственность, благонравие, моральная философия, исламская философия, ахлак, совершенный человек, этические ценности, аксиология.

Дәйек сөз үшін:

Махмет, М. Ержан, Қ. (2026) Ақыт Үлімжіұлының «Хас жақсы» концепциясы *Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies*. 154 (1). 103-117. <https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-103-117>.

Кіріспе

Адамзат дамуының бүкіл тарихи-әлеуметтік эволюциясында адамның еркі мен мінезі негізгі жетекші қоғамдық күш ретінде сипатталып, әрқашан философиялық рефлексия мен теориялық дискурстың нысаны болып келген. Адамгершілік пен көркем мінез мәселесі – жеке тұлғаның онтологиялық болмысының сипаты ғана емес, сонымен бірге оның өмір сүрген әлеуметтік ортасының аксиологиялық айнасы ретінде де айқындалады (Dong et al., 2023).

Бұл құбылыс қазіргі қазақ қоғамына тән рухани-әлеуметтік үдерістердің бірі болып табылады. Түркі-мұсылман ой кеңістігінің көрнекті өкілдері – Қожа Ахмет Ясауидің «Хал ілімі», Абайдың «Толық адам ілімі», сондай-ақ Шәкәрім Құдайбердіұлының «Ар ілімі» сынды концептуалды ілімдері адам болмысының онтологиялық және аксиологиялық негіздерін айқындап, жеке тұлғаның кемелдікке жету жолындағы ізгі қасиеттерін дәріптейді. Аталған ілімдер жүйесі түркі-мұсылман, соның ішінде қазақ-мұсылман дүниетанымдық синтезін қалыптастырып, философиялық-этикалық жүйе ретінде орныққан. Осы тұрғыда «адамгершілік» категориясы қазақ тіліндегі «көркем мінез», «қайырымды», «салиқалы», «мейірімді» сияқты ұғымдар арқылы нақты мазмұнға ие болып, моральдық-философиялық мағынасын кеңейтеді.

Мәселенің өзектілігі – жоғарыда аталған концепциялық жүйелер қатарына ақын, ойшыл, діни ағартушы Ақыт Үлімжіұлының (1868–1941) «Хас жақсы» ілімін енгізу орынды деп санаймыз. Қазақ қоғамындағы ізгілік пен адамгершілік мәселелері үнемі күн тәртібінен түспейтіндіктен, Ақыт Үлімжіұлының этикалық-философиялық көзқарастары қазіргі гуманистік парадигмалармен үндесіп жатыр. Сондықтан «Хас жақсы» ілімі моральдық философиядағы жаңа ғылыми ізденістер үшін маңызды әрі қазіргі заманғы рухани құндылықтармен сабақтасып жатқан тұтас жүйе ретінде айрықша мәнге ие.

Мәселенің өңделу дәрежесі – жоғарыда аталған ойшылдар сынды, Ақыт Үлімжіұлы да өзінің ілімдік ерекшелігіне арнайы атау бермегенімен, ақынның адамгершілік ілімін және моральдық философиясын біртұтас жүйе ретінде қарастыра отырып, біз оны шартты түрде «Хас жақсы ілімі» деп атауды ұсынамыз. Дінтану мен философия саласында алғаш рет ғылыми айналымға енгізіліп отырған бұл ілімдік жүйе өзінің жаңалығы және өзектілігімен ерекшеленеді.

Зерттеу жұмысының объектісі – Ақыт Үлімжіұлының шығармашылық мұрасы. Әсіресе ақынның адамгершілік пен көркем мінезге қатысты көзқарастары мен ой-тұжырымдары философиялық тұрғыдан қарастырылады.

Зерттеу жұмысының пәні – Ақыт Үлімжіұлының «Хас жақсы» ілімінің идеологиялық және этикалық негіздері. Сондай-ақ ақын еңбектеріндегі адамгершілік пен моральдық-философиялық ұғымдардың мазмұны және олардың қазақтың дәстүрлі моральдық философиясы жүйесіндегі орны айқындалады.

Зерттеу жұмысының мақсаты – Ақыт Үлімжіұлының «Хас жақсы» ілімінің идеологиялық және этикалық негіздерін жүйелі сипаттау. Бұл мақсат аясында ақын шығармаларындағы адамгершілік пен көркем мінезге қатысты ұғымдарға текстологиялық-философиялық талдау жасалып, олардың мәндік құрылымы ашылады. Сонымен қатар, аталған ілімнің қазақ моральдық-философиялық ойлау жүйесіндегі маңызы мен қазіргі қоғамдағы рөлі айқындалады.

Зерттеу әдістері

Мақала Ақыт Үлімжіұлының «Хас жақсы» ілімінің идеологиялық және этикалық негіздерін талдауға бағытталды. Ақын мұрасындағы адам бойындағы ізгі қасиеттерді біріктірген «хас жақсы» концепциясын зерделеу барысында мәтінтанулық-философиялық талдау әдістері пайдаланылды.

Атап айтқанда, мәтін мазмұнын түсіндіру және ілімнің ішкі мәнін айқындау үшін герменевтикалық талдау, адамгершілік ілімін философиялық болмыс тұрғысынан зерделеу үшін феноменологиялық әдіс, ал тұлғаның мінез-құлқы мен адамгершілік ұғымдарының психологиялық қырларын саралау үшін психоаналитикалық тәсілдер қолданылды.

Сонымен қатар, зерттеудің әдіснамалық негізін Ф.А. Кузиннің ғылыми әдіснамасы құрайды. Оның ішінде эмпирикалық және теориялық деңгейлерде жүзеге асатын абстракция, талдау және синтез жолдары басшылыққа алынды (Кузин, 2011).

Талқылау және нәтижелер

А. Үлімжіұлы шығармаларындағы «Хас жақсы» ілімін жеті қағидатқа біріктіруге болады. Бұл қағидаттар Ақыт этикасының жалпы жүйесін құрайды.

1. Адалдық және шыншылдық. Адам бойындағы бұл екі қасиет – адам болмысының, қасиетінің шыңы. Түркиялық ғалым, мәдениеттанушы Халил Ибраһим Булуттың пайымдауынша, «адамгершіліктің негізгі қағидаларының бірі – шыншылдық. Өйткені болмысы, сөзі, мінез-құлқы дұрыс адамда басқа кейбір моральдық ережелер әдетке айналуы мүмкін. Адалдық – адамның айтқаны мен істегенінің үйлесімділігі. Басқаша айтқанда, шыншылдық дегеніміз – сөз бен болмыстың бір болуы. Әділдік пен соған ұқсас ізгіліктер жоқ адамдар мен қоғамда туысқандық, бейбітшілік пен тыныштықты жалғастыру мүмкін емес» (Bulut, 2015, ss. 65-81).

Ғалым атап көрсеткендей, адалдық пен шыншылдыққа қарама-қайшы келетін өтірік пен арамдық қоғамда үстемдік еткен жағдайда, өзге барлық ізгіліктер де өз маңызын жоғалтады. Мұндай ортада өтірік пен жаладан туындайтын алауыздық пен дұшпандық қоғамды күйзеліске ұшыратады. Бұл тұрғыдан алғанда, шыншылдық пен адалдық адамзат өркениеті үшін тек моральдық норма ғана емес, сонымен қатар қоғамдық тұрақтылықтың негізгі кепілі болып табылады. Сондықтан барлық әлемдік діндер шындықты айтуды бұйырып, өтіріктен тыюды басты этикалық қағида ретінде ұстанады. Демек, шыншылдық – барлық діндерге ортақ әмбебап моральдық категория.

Сондықтан, адам бойындағы барлық көркем мінез адалдық пен шыншылдықтан бастау алады. Адал, шынайы өмір сүрген адам бақытқа жетеді. Бұл туралы Құран Кәрімнің Бақара сүресінде былайша баяндалады: «Жүздеріңді шығысқа, батысқа жөнелту бір игілік емес. Бірақ кім Аллаға, ақырет күніне, періштелерге, кітаптарға, пайғамбарларға иман келтірсе және жақындарына, жетімдерге, міскіндерге, жолда қалғандарға, қайыршыларға көмектесуге және құл азат етуге мал сарып қылса әрі намазды толық орындап, зекет берсе, өзара байласқан уәдесін орындаушы, таршылықта, қиыншылықта және соғыс кезінде сабыр етуші болса, міне солар шыншылдар әрі солар тақуалар» (Құран Кәрім, 2018, 2/177).

Құран Кәрімде осындай және осыған ұқсас аяттардың айрықша көптігі, сондай-ақ соңғы пайғамбардың ең маңызды қасиеттерінің бірі ретінде шыншылдығының ерекше

аталуын назарға алсақ, ислам ілімінде бұл категорияның түбегейлі мәнге ие екендігі айқын көрінеді. Белгілі бір тұрғыдан алғанда, ислам дінінің моральдық-этикалық тұғырнамасы шыншылдық қағидасына негізделген деп пайымдауға болады.

Шыншылдық хақында ислам ғалымдарының ілімінде сан алуан анықтамалар мен түсініктер қалыптасып, олардың бірқатары бізге дейін жетіп отыр. Қазақстан Мұсылмандары Діни басқармасы тарапынан 2023 жылы шыққан «Сопылық» кітабында шыншылдықтың түрлері туралы «ислам құжаты» Әл-Ғазалидің төмендегідей ақпарат келтіреді:

Имам Ғазали шыншылдық туралы баяндай келіп, оның алты түрін ұсынады:

1. Сөз шындығы;
2. Адамның ықтияры мен ниетінің шындығы;
3. Ойға алған мақсаттың шындығы;
4. Опалылық;
5. Іші мен сыртының үйлесімі;
6. Жүрекке дүниені енгізбеу.

Сонымен қатар, имам Әл-Ғазали осы алты шыншылдықты берік ұстаған адамның шыншыл адам немесе «сыддық» деп аталатынын жеткізеді (Ғазали, 1978, 120 б.).

Ақыттың еңбектерінде адалдық пен шыншылдық мәселесі ерекше орын алады. Ақын адамды әрдайым шынайылыққа ұмтылуға, өтірік пен екіжүзділіктен аулақ болуға үндейді. Оның көзқарасы бойынша, шынайы иман мен адалдық адамның жүрегінде орныққан терең сенім арқылы ғана жүзеге асады. Философиялық тұрғыдан алғанда, шыншылдық – Алланың ризалығына жетудің негізгі рухани-этикалық қасиеттерінің бірі ретінде бағаланады. Ақыттың Абай жырларына түсіндірме стилінде жазған «Далайлұл Ғақлия» еңбегінде адалдық пен шыншылдықтың сипаттарын Абайша толғайды, Абайша сынайды.

Ақылсыз шынға сенбей, жоққа сенбек,
Шынды құйып, өтірік-өсекке ермек.
Шариғат, ақыл, ғұрып бірін алмай
Азға көнбей, қорыққанда көпке көнбек.
Кеңшілікте білімсіп, кердең жүрмек,

Әйтеуір, сүйенгені көп пен дүрмек (Қарымсақов, 2014, 108 б.) – деп А. Үлімжіұлы шариғатқа бойсұнбайтын, ақыл тыңдамайтын, халықтың ұзақ жылдардан бері жалғасып келе жатқан салт-дәстүрі мен ғұрпын жоққа шығарушыларды қатаң айыптайды.

Арам ақыл құрғаны аяқ тұзақ,
Жақтырмай жақын сөзің болар қажақ.
Жөн табар деп жөніне қоя берсең

Кетпейді ғадатынан тағы да ұзап (Қарымсақов, 2014, 109 б.) – деп арам ақылмен жүйріктерге тұзақ, кедергі қойғыш жылпостарды бір сынап өтеді.

Ақыт өлеңдерінде адалдық пен шыншылдықтың сипаттары туралы Құран мен хадистерде келген анықтамаларға, ұлттың дәстүрлі дүниетанымына және адамгершілік нормаларына негізделе отырып, өзінің анықтамасын береді және оны қысқаша былай тұжырымдайды:

Әдеп, әркен, обал мен сауап бар деп

Сондай жас көрінеме ар сақтаған (Қарымсақов, 2014, 114 б.).

Мұндағы әркен (ارکان – arkan) сөзі араб тілінен енген сөз болып, қазақ тілінде белгілеме, жүйе, норма, тұтастың бөлімі деген мағынаны білдіреді. Осылай, А. Үлімжіұлы этиканың негізгі өлшемі саналатын адалдық пен шыншылдықтың негізі – әдеп, обал, сауап және ар-ұят деп түйіндейді.

2. Әділеттілік. Әділдік ұғымы этикалық нормалардың бірі ретінде қарастырылады. Оның қысқаша философиялық анықтамаларының бірі – «*бәрін өз орнына қою*» немесе «*әркімге және жалпыға лайықты бағасын беру*» (De Micco, 2024, p. 61). Немесе Аристотельше айтқанда әділеттілік – кез келген жағдайдың тең ортасы (Реми, 2015).

Жаратушы Алла қанша пайғамбар жіберсе де, олардың барлығына жүктелген негізгі миссия – адамдар арасында әділдікті орнату болды. Әділдік – тек діни категория ғана емес, ол қоғамдық өмірдің тұрақтылығы мен дамуының іргелі философиялық принципі. Егер қоғамда әділдік салтанат құрмаса, ондай құрылымның ұзақ ғұмыр кешуі мүмкін емес. Тарихи-философиялық тұрғыдан алғанда, күпірлік қоғамы өздігінен өмір сүре беруі ықтимал, алайда зұлымдыққа негізделген қоғамның түбінде күйреуі – заңды құбылыс.

Құран Кәрім әділет ұғымын түрлі контексттерде атап өтіп, оны барлық жағдайда бұлжымас қағида ретінде ұстануды міндеттейді. Бұл қағида Құранның адамзат қоғамына берген негізгі этикалық-онтологиялық бағдарларының бірі болып табылады. Әділет – тек құқықтық қатынастарды реттеудің құралы ғана емес, сонымен қатар қоғамның тұрақты дамуы мен өміршеңдігінің түпкі іргетасы. Философиялық тұрғыдан алғанда, әділетті категориясы әлеуметтік болмыстың үйлесімділігін қамтамасыз ететін принцип ретінде көрінеді. Өйткені әділет орнамаған қоғамның күйреуі – тарихи заңдылық. Осыған сәйкес Құран Кәрім әділетті қоғамның өмір сүруінің ең негізгі шарты ретінде қарастырады және оны адам мен қоғам болмысының іргелі мәні ретінде айқындайды. Құранда әртүрлі жағдайда әділдік жасау бұйырылған: «Негізінде Алла әділетті, игілікті және ағайынға қарайласуды бұйырады. Және де арсыздықтан, қарсылықтан хәм зорекерліктен тыяды. Сендерге насихат береді. Әрине түсінерсіңдер» (Құран Кәрім, 2018, 16/90), «Раббым әділдікті бұйырды. Әрбір құлшылық орнында бет алыстарыңды тура-лап, діндеріңді Аллаға арнап отырып, Одан тілеңдер. Сендер бастапқы жаратқанындай және Оған қайтасыңдар» (Құран Кәрім, 2018, 7/29), «Жетімнің малына жақындамаңдар. Бірақ ол, есейгенге дейін жақсы басқаруға болады. Өлшеуді, тартуды туралықпен орындаңдар. Біреуге шамасы келетінді ғана жүктейміз. Жақындарың болса да әділдікті айтыңдар. Және Алланың уәдесін орындаңдар. Осыларды Алла нұсқады. Түсінерсіңдер» (Құран Кәрім, 2018, 6/152).

Әділеттілікке қатысты Құран аяттары жиі кездеседі, бұл оның ислам іліміндегі айрықша орнын айқындайды. Демек, әділет жолы – ислам жолының ажырамас бөлігі. Алланың бары мен бірлігіне иман келтірген әрбір мұсылманнан мінез-құлқында әділеттілік таныту күтіледі, әрі ол діни-этикалық талап ретінде қарастырылады. Философиялық тұрғыдан алғанда, әділеттілік иман мен амалдың тұтастығын қамтамасыз ететін онтологиялық және аксиологиялық өлшем болып табылады. Ақыретке сенген мұсылман үшін әділетсіздік жасау тек моральдық қате емес, сонымен қатар имани қайшылық болып саналады. Өйткені Аллаға сенген адам әрбір ісі мен сөзі ақиқат алдында бағаланатынын ұмытпайды, сондықтан әділетсіздікке бару оның сенімінің ішкі мәніне қайшы келеді. Осылайша, әділеттілік ислам дүниетанымында жеке адамның рухани тұтастығын және қоғамның тұрақты дамуын қамтамасыз ететін негізгі құндылық ретінде айқындалады.

Ақыттың діни-этикалық ілімінде әділеттілік маңызды орын алады. Ол адамдар арасындағы қарым-қатынаста да, адамның өзіне деген қатынасында да әділетті болуға шақырады. Ақыттың әділеттілік ұстанымы үш маңызды түйінге негізделеді:

- Әділеттілікті Алланың бұйрығы екенін түсіндіру;
- Әр адамды өз өмірінде әділдікке ұмтылуға шақыру.
- Әділеттілік адамның күнделікті өмірінде, отбасы мен қоғамда да көрініс табуы керек.

А. Үлімжіұлы 1919 жылы «Насихат» деп аталатын көлемді еңбегін жазды. Көлемді деуіміздің себебі – бұл өлең «Билерге», «Байларға», «Моллаларға», «Кедейлерге», «Кәрілерге», «Жігіттерге», «Әйелдерге», «Қыздарға» деген сегіз тақырыптан тұратын желілес шығарма болып табылады. Ақыттың осы циклді өлеңдері адамдарды адамгершілікке, отан сүйгіштікке және әділеттілікке үндейтін дүниетанымдық мазмұнға ие. Философиялық тұрғыдан алғанда, «Насихат» ақынның этикалық жүйесін тұтастай бейнелейтін, оның құндылықтар әлемін ашып көрсететін шығармасы болып саналады. Оның осы өлеңдегі билерге деген өлеңі былай басталады:

Ұлық болсаң әділ бол,
Шариғат ұстап кәміл бол.
Елдің ғұрпын, жұрт жолын,

Жете байқап таныр бол (Қарымсақов, 2014, 45 б.) – деп ел билейтін басшыларға, билерге әрбір істе әділетті болуға шақырады. Тек шақырып қана қоймайды, барлық ел басыларын халықтың салт-дәстүрі мен жөн-жоралғысына қанық болуға шақырады. Ол үшін А. Үлімжіұлы барлық ел басқарған адамдар шариғатқа берік болсын деп үндейді.

Ақыт шығармаларында әділдік тек ел басқару және адамдардың арақатынастарында ғана көрініс таппайды. Сонымен қатар, адамның өз-өзіне әділ болуы да осы санатқа кіреді.

Өз-өзіне әділ болу мәселесі Ақыт шығармаларында ерекше мазмұн ретінде көрінеді. А. Үлімжіұлы оны төрт түйінге бөліп қарастырады. Оның біріншісі – адамның өзін-өзі тануы. Ақыт адамдық қалыпты сақтауда әрбір адамды Жаратушы Алла алдында өзінің қауқарсыз пенде екенін тануға шақырады. Бұл көзқарас Ақыттың өлеңдерінде «Пақыр Ақыт», «пақырың», «өзім надан жүрегім, ақтамаймын» деген атаулар мен теңеулер арқылы өзін сипаттауында айқын көрініс табады. Ақынның:

Тақсыр Пір, нашар едім сіз жоқ жерде,
Қайтып азбай тұрамын надан елде.
Мағлұм өзіңізге нашар халым,

Кісі емес анық күшті сірә, менде (Қарымсақов, 2014, 209 б.) – деуі өз-өзіне жасалған әділдіктің белгісі деп қарауға болады.

Қабылдау сезімі. Бұл адамның өзінің қателіктері мен кемшіліктерін мойындауы. Ақынның «Пір түгіл, хақтан қорқу еске келмей, жасымда балалықпен жүрдім ғапыл» (Қарымсақов, 2014, 222 б.) – деп өкінуін пенденің Алла алдында өз қателігін мойындауы және ақынның өлеңмен жазылған тәубасы деп қарастыруға болады. Сондай-ақ, адамның рухани кемелденудегі бұл жағдайды сопылықтағы мурақаба халімен салыстыруға болады. Дінтанушы Бұлан Жоламан мурақаба сөзіне өзін-өзі түзету деген анықтаманы бере отырып, “Сопылық” кітабында Жунайд Бағдадидің сөзінен мысал келтіріп, былай деп жазады: «Кімде-кім мурақабаның ақиқатына жететін болса, ол басқасынан емес, тек

қана раббысынан алатын нәсібін шығарып алмау үшін алаңдайды» - деп сипаттайды (Бұланұлы, 2023, 338 б.).

Жауапкершілік сезімі – бұл пенденің қоғамдық ортада өзі тікелей атқаруға тиісті немесе жанама түрде қатысы бар барлық іс-әрекеттерге жауапкершілікпен қарауы. Сонымен қатар, ол атқарылған әрекеттің нәтижесін қандай болса да сол күйінде қабылдауды, сондай-ақ, туындаған салдар үшін өзгелерді кінәламай, өзін-өзі бақылауды және өз ісіне толық көңіл бөлуді қамтиды.

Бұл жалғанның қызығы,
Алдаушысы – адам көзінде.
Адамның асыл, жасығы,
Зиннан шыққан сөзінде.
Түп-түзу сөйлеп кімің жүр,
Мына заман кезінде.
Ғибрат, үлгі шаһарда,

Түзелмек жанның өзінде (Қарымсақов, 2014, 245 б.) – деген ақынның ой-толғанысы адамның түзелуі өзінің сөзі мен ісінде екендігін аңғартады.

Өзіне-өзі әділдіктің келесі бір тармағы – мақсат қою. Бұл үшін адам өзін табысқа, нәтижеге бастайтын анық мақсаттар мен қағидаларды белгілеу және осы мақсатқа жету үшін нақты өмірлік міндеттерді айқындау.

Ақылың болса жаранлар,
Ғұмырды зайым өткізбе.
Қазіріңді білмейтін,
Түспесін ісің тексізге.
Талабыңнан асырып,

Ұмтылмаңдар бетсізге (Қарымсақов, 2014, 256 б.) – адам бойындағы жалқаулық, өтірікшілік, жалтақойлық қатарлы індеттерден арылып «Бір Алладан басқа бас ұрмайтын» (Қарымсақов, 2014, 260 б.) азамат болудың міндерін Ақыт қажы осылай суреттейді.

3. Жақсы сөздер айту.

Орнына, уақытына, адресатына сәйкес жасалған сөз шешендік сөз деп аталады. Басқаша айтқанда, не, қайда, қашан, кімге, қалай айту керектігін білетін адам жақсы шешен, айналасындағы адамдарға әсер ету қабілеті бар. Сөз адамның ішкі дүниесін көрсетеді. Өзімен тату болған бақытты адамдар әдемі және сындарлы сөйлейді. Жек көрушілік пен көре алмаушылық сезімі бар адамдар шіркін сөздер айтады (Berger, 2014). Адамдар арасындағы қарым-қатынаста жылы сөздің рөлі айрықша маңызды болып табылады: әдемі, ілтипатты сөздер жүректерге әсер етіп, іс-әрекеттерді жеңілдетеді. Мұхаммед пайғамбар жақсы сөз айтуды садақа деп бағалап, адамдардың жүрегін жаулаудың бір жолы ретінде сәлемді жария етуді ұсынған. Сонымен қатар, Құран Кәрімде Алла Тағала мұсылмандардан әдемі сөздер айту арқылы басқаларға ізгілік көрсетуін сұрайды: «Алла қандай мысал берді: Көркем сөз, тамыры мықты, бұтағы көктегі бір көркем ағаш тәрізді. Ол (ағаш) Алланың бұйрығынша, әр уақыт жемісін береді. Алла адам баласына насихат алуы үшін мысал келтірді. Ал енді (Аллаға серік қатылған) жаман сөз, жердің бетінен қопарылған орнықсыз ағаш сияқты» (Құран Кәрім, 2018, 14/24-26).

Демек, көркем мінезді адам үнемі басқаларға жақсы сөздер айтып, оларға қатысты ізгі ойда болады. Егер қандай да бір қате немесе жаман іс жасалса, ол оған өкінеді және

оның орнын толтыру үшін ізгі амалдар жасауға ұмтылады. Сонымен қатар, ол өз ортасындағы адамдардың көңілін табуға және олардың разылығын алуға тырысады. Бұл жағдайды Әл-Ғазали «себебі жақсы мінез адамдарды бақытқа жеткізеді» - деп баяндайды (Қазақстан Мұсылмандары Діни басқармасы, 2023, 156 б.).

Қазақ халқы ежелден адамдарға жақсы сөз айтудың, жақсы ойда болудың маңыздылығын дәріптеп отырған. Олар «жылы-жылы сөйлесе, жылан інінен шығады», «жақсы сөз-жарым ырыс», «жақсы сөз - жанға қуат» сияқты мақал-мәтелдерде бейнеленген.

Ақыт Үлімжіұлы шығармаларында жылы сөз айтудың маңыздылығы мен мәні туралы көп жерде айтылған. Айталық, оның «Дәләйлүл Ғақлия» өлеңінде бұл туралы былай баяндалады:

Дархан мінез, жақсы сөз

Құтқарғандай сан дерттен.

Қабағың бүгін салыңқы,

Сөзің жаман талыңқы.

Бұл мінезің көргенде.

Көңілім жаман қалыңқы (Қарымсақов, 2014, 147 б.).

Осылайша, Ақыт «жылы сөз жан семіртеді» деген қазақ даналығымен, «Әй Мүміндер! Алладан қорқыңдар да дұрыс сөз сөйлеңдер» (Құран Кәрім, 2018, 33/70) - деген Құран аяттарымен ұштаса тіл қатады.

4. Кішіпейілділік және қарапайымдылық.

Қарапайымдылық ұғымы «қарапайым, әшекейсіз, қоспасыз, ою-өрнексіз, көрнектілігі жоқ, монополиясыз, шашыраңқысыз» деген мағыналарды білдіреді. Бұл ұғымға қатысты адамдар арасында әртүрлі көзқарастар қалыптасқанымен, зерттеушілер оны сенім, қаржылық жағдай, әлеуметтік мәртебе және білім деңгейі сияқты факторлармен байланыстырады деп анықтаған. Сол себепті, қарапайымдылықты қысқаша түрде қажетті нәрсеге қанағат ету деп сипаттауға болады. Қарапайым өмір – табиғи, боямсыз, шынайы және көріксіз өмір, яғни адамның әртүрлі ою-өрнектен, әшекейден алшақ, табиғи түрде әрекет етіп, өндіріп, ысырапсыз, бір-біріне көмектесу арқылы өмір сүруі. Сонымен қатар, қарапайым өмір салауатты және бейбіт өмірге де қатысты болуы мүмкін. Қарапайымдылық әдетте шындықтың белгісі ретінде қарастырылып, діни ілімдер адамдардың өмір салтын қалыптастыруда маңызды фактор ретінде көрініс табады. Діннің менталитетке қатысты дүниетанымдық және заттарға, табиғат пен материяға көзқарас элементтері адамның өмір салтын анықтауда айрықша рөл атқарады.

Ислам діні бойынша дүние тіршілігі – мәңгілік бақытқа жететін жер. Осы тұрғыдан алғанда, әлем – адам баласының игілігін көретін нығмет елі. Өйткені бұл нығметтерсіз адамның өмір сүруі мүмкін емес. Сол себепті Құранда дүние нығметтеріне көп мән берілген. Оның оң және теріс жақтарына назар аударылған. Бұл нығметтерді жалпы түрде тауарлар (экономикалық құндылықтар), әйелдер, балалар, азық-түлік, сусындар және киім-кешек деп санауға болады. Адамдардың дүние-мүлкі, лауазымы, денсаулығы мен өмірінің сұлулығы жағынан айырмашылықтары илаһи қалау талабы екенін, демек, бұл дүниеде абсолютті теңдіктің мүмкін еместігін атап көрсетеді. Құран Кәрімде бұл туралы: «Дүние тілеген бұларға да ақырет тілеген оларға да Раббыңның мәрхаметінен береміз. Негізінен Раббыңның берері тыйылмайды» (Құран Кәрім, 2018, 17/20).

Қайырымдылық адам баласының нәпсіні тәрбиелеп, рухани кемелденуге жетуіндегі ізгі қасиеті. Бұл туралы зерттеуші ғалым Ж. Сандыбаев еңбегінде Әл-Ғазалидің қайы-

рымдылық туралы мына сөзін келтіреді: «Пақырдың қарнын тойдыру, шөлдеген адамға су беру, еңбек қылған адамның ақысын қайтару, мұқтаждың сұрағанын беру сияқты амалдар қайырымды амалдардың қатарында. Адамдарға пайдасы тиетін қандай да бір іспен шұғылдану олар үшін жасалған ең үлкен қайырлы істердің бірі болмақ» (Сандыбаев, 2019, 51 б.).

Кішіпейілділік пен қарапайымдылықтың құндылығы Ақыттың шығармаларының негізгі мәселесі. Ол адамды тәкаппарлықтан, менмендіктен аулақ болып, қарапайым және кішіпейіл болуға үндейді. Сондай-ақ, кішіпейілділік қасиетін Алланың алдындағы шынайы құлшылықтың белгісі және адамның рухани тазаруының маңызды шарттарының бірі деп сипаттайды. Ақынның «Қайтер едік» атты өлеңінде қайырымдылық пен кішіпейілділік туралы былай баяндалады:

Қайтер еді жігіттер,

Тым қымбатты кимесек.

Мақтаныш үшін борышты,

Үсті-үстіне үймесек – деп сән-салтанатқа берілген өмірді аяусыз шенеп өтеді де, одан арылудың жолын да көрсетеді:

Қайтер еді онан да,

Оқытсақ бұған баланы.

Өсіріп малды қорғасақ,

Жылыап қысау, қораны.

Бойды емес, ойды түзедік.

Ғылымнан тауып жобаны (Қарымсақов, 2014, 424 б.).

Қайырымдылық ислам дінінде сауабы мол амалдардың бірі ретінде қарастырылады. Бұл – өзге адамға көмек көрсету, садақа беру және тапқан дүниесінен немесе қаржысынан белгілі бір бөлігін мұқтаж жандарға зекет ретінде беру, яғни ислам құқығы шариғатпен бекіткен әлеуметтік-этикалық іс-әрекеттерге жатады.

Зекет – араб тілінде көбею, өсу, тазару деген мағынаны білдіреді. Шариғи мағынасы болса, бай, яғни байлықтың өлшемі ретінде қабылданған мал-мүлкі (нисаб) бар мұсылмандардың Құранда көрсетілген топтарға жұмсайтын белгілі бір үлесін білдіреді. Исламдағы бес парыздың бірі саналатын зекет құлшылығы А. Үлімжіұлының өмірі мен өлеңінде қатар көрініс тапқан. Олай дейтініміз, исламтанушы Самет Оқанұлы «Зекет» кітабында Ақыт қажы Үлімжіұлының ел көктеуліктен көшіп, жайлауға жайғаса бастаған уақытында, қасына 4-5 адам ертіп алып, елді аралап зекет жинауға шығып, жайлауға қоныстанған елдің бір шетінен бастап, әрбір ауылға ат басын бұрып, сол елді мекеннің халқына дінді, зекеттің мәні мен маңызын түсіндіріп, зекет жинайтынын айтады. Осы сапарында Ақыт зекеттен жиналған малдарды санап, реттеп кедейлерге, мұқтаж жандарға бөліп беріп отырған (Оқанұлы, 2020).

«Ақыт пақыр қолыма алдым қалам» атты өлеңінде А. Үлімжіұлы зекет туралы былай толғайды:

Зекетсіз жиған мал харам,

Зекетін төлеп бармаса.

Зекет парыз болмайды,

Шәриғат кескен өлшемге,

Аз ғана малы толмаса (Қарымсақов, 2014, 278 б.).

1. Иман және рухани тазалық.

А. Үлімжіұлы ислам дінінің қағидалары мен мұсылманшылықтың негіздерін жырлай отырып, халықтың санасын оятып, ұлттың рухани оянуына қызмет етті. Оның шығармалары имандылық пен рухани тазалыққа шақыруға да бағытталған. Ақыт өлеңдерінде иманды тек исламдағы сенім мен құлшылықтармен ғана шектемейді. Ақыт дүниетанымында иман – сенім негіздері мен адамгершілік, этикалық жүйелердің тоғысқан биігі.

Әдепті болса – иман сол,
Өнерлі болсаң – жиған сол.

Түзу жүріс, халал ой,
Өз нәпсісін тиған сол.

Күйеуін күтіп қатындар,
Бес парызды өтесе,

Шариғатқа сыйған сол – деу арқылы Ақыт иман мен адамгершілік, рухани тазалық қатар жүруі тиіс деп тұжырымдайды. Ақынның бұл тұжырымы Құран Кәрім аяттарымен үндесіп, сабақтасып жатыр. Мысалы, бұл мәселе Исра сүресінде былайша беріледі:

«Раббың, өзіне ғана ғибадат етулеріңді, әке-шешеге жақсылық қылуларыңды әмір етті. Ал егер ол екеуінің бірі немесе екеуі де жандарыңда кәрілікке жетсе: «Түһ» деме (кейіс білдірме). Сондай-ақ ол екеуін зекіме де, ол екеуіне сыпайы сөз сөйле. Ол екеуіне кішірейіп мәрхамет құшағын жай да: «Раббым! Ол екеуі мені кішкентайда тәрбиелегендей Сен де оларды мәрхаметіңе бөлей көр!-де» (Құран Кәрім, 2018, 17/23-24).

2. Отбасы және қоғамдық жауапкершілік.

Қоғамның іргетасы ретінде қарастырылатын отбасы – неке арқылы құрылатын әмбебап және әлеуметтік жүйе болып табылады. Ол ерлер мен әйелдердің өмірін біріктіру мақсатындағы әлеуметтік келісімшарт ретінде әлеуметтік құндылықтар, дәстүрлер, әдет-ғұрыптар және заңдар аясында анықталады.

Кең мағынада ол адам түрінің сабақтастығын қамтамасыз ететін, өзара қарым-қатынасты белгілі бір ережелермен байланыстыратын, қоғамда құрылған материалдық және рухани байлықты сол күнге дейін ұрпақтан-ұрпаққа, биологиялық, психологиялық, экономикалық, әлеуметтік, құқықтық және т.б. беретін алғашқы әлеуметтену процесін құрайтын аспектілері бар әлеуметтік институт (Dönmezer, 2009, s. 13).

Алайда, отбасы институтын толық институт ретінде қарастыруға болмайды. Өйткені, жалпы алғанда, институттарда формальдылық өте маңызды. Отбасында формальдылық емес, сүйіспеншілік пен шынайылық бар.

Демек, отбасы ұғымы махаббат пен жылылықтың ортасы ретінде бағаланады. Қазақ дүниетанымында отбасы құқығы, отбасындағы ата-ананың орны мен рөлі, балалардың құқығы өте жоғары бағаланған.

Ақыттың еңбектерінде отбасыға және қоғамға деген жауапкершілік те маңызды этикалық құндылық ретінде көрсетіледі. Ол әр адамның өзінің отбасы мүшелеріне мейірімділікпен қарап, оларды құрметтеуін және қоғам алдындағы міндеттерін адал орындауын насихаттайды.

А. Үлімжіұлы өлеңдерінде отбасын қоғамның тірегі және тәрбиенің бастауы ретінде сипаттай отырып, жанұядағы ер мен әйелдің, ата-ана мен баланың рөлін нақтылайды. Ол отбасының берік және үйлесімді болуы үшін әр мүшенің өз міндетін дұрыс орындауының маңыздылығын ерекше атап көрсетеді.

Сонымен қатар, қазақ ағартушылығы көш басында тұратын ірі тұлға ретінде А. Үлімжіұлы шығармаларында ата-анаға құрмет және бала тәрбиесіне баса мән береді. Ол ата-ананы құрметтеу және оларға жақсылық жасау – әрбір өнегелі ұрпақтың, кәміл мұсылманның белгісі деп көрсетіп, ата-анаға жақсылық жасамаған жанның күнәсі ауыр болатынын баяндай келіп, «жақсылығы көп болса да, ата-анасын ренжіткен адамның жұмаққа кірмейтінін ескертеді» (Қарымсақов, 2014, 20 б.).

А. Үлімжіұлы «Нұғмаға» өлеңінде ата-анаға құрмет пен бала тәрбиесі туралы былай толғайды.

Әдепке көндірі балаңды,
Жақсылық қайыр жолдасың.
Сыйласаң ата-анаңды,
Өзіңді күтер артқы жан,
Өзің күтсең ағаңды (Қарымсақов, 2014, 248 б.).

3. Адам жанына зиян келтірмеу.

Барлық монотеистік діндердің ортақ құндылықтарының бірі – адам бақытын қамтамасыз ету болып табылады. Осы тұрғыдан алғанда, адам өмірі оның негізгі құндылықтарын қорғаудың басты қағидаларының бірі ретінде қарастырылады. Монотеистік діндер адам өміріне қатысты мынадай төрт негізгі ережені ұсынады:

- Адамның жанын,
- Адамның мал-мүлкін,
- Адамның ақылын;
- Адамның дінін қорғау.

Адам – ең ұлы тіршілік иесі болып табылады. Оның өмірі діндерде қасиетті деп саналатын негізгі қағидаттардың бірі ретінде қарастырылады. Ислам діні де адам өміріне үлкен мән беріп, оны «мақлұқтардың ұлысы» деп қабылдайды. Мұндай құнды жанды өмірден алу тек Аллаға тән, ал басқа жаратылыстың, тіпті адамның өз өмірін тоқтатуға құқығы жоқ. Кісі өлтіру қоғамдағы тыныштық пен тәртіпті бұзады. Сондықтан жақсы мұсылман ешқашан кісі өлтіру туралы ойламайды және басқаларды бұған итермелеуден аулақ болады.

Аристотель мен Абай философиясына үндес Ақыт та адам тумысынан қоғамдық мақлұқ және ол басқа адамдармен қауымдасып, ұжымдасып өмір сүреді деген ұстанымды ұстанады (Мұтанов және т.б., 2014). Яғни, адам өзінің әртүрлі қажеттіліктерін қанағаттандыру үшін басқа адамдардың қолдауы мен көмегіне мұқтаж. Алайда, адамның осы мұқтаждығын ескермей, оның өміріне қауіп төндіру адамдық логикаға жат деп қаралады.

Ислам діні адам өлтірудің алдын алу үшін кек алу, яғни өлім жазасын жүктеп, бұл ережені орындауды мемлекет пен қазыға тапсырған. Құран Кәрімде қасақана кісі өлтірудің жазасы тозақта мәңгі қалу екені айтылады» (Құран Кәрім, 2018, 4/93). Сонымен қатар, адамды қасақана өлтіру бүкіл адамзатты өлтіру дегенді білдіреді. Осымен қатар, кімде-кім бір тірі жанды құтқарса, барлық адамдарды құтқарғанмен бірдей.

Демек, адам өлтіру қайсы дінде болмасын қылмыс. Қазақы дүниетанымда да адам жанына зиян келтіру үлкен қылмыс деп айыпталады. Ел арасындағы мұндай заңсыздықты тию мақсатында қазақ халқы «Қасым ханның қасқа жолы», «Есім ханның ескі

жолы», «Тәукенің жеті жарғысы», «Төрт би Төре заңы» сияқты хандық және таяу заманғы заң-жарғылар аясында өмір сүрді және халықтың бас амандығын заңмен қорғады. Қазақ жыраулары шығармаларында кісі өлтірудің, мойынға адам қанын жүктеудің ауыр қылмыс екенін айтып, халықты сақтандырды.

Қорытынды

Ақыттың «Хас жақсы» ілімі мен Абайдың «Толық адам» іліміндің екеуі де адамды рухани кемелденуге жетелейтін ең жоғары стандарт болғанымен, олардың арасында мазмұндық айырмашылықтары бар. Айталық, толық адам ілімі адамның рухани кемелденуін, өзін-өзі тануын, рухани таза болуын қамтыса, Хас жақсы ілімі адамның адамгершілік қасиеттерін және оның жақындарымен, дос-туыстарымен, қоғаммен шынайы байланыста болуын қамтиды.

Қорыта айтқанда, Ақыт қажы Үлімжіұлы дүниетанымындағы Хас жақсы – жоғары адамгершіліктің иесі, өз өмірін жеке рухани жолын іздеуге арнаған, тән қалауы мен жердегі барша қызықтан бас тартып, бар өмірін пайғамбардың ілімін уағыздаумен өткізген адам. Ақыт Үлімжіұлы өлеңдерінде кемелденген қоғам құру туралы арнайы тоқталмаса да, ол ұсынған адам бойындағы ізгі, имани қасиеттер қазіргі қоғам үшін әлі де өзекті. Сондықтан түркі дүниетанымындағы, сондай-ақ Фарабиден бастау алған ғұлама-ойшылдар мен жыраулардың дүниетанымындағы рухани құндылықтарды жастардың санасына сіңіру маңызды әрі өзекті мәселе болып табылады.

Әдебиет

- Berger, J. (2014). Word of mouth and interpersonal communication: A review and directions for future research. *Journal of Consumer Psychology*, 24(4), 586–607. <https://doi.org/10.1016/j.jcps.2014.05.002>
- Bulut, H. İ. (2015). Semavi dinlerin ortak ahlak ilkeleri ya da evrensel değerler. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), 145–162.
- Бұланұлы, Ж. (2023). Сопылық ілімі: тарихы, мәні және сипаттамасы. Алматы.
- De Micco, F., & Scendonì, R. (2024). Three different currents of thought to conceive justice: Legal and medical ethics reflections. *Philosophies*, 9(3), Article 61. <https://doi.org/10.3390/philosophies9030061>
- Dong, M., Kupfer, T. R., Yuan, S., & van Prooijen, J. W. (2023). Being good to look good: Self-reported moral character predicts moral double standards among reputation-seeking individuals. *British Journal of Psychology*, 114(1), 244–261. <https://doi.org/10.1111/bjop.12608>
- Dönmezer, İ. (2009). *Ailede iletişim ve etkileşim* (6th ed.). Ankara.
- Ғазали, Ә. Х. М. ибн М. (1978). *Манаһиж әл-Ғабидин*. Каир: Икра.
- Қарымсақов, А. Ү. (2014). *Ақыт Үлімжіұлы шығармалары (Т. 1)*. Үрімжі: Шыңжаң халық баспасы.
- Қазақстан Мұсылмандары Діни басқармасы. (2023). *Сопылық*. Астана: Муфтият баспасы.
- Құран кәрім. (2018). *Қазақша түсіндірмелі аударма* (А. Әкімханов & Н. Анарбаев, ауд.). Алматы.
- Кузин, Ф. А. (2011). *Методика написания. Правила оформления. Порядок защиты: Практическое пособие для докторантов, аспирантов и магистрантов*. Москва: Ось-89.
- Мұтанов, Ғ., Таджикова, К., Хасанов, Ш., т.б. (2014). *Әл-Фараби және қазіргі заман*. Алматы: Қазақ университеті.
- Оқанұлы, С. (2020). *Зекет*. Алматы: Көкжиек баспасы.
- Реми, Х. (2015). *Философияның таңдаулы 25 кітабы* (А. А. Рыскиева & Ә. А. Құранбек, ауд.). Алматы: Ұлттық аударма бюросы.
- Сандыбаев, Ж. С. (2019). *Әбу Хамид әл-Ғазалидің «ахлақ» ілімі*. Алматы: Нұр-Мұбарак баспасы.

References

- Berger, J. (2014). Word of mouth and interpersonal communication: A review and directions for future research. *Journal of Consumer Psychology*, 24(4), 586–607. <https://doi.org/10.1016/j.jcps.2014.05.002>
- Bulut, H.İ. (2015). Semavi dinlerin ortak ahlak ilkeleri ya da evrensel degerler [Common moral principles of revealed religions or universal values]. *Yakin dogu universitesi ilahiyat fakultesi dergisi*, J. 1, N 1, – 145. [in Turkish]
- Bulanuly, Zh. (2023) Sopylik ilimi: tarikhy, mani zhane sipattamasy [The Doctrine of Sufism: Its History, Essence, and Characteristics]. – Almaty. – 464. [in Kazakh]
- De Micco, F., & Scendoni, R. (2024). Three different currents of thought to conceive justice: Legal and medical ethics reflections. *Philosophies*, 9(3), Article 61. <https://doi.org/10.3390/philosophies9030061>
- Dong, M., Kupfer, T. R., Yuan, S., & van Prooijen, J. W. (2023). Being good to look good: Self-reported moral character predicts moral double standards among reputation-seeking individuals. *British Journal of Psychology*, 114(1), 244–261. <https://doi.org/10.1111/bjop.12608>
- Donmezer, İ. (2009). Ailede İletişim ve Etkileşim [Communication and Interaction in the Family]. (6th ed.). Ankara. [in Turkish]
- Gazali, Abu Khamid Mukhammed ibn Mukhammed (1978). *Manahizh al-Gabidin*. Kair: Ikra. [in Arabic]
- Karimsakov, A.U. (2014) *Akyt Ulinzhiuly shigarmalary* [The works of Akhyt Ulimzhiuly]. Tort tomdik. Xinjiang khalik baspasy. T.1. [in Kazakh]
- Kazakhstan Musulmandari Dini baskarmasy. (2023). *Sopylik [Sufism]*. Astana: Muftyat baspasy. [in Kazakh]
- Quran karim (2018) *Qazaqsha tusindirmeli audarma* [The Holy Quran: A Kazakh Translation with Commentary (Explanations)]. Aud: A.Akimkhanov, N.Anarbayev. Almaty. [in Kazakh]
- Kuzin, F.A. (2011). *Metodika napisania. Pravila ofermelenie. Poriadok zashiti* [Methodology of Writing. Formatting Rules. Defense Procedure]. *Prakticheskoe posobie dlia loktorantov, aspirantov i magistrantov*. Moskva; Os'-89. [in Russian]
- Mutanov, G.K., Tadjykova, K.Sh., Khasanov, Sh., t.b. (2014). *Al-Farabi zhane kazirgi zaman* [Al-Farabi and the Modern Era]. Almaty: Kazakh universiteti. [in Kazakh]
- Okanuly, S. (2020). *Zeket [Zakat]*. Almaty: Kokzhiiek baspasy. [in Kazakh]
- Remi, H. (2015). *Filosofiyenin tandauli 25 kitabi* [25 Essential Books in Philosophy]. aud: Riskiyeva Quranbek, A.A. Almaty: National Translation Bureau. [in Kazakh]
- Sandybayev, Zh.S. (2019). *Abu Khamid Al-Gazaliding «ahlak» ilimi* [The Ethical Doctrine of Abu Hamid Al-Ghazali]. Almaty: Nur-Mubarak baspasy. [in Kazakh]

Авторлардың үлесі

Махмет М. – мақаланың жалпы жазылу идеясын айқындап, тұжырымдамасына, логикалық бірізділігі мен деректердің дұрыстығына жауап берді.

Ержан Қ. – мақаланың мазмұнына үлес қосып, редакциясына, рәсімделуіне жауап берді.

Мүдделер қақтығысы

Бұл жұмыстың авторлары мүдделер қақтығысының жоқ екенін мәлімдейді.

Қаржыландыру

Мақала ҚР Ғылым және жоғары білім министрлігі Ғылым комитеті тарапынан №BR24993035: «Қазақстандағы дәстүрлі ислам: ғылыми-тәжірибелік негіздері мен дамыту жолдары» атты бағдарламалық-нысаналы жоба аясында әзірленіп, жарияланды.

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

Мұратхан Махмет – PhD, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Әл-Фараби даңғылы 73. Алматы, Қазақстан, e-mail: murat1215@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7346-0126>

Мұратхан Махмет – PhD, Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан, e-mail: murat1215@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7346-0126>

Muratkhan Makhmet – PhD, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Al-Farabi Avenue 73. Almaty, Kazakhstan, e-mail: murat1215@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7346-0126>

Қалмахан Ержан – PhD, қауымдастырылған профессор. Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Әл-Фараби даңғылы 73. Алматы, Қазақстан, e-mail: kalmakhanyerzhan@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1951-586>

Қалмахан Ержан – PhD, ассоциированный профессор. Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан, e-mail: kalmakhanyerzhan@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1951-586>

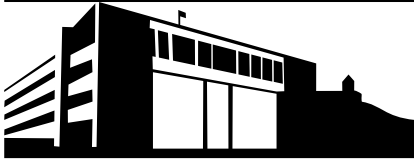
Kalmakhan Yerzhan – PhD, Associate Professor, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Al-Farabi Avenue 73. Almaty, Kazakhstan, e-mail: kalmakhanyerzhan@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1951-586>

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

Редакцияға түсті / Поступила в редакцию / Entered the editorial office: 03.02.2026

Рецензенттер мақұлдаған / Одобрено рецензентами / Approved by reviewers: 26.02.2026.

Жариялауға қабылданды / Принята к публикации / Accepted for publication: 14.03.2026



Scientific article
IRSTI 21.31.35



<https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-118-132>

INTERPRETATION OF RELIGIOUS EXPERIENCE IN MUHAMMAD IQBAL'S PHILOSOPHY OF THE RELIGION

^a Aktore KOPBAY✉^{ID}, ^a İbrahim MARAŞ^{ID}

^aAnkara University, Ankara, Turkey

✉ kop.tore@gmail.com

Abstract. It is well known that the modernist era greatly exalted science, turning it into a unique value. There is no doubt that this was a trend born of positivism. According to the theory of positivism, only experiences based on empirical observation can attain the status of science. While this trend increased the value of scientific experience, one could say it diminished or devalued religious experience. Muhammad Iqbal, a Muslim philosopher who left his mark on the 20th century, attempted to find a solution to this issue within the framework of the philosophy of religion. In his philosophy of religion, he revealed the importance of religious experience from a different perspective and offered a new interpretation of it. In his view, there is no a priori contradiction between scientific theories and religious doctrines. Nor is there any difference between religious experience and other levels of experience. In other words, religious experience, like our other experiences, serves as a basis for epistemology. That is, it has a cognitive aspect in its interpretation. Iqbal's central idea is that the existential problems of the modern person can only be resolved through religious experience.

In this article, we attempt to explore the issue of religious experience in Iqbal's worldview. In the introduction, we broadly examine mystical experience and its epistemological features. This is because it would be insufficient to proceed with explaining Iqbal's concepts without first addressing the concept's general philosophical underpinnings. In the first part of our article, we will examine how Iqbal critiques classical philosophy's proofs about God from the standpoint of religious experience. In the second part, we will conclude our article by examining the epistemological aspect of religious experience in Iqbal's philosophy and its philosophical foundations.

Keywords: Iqbal; philosophy; religion, religious experience; God; world; man.

For citation:

Kopbay,A., Maraş, I. (2026). Interpretation of religious experience in Muhammad Iqbal's philosophy of the religion. *Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies*, 154(1), 118-132. <https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-118-132>.

МУХАММЕД ИҚБАЛДЫҢ ДІН ФИЛОСОФИЯСЫНДА ДІНИ ТӘЖІРИБЕ ИНТЕРПРЕТАЦИЯСЫ

^аАқтөре КӨПБАЙ, ^аИбрахим МАРАШ

^аАнкара Университеті, Анкара, Түркия

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА В ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ МУХАММАДА ИКБАЛА

^аАкторе КОПБАЙ, ^аИбрахим МАРАШ

^аУниверситет Анкара, Анкара, Турция

Аңдатпа. Модернизм кезеңі ғылымды қатты ұлықтап, оны бір ерекше құндылыққа айналдырғаны баршаға мәлім. Мұның позитивизм әсерінен туындаған тенденция екендігіне шүбә жоқ. Позитивизм теориясы бойынша тәжірибеге негізделген дүние ғана ғылым статусына ие болмақ. Бұл үрдіс ғылыми тәжірибенің құнын арттырғанымен, діни тәжірибенің беталысын бәсеңдетті яки құнсыздандырды деуге болады. XX ғасырда өзіндік із қалдырған мұсылман ойшылы Мұхаммед Иқбал осы мәселеге дін философиясы аясында шешім табуға тырысқан. Ол өзінің дін философиясында діни тәжірибенің маңызын басқа қырынан ашып, оған жаңаша түсінік берді. Оның ойынша ғылыми теориялар мен діни доктриналардың арасында априори қайшылық жоқ. Діни тәжірибенің басқа тәжірибе деңгейлерінен бір айырмашылығы да жоқ. Басқаша айтар болсақ, діни тәжірибе де басқа тәжірибелеріміз тәрізді эпистемология үшін жұмыс істейді. Яғни оның интерпретациясының когнитивті қыры бар. Иқбалдың басты идеясы – модерн адамның экзистенциалдық проблемалары діни тәжірибе арқылы ғана шешімін таппақ.

Біз осы мақаламызда Иқбал дүниетанымындағы діни тәжірибе мәселесін ашуға тырысамыз. Кіріспе бөлімінде мистикалық тәжірибеге кең ауқымда тоқталып, оның эпистемологиялық ерекшеліктері қарастырылады. Себебі ұғымның жалпы философиялық астарына тоқталмай Иқбалдың тұжырымдарын түсіндіруге кірісу жеткіліксіз болмақ. Мақаламыздың бірінші бөлімінде Иқбалдың классикалық философиядағы құдайдың дәлелдерін діни тәжірибе тұрғысынан қалай сынағанына тоқталамыз. Екінші бөлімде діни тәжірибенің Иқбал философиясындағы эпистемологиялық қыры мен оның философиялық астарын саралап мақаламызды қорытындылаймыз.

Түйін сөздер: Иқбал; философия; дін; діни тәжірибе; құдай; әлем; адам.

Аннотация. Всем хорошо известно, что эпоха модернизма сильно возвысила науку, превратив ее в некую уникальную ценность. Нет сомнений, что эта тенденция зародилась благодаря позитивизму. Согласно теории позитивизма, только опыт, основанный на эмпирических наблюдениях, может получить статус науки. Хотя эта тенденция повысила ценность научного опыта, можно сказать, что она также снизила или обесценила религиозный опыт. Мухаммад Икбал, мусульманский философ, оставивший свой след в XX веке, попытался найти решение этой проблемы в рамках философии религии. В своей философии религии он раскрыл важность религиозного опыта с другой точки зрения и предложил его новую интерпретацию. По его мнению, между научными теориями и религиозными доктринами нет априорного противоречия. Также нет никакой разницы между религиозным опытом и другими уровнями опыта. Другими словами, религиозный опыт, как и другие наши опыты, служит основой для эпистемологии. То есть в его интерпретации есть когнитивный аспект. Центральная идея Икбала заключается в том, что экзистенциальные проблемы современного человека могут быть решены только через религиозный опыт.

В этой статье исследуется вопрос религиозного опыта в мировоззрении Икбала. Во введении рассматриваются мистический опыт и его эпистемологические особенности. Это объясняется тем, что было бы недостаточно объяснять концепции Икбала, не затронув сначала общие философские основы этих концепций. В первой части статьи анализируется то, как Икбал критикует доказательства классической философии о существовании Бога с точки зрения религиозного опыта. Во второй части рассматривается эпистемологический аспект религиозного опыта в философии Икбала и его философских оснований.

Ключевые слова: Икбал; философия; религия; религиозный опыт; бог; мир; человек.

Дәйек сөз үшін:

Көпбай, А., Мараш, И. (2026) Мұхаммед Иқбалдың дін философиясында діни тәжірибе интерпретациясы. *Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies*, 154(1), 118-132. <https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-118-132>.

Кіріспе

Бәрімізге таныс мистикалық тәжірибе дегенде ең алдымен діни тәжірибе еске түседі немесе ол діни тәжірибенің бір түріне жатады. Сондықтан жалпы айтқанда діни тәжірибеге тән басты ерекшеліктер мистикалық тәжірибеге де тән (Ertürk, 2004:75). Мистикалық тәжірибе діни тәжірибенің ерекшеленген тарихи бір формасы ретінде әртүрлі терминдермен сипатталып келгендіктен, жай бір доктрина тәрізді қарапайым сөзбен жеткізу қиындау. Орта ғасырдағы теологтар мистикалық теологияны «Тәжірибелік хикмет, ғашық болу арқылы рухтың құдайға жалғануы, илаһи ғашықтық арқасында қол жеткізетін тәжірибелік ілім» деп айқындайды. Неміс ақыны Гете (1749-1832) «Жүректің схоластикасы, сезімдердің диалектикасы» деп анықтама береді. Кейбір ойшылдар мистикалық тәжірибені адамның рационалды қызметімен байланыстырады. Төменде біз қарастыратын Иқбал да осы ойшылдардың қатарына жатады. Енді Иқбалдың дін философиясын ұғыну үшін мистикалық тәжірибе мен діни тәжірибенің өзара байланысына көз жүгіртейік. Себебі бұл бізді ілгеріде кездесуі мүмкін ықтимал қателерден сақтандырады. Атап айтар болсақ, Иқбал эзотерик немесе дүниені тәрктен «мәжнүн» деген сипаттағы қате түсіндірмелердің алдын алады.

Үнді ойшылы Сарвепалли Радхакришнан (1888-1975) рационалды қызметке басымдық беріп, мистицизмді аналитикалық ақыл-ой тәрізді заттың болмысын жүйелі бір тұтастық ішінде біріктіретін бір бүтін ой деп қарастырады. Әйгілі мистицизмнің мамандарының бірі Эвелин Андерхиллдің (1875-1941) ойынша мистицизм «Құдаймен бірігу өнері» (Harpold, 1977:36-38, 43-45) болса, тағы бір мистицизм маманы Уиллиам Ральф Ингенің (1860-1954) *Mysticism in Religion* атты еңбегінде: «Мен'нің құдаймен бір болуын тікелей сезінуі; тәжірибеден өткен әрбір заттың шынтуайтында бір болмыспен немесе басқа бір заттың символымен байланысын түйсіну; рухтың құдаймен байланысқа түскендегі барлық қосалқы қатынастардан қол үзген психикалық әрекеті» (Smart, 1972:V, 419-429) деп әртүрлі анықтамалар қолданылған.

Сондай-ақ көптеген философтарға зор ықпал еткен мистицизм дүниетанымын өте субъективті әрі сыртқы әлем жайлы ешқандай объективті білім бере алмайды деп санаған Берtrand Рассель (1872-1970) аталмыш тәжірибені ғалам жайлы сенімдерге құрылған белгілі бір сезімдер тереңдігі мен қарқындылығынан басқа ештеме емес деп тұжырымдайды (Russell, 1972:7). Мистикалық тәжірибенің ең басты ерекшелігі – мистиктердің құдаймен арада ешқандай байланыстырушысыз байланыс жасауы деп айтуға болады. Бұл байланыс қарапайым формадағы қиял нәтижесінен туындайтын құдаймен бір болу сезіміндегі білім формасы. Индуизм, Буддизм, Даосизм, Конфуцийлік сияқты шығыс діндері мен ілімдері, грек-эллиндік мистикалық діндер мен философиялар, Иудаизм, Христиандық, Ислам сияқты ханиф діндер жайлы зерттеулердің нәтижесінде барлық әлемдік діни тәжірибедегі мистицизм көрінісінде елеулі айырмашылықтар болумен қатар тәжірибе мен түсінікте белгілі бір ұқсастықтар да байқалады. Мысалы әртүрлі әлемдік діндердегі мистикалық тәжірибеде кездесетін абсолют ақиқат, илаһи

болмыстың имманеттігі мен трансценденттігі, мендіктің құдаймен бірлігі, әлемдегі жамандықтың табиғаты мен рухани дамуды суреттейтін ұғымдардың ортақ сипаттары бар. Алайда бұл әлемдегі барлық мистикалық доктриналардың бәрі түбегейлі түрде бірдей ұғымдар мен құрылымдарды қамтиды деген сөз емес. Мысалы абсолют ақиқат тәжірибесінде кейбір мистиктер тұлғалық/персоналды құдай терминін қолданса, кейбірі Брахман, Нирвана, Дао, Бір, Құт сияқты ғайри тұлғалық терминдер қолданады. Барлық мистиктердің ойынша абсолют ақиқаттың болмысы трансцендентті болып келеді. Сонымен қатар абсолют ақиқат уақыт пен кеңістіктегі әлемнің ішкі әрі зати бастауы ретінде орын алады. Бұл әуел баста пантеизм идеясына ұқсауы мүмкін; алайда бұл абсолют ақиқат пен әлем арасында онтологиялық теңдік қою емес. Барлық мистикалық мектептер адамның рухында терең һәм жоғары түйсік арқылы табиғатының қалыпты шегінен шығып құдаймен бірігу, құдай тектес болу яки Нирванаға жету қасиетін тілге тиек етеді. Бұл ойға сүйеніп адамда екі «мендік» бар деп айтуға болады. Біріншісі эгоист (суфли) мендік адамдағы мистикалық тәжірибеге әрқашан тосқауыл болады; екіншісі жоғары (улви/рухани) мендік ғаламның ішкі тұтастығын түйсініп абсолют болмыспен бірігу дәрежесіне жеткен мендік. Мистиктерге тән тағы бір ортақ көзқарас – жамандықтың бастауы ретінде адамның физикалық-сезімдік әлем жайлы білімсіздігі саналуы. Яғни сезімнен туындаған білімнің абсолют хақындағы пайымының кемшін тартуы десек болады.

Біздің ойымызша бұл жерде түсінуіміз қажет өте маңызды бір мәселе – сезімдік танымның тікелей өзі жамандықтың бастауы болмауы. Бұл мәселені сезімнің объектісі болған физикалық әлем мен рухтың объектісі болған жоғары әлем арасындағы айырмашылық ретінде қарастырсақ болады. Физикалық әлемді тікелей абсолютпен салыстырсақ кемшін екендігі байқалады. Сол себепті екі әлем арасындағы онтологиялық айырмашылық салыстырмалы болғандықтан жамандық та салыстырмалы/арази/аксидентті болмақ. Мистиктердің басты мақсаты – өзінің шынайы болмысын ашу арқылы онымен бірегейлену (become the same) болмақ. Солайша адам илаһи жауһардың іліміне сол қалпында қол жеткізеді. Осындай ерекшеліктері тұрғысынан мистикалық тәжірибе әлемнің кез келген жерінде, кез келген заманда, әрбір дінде кездесумен қатар мистикалық сана-сезім орын алған жердің бәрінде бір-біріне ұқсас формаларда көрініс табады. Сондықтан мистицизмді кейде мәңгілік философия/perennial philosophy деп те атайды (Spencer, 1963:20, 326-336), (Sunar, 1966:9, 52-53, 128). Бұл тұрғыдан алғанда мистик яки діни тәжірибенің екі формада қарастырылғанын көреміз: біріншісі діни/мистикалық тәжірибені ешқандай объективті негізі жоқ, толықтай мәдени-әлеуметтік шарттардың жемісі ретінде қарастырған постмодернист ойшылдар; екіншісі оларға қарама-қарсы әмбебап мистицизм идеясын жақтаушы перенниалист/мәңгілікшіл ойшылдар (Tüzer, 2006:7). Біздің ойымызша Мұхаммед Иқбал да екінші топтағы ойшылға жатады.

Зерттеу әдіснамасы

Бұл мақалада аналитикалық әдіс қолданылады. Аналитикалық әдісті қолданудағы мақсат – зерттеу тақырыбына қатысты көптеген көзқарастарды саралап, талдау арқылы барынша сенімді нәтижелерге қол жеткізу болмақ. Себебі аналитикалық талдау – белгілі бір тұжырымға не үшін сену немесе сенбеу керектігін жан-жақты түсіндіретін

әдіс. Сонымен қатар бір теорияның қалыптасу себебін анықтауға да септігін тигізеді. Ол үшін ақпаратты сыни тұрғыдан бағалай білу және сыни ойлай алу қажет. Сыни ойлау белгілі бір тұжырымның мойындалуына және оның дұрыс не бұрыс екенін анықтауға жәрдемдеседі. Осы орайда аналитикалық әдіс ойды бөлшектерге бөлу арқылы шындыққа қол жеткізуді көздейді.

Біздің зерттеуіміз Мұхаммед Иқбал философиясындағы діни тәжірибенің қалай интерпретацияланғанын анықтау. Атап айтар болсақ діни тәжірибенің де күнделікті тәжірибеден кем түспейтінін көрсету. «Аналитика» сөзін термин ретінде түсіну, күрделі құбылысты қарапайым құрамдас бөліктерге бөлу деп анықтау кең таралған (Glock, 2021:237). Біз де осы әдіске сүйеніп, Иқбалдың діни тәжірибе жайлы тұжырымдарын жеке-жеке талдау қажет деп ойлаймыз. Ол ойымыз қысқаша төмендегідей жүзеге асады:

1. Діни тәжірибенің классикалық философиядағы рационалды дәлелдерден шынайырақ екенін Иқбалдың дін философиясы мысалында көрсету. Аналитикалық әдіс арқылы діни тәжірибенің тікелей ішкі танымға негізделетіні, ал классикалық философияның көбіне логикалық дәлелдер мен рационалдық пайымдауларға сүйенетіні айқындалды.

2. Иқбал философиясында діни тәжірибенің басты бес ерекшелігі жеке-жеке талданып, олардың объективті қырлары барынша нақтыланды.

3. Осы нәтижелер негізінде аналитикалық тұрғыдан мынадай қорытынды жасалды: діни тәжірибе тек субъективті күй емес, ол танымдық мәнге ие құбылыс. Себебі ол адамның болмысқа, уақытқа, абсолюттік шындыққа қатынасын қамтиды.

I. Құдайдың барлығы және діни тәжірибе

Діни тәжірибе – Құдайдың бар екеніне келтірілген дәлелдердің бірі. Бұл тәжірибе сенушінің өз тәжірибесі мен сезімдеріне сүйене отырып, өзі сенетін нәрсенің бар екенін көрсетуге тырысуынан тұрады. Бұл тәжірибенің қайталанбас әрі басқалармен бөлісуге келмейтін ерекшелігі, нақты тәжірибеге сүйенетіндер үшін дилемма тудырады (Bakış, 1998:2). Біз Иқбалдың бұл дилемманы шешу үшін орасан интеллектуалдық күш-жігер жұмсағанын көреміз. Осылайша Иқбал бұл мәселеге догматикалық тұрғыдан қарамайды. Оның ойынша діни тәжірибе толығымен адамның мендік болмысымен байланысты. Діни тәжірибе адамның интеллектуалдық санасының шеңберінен тыс жатқандықтан бұл күйді тек дұрыс түсіндіру арқылы ұғынуға болады.

Діни тәжірибе Құдайдың барлығын дәлелдеумен қатар құдай мен адам арасындағы байланысты көрсетуде қолданылатын субъективті тәжірибе болғандықтан теология сияқты философияның, соның ішінде дін философиясының негізгі құрамдас бөлігі. Алайдағылымы тәжірибе ғана шындық ретінде мойындалған қазіргі заманда субъективті діни тәжірибе мен ол жолдағы ізденіс әдістері әлі де маңызын жойған жоқ. Діннің когнитивті қырын былай қойғанда, модерн Ислам ойшылдары арасында Мұхаммед Иқбал өзінің дін философиясында эпистемологияны да қамти отырып, әрі классикалық философиядан өзгеше діни тәжірибе түсінігін айналымға енгізді. Ол өзінің аталмыш жаңа діни тәжірибе түсінігінде «Құдай бар ма?» сауалын «Адам бар ма?» сауалынан бастап сұрайды. Бұл сұраққа жіті мән беретін болсақ, Иқбалдың діни тәжірибе түсінігі тек қана Құдайдың барлығын дәлелдеу емес, шынтуайтында бұл тәжірибенің адамның жетілуіне қаншалықты үлес қосқандығына назар аударады. Яғни оның басты мақсаты болып саналатын діннің жаңадан түсіндірмесі ретінде діни тәжірибе – адамның біртұтас болмысын негізге алады. Яғни діни тәжірибе дегеніміз адамды бар қылып тұрған

барша тәжірибе түрлерінің жиынтығы болмақ. Осы тұста адамның мендігіне (identity) жаңа бір тұлғалық сипат беру байқалады. Адамды табиғат пен өмір сүріп отырған қоғамдық ортадан бөлмей қарастырған Иқбал, «Адам болу» мәселесін негізге алып, бұл құрылымның тұтастығын діни тәжірибе ұғымы арқылы шешуге тырысқан.

Дін философиясында «Құдай бар» деген сұраққа космологиялық, телеологиялық, онтологиялық әртүрлі философиялық аргументтер бар. Алайда бұл философиялық аргументтер арқылы дінді рационалды түрде негіздеу ағартушылық кезеңнен бастап, әсіресе, Юм және Канттан кейін ауыр соққы алды. Себебі ағартушылық философиясының негізгі идеясы құдайдың барлығын нақты дәлелдермен шегендеу және сол жайлы рационалды теология жасаудың мүмкін еместігі жөнінде болатын. Бұған қоса философияның өзіне қарсы интеллектуалды реакция ретінде сезімдік өмірді ұлықтаған романтизм дүниеге келді. Бұл интеллектуалды реакция діни тәжірибе мен философиялық қызығушылықтың симбиозы ретінде көрініс тапты (Tüzer, 2006:4).

«Құдай бар» идеясын негіздеу үшін бірнеше аргумент қолданылса да, бұл идея көбінесе діни тәжірибеге сүйенген. Дін философиясында құдайдың барлығына қатысты діни тәжірибе дәлелі ретінде қарастырылатын аталмыш аргументтерге басты қарсылық, «барлық тәжірибе түрлерінде қателесу ықтималдығының болуы, мұндай білімнің жеке адамдар арасында эксперименттен өте алмауы және құдайға тәжірибе жасаудың ешқашан объективті түрде біліне алмауы» болмақ (Blackstone, 2005:72). Бұл жердегі басты мәселе, мұндай тәжірибенің қаншалықты ғылыми құндылығы болуы яки болмауы. Иқбал өзінің дін философиясында бұл мәселені жан-жақты қарастырады және дәстүрлі түсініктен өзгеше діни тәжірибе түсінігін негіздейді.

Иқбалдың діни тәжірибе туралы түсінігіне кіріспес бұрын, схоластикалық философиядағы Құдайдың бар екендігін дәлелдеуге бағытталған космологиялық, телеологиялық және онтологиялық дәлелдерге қатысты оның кейбір сын-пікірлеріне қысқаша тоқталып өткен жөн. Себебі зерттеу барысында сын-пікірлерді ескеру тақырыпты тереңірек түсінуге мүмкіндік береді әрі қарастырылып отырған мәселе жайлы білімімізді кеңейтеді.

Иқбал аталмыш дәлелдерді абсолют ақиқатты іздеу барысында туындаған тынымсыз ойдың солғырт көрінісі деп біледі. Бұл дәлелдерді логикалық шындық ретінде қабылдайтын болсақ тегеурінді сындарға тап боламыз әрі бұл тәжірибенің маңызына үстүрт қарағандық болмақ (Iqbal, 1986:23). Космологиялық дәлел бойынша әлем, себеп-салдар заңдылығына құрылған шекті бір құрылым. Яғни әр нәрсенің бір себебі бар деген сөз. Себептер тізбегі бар. Бірақ бұл себептер тізбегі шексіз бола алмайды. Сондықтан ол бір жерде тоқтау қажет. Тоқтаған жер алғашқы себеп болмақ. Бұл алғашқы себеп, басқа ешқандай себепке мұқтаж емес және өзі барлық нәрсенің себебі болған құдай. Иқбал осы космологиялық дәлелге төрт себеппен қарсы шығады. Біріншіден, шекті бір салдар тек қана шекті бір себепті немесе шекті себептерден құралған шексіз себептер тізбегін туындатады. Екіншіден, бұл себептер тізбегін бір жерде тоқтату қажет; демек тізбектің бөлшектерінің біреуін себебі жоқ себеп ретінде қабылдау, дәлелдің құрылымындағы себеп-салдар заңдылығын белінен басу болмақ. Үшіншіден, бұл дәлел арқылы жеткен алғашқы себеп (яғни Құдай), өзі себеп болған басқа себептерді ығыстырып шығарады, ал шынтуайтында «шексіз шектіні» тысқары тастамайды. Шектінің шектілігін сақтай отыра өзінің құрамына алады һәм оны растайды. Төртіншіден шектіден бастап шексізге бұлай бармайды әрі бұл жолмен жеткен алғашқы себеп те міндетті себеп бола алмайды

(Iqbal, 1986:23). Иқбал осы сыни ойлары арқылы космологиялық дәлелдің қисынсыз һәм толықтай сәтсіз екендігін алға тартады (Iqbal, 1986:24).

Иқбалдың ойынша телеологиялық дәлел де дәл осындай кемшін. Бұл дәлел де табиғаттағы алғы-ой (foresight), мақсат, гармониядан бастап шексіз ақыл мен күштің иесі құдіретті санаға, былайша айтқанда құдайдың барлығына сендіреді. Бұл дәлелдің құрылымы бойынша құдай жаратушы емес, дизайнер-жобалаушы іспеттес болып келеді. Иқбалдың түсінігінде мұндай құдай тасауырының да қиыншылықтары бар (Iqbal, 1986:24). Яғни бұл дәлелде ғалам мен адам механикалық құрылым ретінде бейнеленеді және құдай мен жаратылыс арасына терең сызат түсіреді. Иқбалдың динамикалық философиясын негізге алатын болсақ, бұл дәлел ақылға қонымсыз. Себебі оның философиясында ғалам мен адам механикалық құрылым емес, керісінше динамикалық даму процесіндегі жанды болмыстар. Яғни құдай жаратылыспен тығыз байланыста болады. Бұл аргументтің бекем іргетасы болған жобалаушы құдай идеясының ешқандай құны жоқ. Себебі шынайы әлемде бір жобалаушының жобасы мен табиғаттағы феномендер арасында ешбір ұқсастық байқалмайды немесе оны байқай алмаймыз.

Иқбалдың сынға алған үшінші аргументі Декарт философиясында әйгілі болған онтологиялық дәлел еді. Бұл аргументтің өзегі зейіндегі теңдессіз/мүкәммал құдай тасауырына сүйенген пайымдаудан құдайдың барлығына жету идеясына барып тіреледі. Яғни бұл дәлелде «теңдессіз барлық идеясы, сол дәлелдің ішінде орналасқан». Иқбал бұған ұғымның өзі барлықтың объективті дәлелі бола алмайды деп қарсы шығады. Себебі телеологиялық дәлел тәрізді онтологиялық дәлел де ойды сыртағы дүниеде әрекет ететін күш ретінде көреді (Iqbal, 1986:25).

Бұл б сындардың арлығын Иқбалдың динамикалық философиясы тұрғысынан қорытындылайтын болсақ, табиғат бір кеңістіктегі материялар үйіндісі емес, оқиғалар мен құбылыстардың жүйелі динамикалық құрылымы болмақ. Сол себепті Иқбалдың түпкі мен (ultimate ego) дегені құдаймен органикалық байланыс ішінде. Иқбал бұл байланысты адамның мендігі (тұлғалығы) мен арадағы байланыс тәрізді ұғынады және құдайдың жасампаз қызметі болған табиғатты да илаһи мендіктің мінезі ретінде түсіндіреді. Бұл бойынша табиғат хақында біліміміз құдайдың қызметінің яки жүріс-тұрысының (behaviour of god) білімі болмақ. Иқбал бұл білімді табиғат тәрізді динамикалық сипаттағы адам мен «Абсолют Эго» құдайдың арасындағы байланыс түрінің символы деп қарастырады (Iqbal, 1986:45). Иқбалдың аталмыш дәлелдерді сынауының басты себебі, олардың құдай-ғалам-адам тандеміндегі байланыстың тығыз динамикалық байланыс екендігіне мән бермеуі және шекті барлықтардың (limited being) жекеліктері мен құндылықтарын елемей десек болады. Иқбал философиясында шексіз Абсолют Құдай қандай құндылыққа ие болса, Оның жаратылысы болып саналатын шекті болмыстар да өз алдына дербес мәнге және құндылыққа ие. Шекті барлық ұғымы діни тәжірибе мен «адам болу» арасындағы байланыста маңызды рөл ойнайды.

Діни тәжірибе тіркесі дінді жеке адамдардың сезімдері, жүріс-тұрыстары, тәжірибелері деп сипаттайтын (Yaran, 2010:158) және діннің терең қабаты ретінде сезімді көретін (Tüzer, 2006:45) Уильям Джеймстің «Діни тәжірибенің түрлері» атты еңбегінің ықпалымен философия және теология салаларында кәсіби мағынаға ие болды (Aydın, 2002:85).

Діни тәжірибе деп сопылық хәл, сопылықтағы ләззат, экстаз сияқты ұғымдармен сипатталатын интенсивті діни өмірді айтамыз (Aydın, 2002:85). Құдай немесе абсолютті

ақиқаттың білінуі, адамның ішкі әлемінде оны сезінуі, тануы деп аталатын діни тәжірибенің объектісі – ерекшелігі жағынан бұл дүниеде басқа болмыстарға ұқсамайтын Құдай немес Абсолют ақиқат (Tüzer, 2006:15). Діни тәжірибенің өзіндік ерекшеліктері құдаймен бірігу, оған байлану һәм одан тәуелсіз болу сезімі (Evans–Manis, 2010:110). Құдаймен бірігу сезімі кейде мистикалық тәжірибе деп те аталады (Evans–Manis, 2010:109). Сол себепті жалпы алғанда діни тәжірибе қасиетті саналған болмысты ұғыну деуге болады (Evans–Manis, 2010:110). Шынымен де кейбір ойшылдар діни тәжірибе мен мистикалық тәжірибені синоним деп санаған (Tüzer, 2006:96). Мұны Иқбалда да көруге болады. Біз де осы мақаланы жазу барысында аталмыш екі ұғымды бір мағынада қолдандық.

Классикалық дәстүрдегі телеологиялық, космологиялық дәлелдердің құдайға жету әрі оны ақылға салу жұмыстары сыртқы әлемнен басталса, діни тәжірибе дәлелдерінде ол «сенген адамнан» басталады. Сол себепті кейбір ойшылдар мұны «Құдайдан қайтадан құдайға кететін» дәлел ретінде түсіндіреді (Aydin, 2002:85). Діни тәжірибені бастан кешірген бір адамның үні осы ойымызды растайтындай. Ол былай деп үн қатады: «Құрметті Досым! Сені әр жерден іздедім; әрдайым анадан да, мынадан да сені сұрадым; енді қазір сенің өзім екеніңді көріп тұрмын; сені іздегенім үшін сенің алдыңда ұяттымын» (Iraqi, 2011:488). Яғни бұл мысалда айтылғандай діни тәжірибені бастан кешкен адам құдайды ең алдымен өз ішкі болмысынан, рухани тереңдігінен табады; осы ішкі таным арқылы ғана құдайдың болмысы оның санасында расталады. Жоғарыда келтірілген «Құдайдан қайтадан құдайға кететін» дәлел дегеніміздің мәнісі осы.

Діни тәжірибені басқаша «діни өмір» деуге де болады. Бұл мағынада діни тәжірибенің салмағы құдайдың барлығы жайлы дәлелден бөлек, діни өмірді жоғары деңгейде сүру мен қалаудың символы болмақ (Erdem, 2009:220). Діни тәжірибенің күнделікті тәжірибеден айырмашылығына келетін болсақ, діни тәжірибеде құдайдың барлығы табиғаттан жоғары тұрады немесе оның бір әрекеті ретінде көрініс табады (Peterson, 2006:16). Иқбалдың дін философиясына жоғарыда аты аталған Джеймстің «Діни тәжірибенің түрлері» атты еңбегі терең ықпал еткен сияқты. Джеймс аталмыш еңбегінде екі маңызды мәселеге тоқталады. Біріншісі мистикалық хәлдердің басты ерекшеліктері сөзбен жеткізе алмаушылық, ойдағы процесс, өткіншілік және пассивтілік. Екінші ерекшелігі дәстүрлі философия мен ғылымнан бастап ақиқатқа сілтейтін басқа жолдардың мүмкіндігі және бұл тұрғыда мистикалық тәжірибені жан-жақты сыни түрде зерттеу (Asif, 2004:212). Иқбал да Джеймс сияқты діни тәжірибе түсінігінде осы екі мәселеге мән берген деуге болады.

Иқбал өзінің дін философиясында дәстүрлі діни доктриналар шеңберінен тыс ойлай алған әрі өзіндік ойлау жүйесін қалыптастырған адам. Мұны оның діни тәжірибе жайлы ойларынан анық байқауға болады. Иқбал абсолют ақиқатты іздеу жолында басымдықты діни тәжірибеге береді. Оның ойынша адамзаттың ой тарихына үңілетін болсақ, илаһи білімнің бастауы ретінде діни тәжірибе басқа тәжірибелерден бұрын пайда болған (Iqbal, 1986:25). Барлық тәжірибе түрлері Иқбалдың ойлау жүйесінде өзіндік маңызды орынға ие. Себебі Уитеход сияқты оның да философиясында тәжірибе басты орында. Бұл тұста Иқбал философиясының негізгі тірегі Құран болмақ. Оның ойынша тәжірибе Құранда да адамзаттың рухани өмірінде маңызды бір қабат ретінде қарастырылған (Iqbal, 1986:12). Бұл эмпирикалық ыңғайдың ең жарқын мысалы ретінде Құранның іште де, сыртта да абсолютті ақиқаттың символдарын ашып көрсететін адам тәжірибесінің

барлық саласын қамтуын айтсақ болады. Демек Иқбал тәжірибеміз арқылы Құдаймен байланыс құруды мүмкін деп санаған. Иқбалдың түсінігінде Құдаймен байланыс құрудың екі мүмкіндігі бар. Біріншісі рефлексиялық бақылау мен сезімдік қабылдау арқылы ашылатын шындықтың символдарын тексеру деп аталатын табиғатпен тікелей құрылған байланыс (Iqbal, 1986:12). Бұл жерде Иқбал адамның табиғатпен құрған байланысын тікелей құдаймен құрылған байланыс формасы ретінде көріп отыр. Алайда бұл байланыс табиғатты орынсыз билеп төстеу мақсатында емес, адамның рухани қабатында еркін түрде жоғарыға (құдайға) қарай ұмтылу формасында болмаққа керек. Құдаймен байланыстың екінші мүмкіндігі «өзіңнің ішіндегі өзіңді ашатын» ақиқатпен тікелей байланыс құру формасы болады (Iqbal, 1986:12). Бұл орайда Иқбалдың бірінші мүмкіндігін ғылым, екінші мүмкіндігін дін деп ұғынсақ, ақиқатты толықтай түйсіну тек біржақты ғылыммен немесе тек дін арқылы мүмкін емес. Ақиқатқа жету аталмыш екі тәжірибенің бір тұтастығымен жүзеге асады. Сондықтан Иқбал абсолютті ақиқатқа жету үшін Құранның «фуад» немесе «қалб» ұғымдарына жүгінуіміз қажет деп санайды (Iqbal, 1986:12). Қалб ұғымы сезімдік танымның көре алмаған қырларын көруге көмектесетін ішкі сезім яки түйсік десек қателеспейміз. Иқбал ол жайлы былай дейді: Құран бойынша қалб дегеніміз көретін қабілет, оның бізге білдірген хабарлары ешқашан бұрыс болмайды. Алайда оған құпия бір қабілет ретінде қарамауымыз қажет. Ол ақиқатпен байланысқан хәл болғандықтан онда қандай да бір сезімдік сипат жоқ. Діни тәжірибені мистикалық, табиғаттан тыс тәжірибе ретінде сипаттасақ та, бұл оның құндылығын төмендетпейді. Адамзаттың мистикалық аспекті діни тәжірибені бүгінге дейін тұрақты түрде жалғасып келген белсенді бір қабілет екендігін дәлелдейді. Олай болса адамның күнделікті тәжірибесін үйреншікті құбылыс ретінде қабылдайтын болсақ, оның ішкі қабатын мистикалық деп терістеуге ешқандай себеп жоқ. Діни тәжірибенің құбылыстары басқа тәжірибенің құбылыстары іспеттес. Белгілі бір білім үйрету қабілеті тұрғысынан да басқа тәжірибелер тәрізді пайдалы болмақ (Iqbal, 1986:13).

Иқбалдың ойынша не ғылыми тәжірибе, не де діни тәжірибе жеке дара ақиқаттың (құдайдың) қақпасын аша алмайды. Сол себепті ақыл-қалб синтезін жасап, жүрек пен ақылды жарастыруға тырысқан. Бұл жерде Иқбал шығыс халықтарының ақылы ретінде танылған «көңіл» ұғымына назар аударады. Бұл ұғым оның дін философиясының өзегін құрайды. Дәл осы тенденцияны Ғазалиден де көруге болады. Ғазали ақыл ұғымының аясына «қалб», «нафс» ұғымдарын да кіргізеді. Аталмыш ұғымдарды мәнделес мағынана қолданған Ғазали, «қалб» терминін адамда білетін, терең сезінетін қабілет ретінде суреттейді. Ғазалидің түсінігінде «қалб» ұғымының Құран мен сүннеттегі мағынасы заттың ақиқатын білу; яғни онда ілім мен терең түйсіну орналасқан. Осы жерде Ғазали жүрегімізді білген кезде рухымызды, рухымызды білген кезде Раббымызды білетін боламыз деп тұжырымдайды (Albayrak, 2000:355). Жүректегі бұл күштің мақсаты адамды ақиқаттың ілімі мен махаббатына жеткізу. Алайда Иқбалдың философиясы бойынша адамның бұл махаббатқа жетуі Джеймс атап өткен «материалды және қоғамдық» игіліктерді сүймей іске аспайды (Albayrak, 2000:355).

II. Иқбал және діни тәжірибе интерпретациясы

Жоғарыда құдайдың барлығы мен діни тәжірибенің өзара байланысына қысқаша тоқталдық. Бұл жерде Иқбалдың философиядағы дәстүрлі дәлелдерді сынағанын әрі жаңашыл қырын да байқауға болады. Иқбал, заманауи ғылымға құрметпен қарау

қажеттігін айта отырып, сонымен қатар дінді де қазіргі ғылым жетістіктері аясында қайта пайымдауға болатынын, тіпті бұл қалыптасқан ұстанымға қайшы келсе де жүзеге асыру керектігін атап өтеді. Иқбалдың пікірінше дін мен философия бір-біріне толықтай тең немесе қарсы емес. Алайда оларды бір-бірінен мүлде оқшаулап бөліп қарастыру да дұрыс емес. Сонымен қатар олардың бірінің ақиқаттығын екіншісі арқылы тексеру мүмкін емес. Себебі әрқайсысының өзіндік зерттеу нысаны мен әдіснамалық негізі бар. Дін адаммен қарым-қатынаста өзіндік тәжірибе аясында әрекет етеді. Сондықтан діни тәжірибені талдау барысында оның осы ерекшелігі ескерілуі тиіс.

Діни тәжірибені білу үшін ең алдымен оның эпистемологиялық қырына көз жүгіртейік. Себебі Иқбал да діни тәжірибені эпистемологиямен байланыстырады. Эпистемология деп субъект пен объекттің өзара байланысында объектің субъектте көріністабуы нәтижесінде пайда болатын білім формасын айтады (Akarsu, 1998:34). Тәжірибе дегеніміз керісінше шындыққа қатысты адамның барлық өмірлік қатынастарының, қабылдауларының, сезімдерінің және сыртқы дүниеден санаға берілгендердің жиынтық формасы. Ол адам өмірінде сананың бетпе-бет келетін барлық құбылыстарын қамтиды (Akarsu, 1998:51) және болмыстың алғашқы түрде берілу тәсілі ретінде көрінеді. Осы тұрғыдан алғанда тәжірибе – шындықтың адам санасында ашылу формасы. Тәжірибе деп философияда шындық жайлы ұғымдық емес, яғни теориялық ұғымдармен әлі құрылымдалмаған бастапқы білімнің негізін есептейді (Akarsu, 1998:51). Басқаша айтқанда адам белгілі бір құбылысты алдымен тікелей сезіну, қабылдау немесе интуициялық ұғыну арқылы бастан кешіреді, тек содан кейін ғана ұғымдық және теориялық деңгейде пайымдалады.

Ғылыми танымның сенімділігі, ең алдымен оның тәжірибеге негізделуіне байланысты. Алайда ғылым тек тәжірибемен шектелмеуі тиіс. Тәжірибе ғылыми мақсатта жүйеленуі қажет: атап айтқанда ойлау арқылы ұйымдастырылып, салыстырылып, өзара байланыстар жасалып, логикалық талдаудан өтеді. Соңында алынған нәтижелер тексеріліп, дәлелденіп, теориялық тұтастық аясында қорытынды жасалады (Akarsu, 1998:51). Осылайша тәжірибе – танымның бастапқы іргетасы болса, ойлау – оны ғылыми білім деңгейіне көтеретін құрылымдаушы күш. Ғылым тәжірибеге сүйенеді, бірақ оны ұғымдық және әдіснамалық өңдеу арқылы ғана сенімді әрі жүйелі білімге айналдыра аламыз.

Діни тәжірибе эпистемологиясы жоғарыда аталған классикалық тәжірибе түсінігінен өзгешелеу болып келеді. «Діни тәжірибе» немесе «мистикалық тәжірибе» ұғымы философия мен теология салаларында жиі қолданылады. Діни тәжірибе дін философиясы, дін психологиясы және суфизм сияқты салаларда кең таралғанымен, бұлардың әрбірі мәселені өз көзқарасы мен әдістері аясында қарастырады. Сонымен қатар ұғымдардың бұл екіұштылық барлығында бірдей түсінуді тудырмайды және әркім оған өзінше белгілі бір мағына береді. Бұл өзгешелік тәжірибе ұғымының әртүрлі ішінара қолданысынан туындайды деп топшылауға болады. «Эмпиризм» терминін «тәжірибешілік» ұғымына балама ретінде қолдануға болады. Мысалы, «Тәжірибелі ұстаз» және «тәжірибесіз жүргізуші» қолданыстарынан барлығы дерлік тәжірибе ұғымынан бірдей нәрсені оңай ұғынады. Алайда «Ахметтің діни тәжірибесінен келесідей қорытынды жасай аламыз» сөйлеміндегі «тәжірибе» сөзін түсіну бәріне бірдей оңай емес (Aydın, 2002:84). Осы орайда діни тәжірибе ұғымы деп біз сенушінің Құдаймен бірге сезінген «қарқынды психологиялық күйін» немесе «Ішкі көруін» немесе «Аян» ұғымдарын айтатынымыз тақырыпты түсінуге үлкен септігін тигізеді (Hemşinli, 2010:121).

Діни тәжірибе, әдетте, кез келген адам бастан кешіретін, кенеттен әрі қалыпты оқиғалар тізбегінен тыс болатын, табиғи себептер аясында түсіндіру қиын немесе тіпті мүмкін емес ерекше жағдай немесе оқиға ретінде анықталады. Алайда оны бастан кешірген немесе сипаттауға ұмтылған адам үшін табиғаттан тыс діни күшке жүгіну қанағаттанарлық жауап ретінде қабылданады (Үрапа, 2009:11). Р.Суинберн құдіретті әрі мінсіз жаратушы Құдай өзінің жаратқан жаратылыстарымен, әсіресе, Құдайды танитын әрі түсінетіндермен байланыс орнатуға тырысады деп тұжырымдайды. Сондықтан діни тәжірибе субъектіге Құдайдың тәжірибесі ретінде көрінетін Құдай туралы тәжірибе болуы керек деп мәлімдейді (Swinburne, 2001:116).

Философия тарихына көз жүгіртсек, метафизиканы жоққа шығарған көптеген эмпириктер де, керісінше, метафизиканы жоғары бағалаған теологтар да тәжірибе ұғымын әртүрлі түсіндіргенімен, оны білімнің түпкілікті қайнар көзі ретінде мойындағанын көруге болады. Эмпириктердің теориясы бойынша тәжірибенің мазмұны сезім мүшелері арқылы қабылданатын, біз өмір сүретін нақты әлемге қатысты сенсорлық деректерден тұрады. Бұл тұрғыда тәжірибе – қабылдаудың тікелей нысаны әрі танымның негізгі бастауы саналады. Ал теологтардың көзқарасы мен интерпретацияларында тәжірибенің нысаны – Құдай, яғни болмысы жағынан әлемдегі ешбір құбылысқа ұқсамайтын трансцендентті шындық. Олардың көзқарасы бойынша діни немесе мистикалық тәжірибе – адамның өз ішкі әлемінде түпкі ақиқатты, яғни Құдайды сезінуі, рухани түрде түйсінуі мен қабылдауы болып саналады (Қос, 1998:147).

Діни тәжірибе туралы қысқаша түсінік бергеннен кейін, Иқбал философиясындағы оның басты ерекшеліктеріне кеңінен тоқталайық.

Біріншіден, бұл тәжірибенің табиғаты адамға етене жақын таныс десе болады. Адамның басқа тәжірибелері тәрізді діни тәжірибе де таным үшін қажетті деректер мен тұжырымдарды ұсынады. Жалпы алғанда кез келген тәжірибе тәрізді тікелей жүзеге асады. Қалыпты тәжірибе сыртқы әлем туралы сезімдер мен мәліметтерді игеру және түсіндірумен байланысты болса, мистикалық тәжірибе Құдай туралы білімнің мәнін ұғыну және оны пайымдаумен сабақтас. Мистикалық тәжірибенің тікелей әрі делдалсыз сипаты – Құдайды өзге нысандарды танығанымыздай тікелей тануға болатынын білдіреді. Иқбалдың ойынша Құдай, математикалық абстракция немесе тәжірибеден тыс қалыптасқан өзара байланысты ұғымдар жүйесі емес (İkbal, 1998:37).

Екінші назар аударарлық мәселе – мистикалық тәжірибенің тұтастығын талдаудың мүмкін еместігі. Мысалы, сіз үстелді көргенде, яғни оны тәжірибе арқылы қабылдағанда, бір ғана үстелге қатысты сансыз деректер мен ақпараттарды жинақтайсыз. Осы мол деректердің ішінен белгілі бір уақыт пен кеңістіктік тәртіпке сәйкес келетіндерін іріктеп алып, оларды «үстел» ұғымының төңірегіне топтастырасыз. Яғни қарапайым тәжірибе талдауға, жіктеуге және ұғымдық құрылымға келтіруге мүмкіндік береді. Ал мистикалық күйде мазмұн қаншалықты айқын әрі бай болғанымен, ол талдауға келмейтін деңгейге дейін ықшамдалады. Мұндай жағдайда тәжірибені құрамдас бөліктерге жіктеу мүмкін болмайды. Алайда мистикалық күй мен қарапайым логикалық сана арасындағы бұл айырмашылық санадан ажырауды білдірмейді. Иқбалдың ойынша осы екі жағдайда да адамды бағыттайтын – Абсолютті Ақиқат. Қарапайым логикалық сана практикалық өмір талаптарына сәйкес осы Ақиқатты мұқият талдап, оған жауап ретінде жекелеген тізбектерді бірінен соң бірін айқындауға кіріседі. Ал мистикалық күй адамды Абсолютті Ақиқатпен біртұтас етіп тікелей байланыстырады. Бұл күйде әлемдегі қарама-қарсы

күштердің аражігі ажыратылмай, біртұтас үйлесімді бірлік ретінде ұғынылады. Бұл күйдің біртұтастығы соншалық, субъект пен объект арасындағы шекара мүлде жойылып, екеуі ажырамас бірлік ретінде қабылданады (Iqbal, 1998:38).

Үшінші назар аударарлық мәселе – сопылықтағы мистикалық күйдің сипаты болмақ. Бұл күй адам болмысынан жоғары тұрған, өзгеше тұрпаттағы трансцендентті болмыспен терең әрі тікелей байланыс орнату ретінде сипатталады. Ол тәжірибені бастан кешірушінің жеке «менінен» асып түседі. Иқбалдың ойынша мистикалық күй мазмұны жағынан айқын объективті сипатқа ие. Сондықтан оны тек субъективтіліктің күңгірт әлеміне шегіну деп қарастыру дұрыс емес. Алайда сізде мынадай сұрақ туындауы мүмкін: «Құдайды өзге болмыс ретінде тікелей әрі жеке түрде сезіну және онымен байланысқа түсу мүмкін бе?» Басқаша айтқанда мистикалық күйдің субъективті сипаты өзі ғана тәжірибелеген болмыстың шынайылығын толық дәлелдей алмайды деп қарсы шығуға болады. Бұл күмәннің туындау себебі – біздің көбіне сыртқы әлем туралы сенсорлық қабылдау арқылы алынатын білімді танымның басты әрі жалғыз сенімді түрі деп есептеуімізде жатыр. Иқбалдың ойынша егер біз тек осы өлшеммен шектелсек, онда тіпті өз өміріміздің шынайылығына да күмән келтіруге тура келер еді. Иқбал осы сұраққа жауап беру үшін күнделікті әлеуметтік тәжірибемізге назар аударуды ұсынады. Біз күнделікті өмірде және әлеуметтік қарым-қатынаста өзге адамдардың ойы мен ішкі күйін қалай түсінеміз деген сұрақ қояды? Біз ішкі әлемімізді өзімізді бақылау мен интуиция арқылы тікелей танып біле аламыз. Ал басқа адамдардың санасында не болып жатқанын немесе олардың нені бастан кешіріп жатқанын біз тікелей біле алмаймыз. Соған қарамастан олардың сөздері, әрекеттері мен мінез-құлқы арқылы олардың ішкі әлемінің бар екеніне сенеміз және оны шынайы деп қабылдаймыз. Басқа адамдар бізге тек сырттай физикалық денесі ғана ұқсас, алайда біз олардың өзіміздікіндей ішкі әлемі бар екенін сезе аламыз. Физикалық өлшемдерді немесе физикалық емес стандарттарды қолдансақ та, екі жағдайда да біз өзге адамдардың санасында не болып жатқанын тек жанама түрде ғана біле аламыз. Соған қарамастан біз басқалардың ішкі күйі туралы білімімізді тікелей әрі сенімді деп қабылдаймыз және күнделікті әлеуметтік тәжірибемізге күмән келтірмейміз. Бұл жерде назар аударуымыз керек басты мәселе, Иқбал басқа адамдардың ішкі тәжірибесіне қатысты шындықты идеалистік тұрғыдан негіздеуді мақсат етпейді. Мұнымен Иқбалдың айтқысы келгені – мистикалық күйдегі тәжірибенің тікелей болу сипаты – оның теңдессіз немесе ерекше құбылыс еместігіне назар аудару. Оның ойынша діни тәжірибенің қарапайым тәжірибемізбен белгілі бір ұқсастықтары бар, тіпті оны сол күнделікті тәжірибелердің қатарына жатқызуға болады (Iqbal, 1998:39). Осыған мысал ретінде күнделікті әлеуметтік тәжірибемізді келтіре аламыз.

Төртіншіден, діни тәжірибе тікелей бастан кешірілетіндіктен, оны өз қалпында өзгеге беру мүмкін емес. Мұндай күйлер рационалды ойлаудан гөрі сезімдік қырмен тығыз байланысты. Мысалы, пайғамбар сияқты мистикалық немесе діни тәжірибенің мазмұнын халыққа ұғынықты тілмен түсіндіруге болады. Алайда тәжірибенің өзін, яғни оның тікелей мазмұнын дәл сол күйінде өзгеге беру мүмкін емес. Сондықтан да діни тәжірибені жеткізуде оның мазмұнына емес, психологиясын жеткізуге басымдық беріледі. Діни тәжірибенің өзгелерге толық жеткізілмеуінің себебі – оның логикалық ережелерге тікелей бағынбайтын, рационалдық тілмен толық қамтылмайтын сезімдік сипатында жатыр. Алайда Иқбалдың айтуынша кез келген басқа сезімдер сияқты,

мистикалық сезім де белгілі бір деңгейде ақыл-ой элементін қамтиды. Демек осы элементтің арқасында діни тәжірибеде көрініс табатын ойлаудың іздерін байқауға болады. Шын мәнінде сезім, өзін білдіру үшін әрдайым ойға жүгінеді, яғни ол белгілі бір ұғымдық форма арқылы көрініс табады. Тереңірек талдайтын болсақ сезім мен ойлау – біртұтас ішкі тәжірибенің кейде уақытпен байланысқан, кейде уақыттан тыс сипатта көрінген екі қыры (İkbal, 1998:40).

Бесіншіден, діни тәжірибені сезіну үстіндегі адам, уақыттың шартты әрі шынайы емес екенін ұғынғанда, оның уақытпен байланысын толықтай үзді деп айта алмаймыз. Шындығында мистикалық күйлер мен адамның күнделікті эмоциялық және психологиялық тәжірибесі арасында белгілі бір сабақтастық әрдайым сақталады. Мистикалық күйлердің тұрақты емес өткінші сипатта болуы осының айғағы. Сонымен қатар мұндай күйлер адамның рухани өмірінде терең сенім мен ішкі өзгерістің ізін қалдырады. Алайда бұл тәжірибені сезінген қарапайым адам да, пайғамбар да ақыр соңында қалыпты тәжірибенің табиғи деңгейлеріне қайта оралады. Яғни басқаша айтар болсақ, мистикалық тәжірибе адамды уақыттан мүлде тыс қалдырмайды, керісінше оның күнделікті болмысын жаңа рухани мазмұнмен толықтырады (İkbal, 1998:40).

Енді осы айтылғандарды қорытындылайтын болсақ, Иқбалдың ойынша таным тұрғысынан қарағанда мистикалық тәжірибе саласы кез келген басқа тәжірибе саласы сияқты нақты әрі сенімді деп қарастырылуға тиіс. Осыған байланысты мұндай тәжірибелерді интуициядан немесе сезімнен туындайды деген уәжбен оны жоққа шығару немесе елемей орынсыз болмақ. Сол сияқты діни тәжірибе күйін айқындайтын органикалық (физиологиялық-биологиялық) сипаттамаларды талдау арқылы оның рухани құндылығын жоққа шығаруға болмайды. Бүгінгі психология ғылымының дене мен сананың органикалық байланысына сүйеніп, діни тәжірибенің маңызын төмендетуі ақылға қонбайды. Бұл тұрғыдан алғанда діни болсын, зайырлы болсын кез келген психикалық күйді белгілі бір органикалық негіздермен түсіндіруге болады. Себебі ғылыми ойлау да, діни тәжірибе де белгілі бір органикалық алғышарттармен байланысты. Алайда осы органикалық шарттардың болуы тәжірибенің мазмұнын немесе оның ақиқаттығын толық анықтайды дегенді білдірмейді. Мысалы, данышпан, өнерпаздар жасаған көркем немесе ғылыми туындыларды бағалағанда, біз олардың физиологиялық күйі туралы психологиялық сипаттамаларға сүйенбейміз. Ең алдымен шығарманың мазмұны мен құндылығына назар аударамыз. Яғни белгілі бір темперамент немесе психикалық құрылым белгілі бір қабылдау қабілетінің қажетті алғышарты болуы мүмкін. Бірақ бұл алғышарттың өзі бастан кешірілген мазмұнның шынайылығы туралы түпкілікті үкім емес. Психикалық күйлер мен олардың органикалық негіздері арасындағы байланыс қаншалықты тығыз болса да, бұл байланыс құндылықтық бағалаудың өлшемі бола алмайды. Қысқаша айтқанда экстаз, қуаныш және азап шегу күйлерін олардың тек физиологиялық негізіне қарап бағалау жеткіліксіз. Олардың мазмұнын органикалық өлшеммен шектеу – олардың рухани-танымдық маңызын елемей болады.

Қорытынды

Иқбал діни тәжірибені тек қиялға негізделген құбылыс ретінде қарастырудың қате екенін алға тартады және оның ойынша бұл пікірді жоққа шығаруға жеткілікті дәлелдер бар. Оның пайымдауынша күнделікті адам тәжірибесін шынайы құбылыс ретінде

мойындап, оның «мистикалық» немесе «діни» сипатын теріске шығаруға ешқандай негіз жоқ. Иқбалдың түсіндіруінше діни тәжірибе адамның басқа тәжірибесі сияқты болмыспен шындықтың құрамдас бөлігі болып саналады. Діни тәжірибе де интерпретация арқылы білім беруге қабілетті. Демек діни тәжірибенің ақиқатты таныту мүмкіндігі өзге тәжірибе түрлерінен принциптік тұрғыдан ерекшеленбейді. Егер діни тәжірибе мен позитивті (эмпирикалық) тәжірибенің біріне басымдық беру қажет болса, Иқбалдың пікірінше басымдық діни тәжірибеге берілуге тиіс. Себебі ол діни тәжірибені ақиқатпен тікелей, дәнекерсіз байланыс орнатудың формасы ретінде қарастырады. Сонымен қатар діни тәжірибе позитивті негіздеуден гөрі рационалды негіздеуді көбірек қажет етеді. Өйткені дін мен ғылымнан туындайтын танымдық ұмтылыстар бір түбірден бастау алып, бірін-бірі толықтырады. Олардың бірі шындықтың жекелеген қырларын зерттесе, екіншісі тұтастығын қарастырады; бірі ақиқаттың мәңгілік сипатын талдаса, екіншісі оның өткінші қырын айқындайды.

References

- Akarsu, B. (1998). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitapevi Yayın, Sanayi ve Ticaret.
- Albayrak, M. (2000). *Gazali'nin Ahlak Felsefesi ve Filozofların Etkisi*. İslâmî Araştırmalar -Gazali Özel Sayısı-, c. XIII, 355-556.
- Âsif İkbâl Han. (2004). *James ve İkbâl (Din Psikolojisine Yeni Bir Yaklaşım)*, çev. Ahmet Albayrak. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Aydın, M. S. (2002). *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı.
- Bakış, R. (1998). *Muhammed İkbâl'e Göre Dini Tecrübe ve Bilgi Açısından Değeri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Basinger, M. P.-W.-B.-D. (2006). *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları.
- Blackstone, W. T. (2005). *Dinsel Bilgi Sorunu: Felsefi Çözümlemelerin Dinsel Bilgi Sorununa Etkileri*, çev. Tuncay İmamoğlu. İstanbul: Ataç Yayınları.
- C. Stephen Evans–Manis, R. Z. (2010). *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, çev. Ferhat Akdemir. Ankara: Elis Yayınları.
- Erdem, H. (2009). *Bazı Felsefe Meseleleri (Felsefeye Giriş)*. Konya: Hü-Er Yayınları.
- Glock, H.-J. (2021). *Analitik Felsefe Nedir?* İstanbul: Albaraka Yayınları.
- Happold, F. C. (1977). *Mysticism; A Study and an Anthology*. London: Baltimore Penguin Books.
- Hemşinli, H. (2010). *Dini Tecrübenin Nesnelliği Üzerine*. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:33, 120-144.
- İkbâl, M. (1998). *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Ahmet Asrar. İstanbul: Birleşik Yayınları.
- Iqbal, M. (1986). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: Institute of Islamic Culture.
- Irakî, F. (2011). "İlme'l-yakin, Ayne'l-yakin, Hakk'el-yakin", çev. Saffet Yetkin, Derleyen: Recep Alpyağılı, *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Koç, T. (1998). *Din Dili*. İstanbul: İz Yayınları.
- Russell, B. (1972). *Mistisizm ve Mantık (trc. Aysel Uluata)*. İstanbul : Varlık Yayınları.
- Smart, N. (1972). "Mysticism, History of", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. P. Edwards). New York: MacMillan Publishing.
- Spencer, S. (1963). *Mysticism in World Religion*. Maryland: Baltimore Penguin Books.
- Sunar, C. (1966). *Mistisizmin Ana Hatları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Swinburne, R. (2001). *Tanrı Var mı?*, çev. M. Akbaş, . Bursa: Arasta Yayınları.
- Tüzer, A. (2006). *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*. İstanbul: Dergah Yayınları.

Yaran, C. S. (2009). Dini Tecrübe ve Meunet, Sıradan İnsanların Sıradışı Dini. İstanbul: Rağbet Yayınları.

Yaran, C. S. (2010). Din Felsefesine Giriş,. İstanbul: Rağbet Yayınları.

Авторлардың үлесі.

Көпбай А. – зерттеудің идеясын жүзеге асыру, қолданылатын әдістемесін анықтау, мақаланың тақырыбына сәйкес келетін әдебиеттерге шолу жасау, мәтінді жазу мен редакциялау.

Мараш И. – жұмыстың теориялық құрылымын жасауда кеңес беруші, зерттеудің әдістемеге сай келуін қадағалаушы, мақаланы жазу барысында сыни пікір айтушы.

Мүдделер қақтығысы. Авторлар мүдделер қақтығысының жоқтығын мәлімдейді.

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

Ақтөре Көпбай – PhD докторант, Анкара университеті, Теология факультеті, Емниет ауданы, Бахрие Үшок даңғылы, 06500 Бешевлер, Анкара, Түркия.

kop.tore@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-5812-188X>

Актөре Копбай – PhD Student, Ankara University, Faculty of Divinity, Emniyet Mahallesi, Bahriye Üçok Caddesi, 06500 Beşevler, Ankara, Türkiye.

kop.tore@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-5812-188X>

Актөре Копбай – PhD докторант университета Анкары, Факультет теологии, Емниетский район, проспект Бахрие Ушок, 06500 Бешевлер, Анкара, Турция.

kop.tore@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-5812-188X>

Ибрахим Мараш – Анкара университетінің профессоры, PhD, Теология факультеті, Емниет ауданы, Бахрие Үшок даңғылы, 06500 Бешевлер, Анкара, Түркия.

ibrahimmaras@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-1104-3802>

İbrahim Maras – Prof. Dr., Ankara University, Faculty of Divinity, Emniyet Mahallesi, Bahriye Üçok Caddesi, 06500 Beşevler, Ankara, Türkiye.

ibrahimmaras@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-1104-3802>

Ибрахим Мараш – PhD, профессор университета Анкары, Факультет теологии, Емниетский район, проспект Бахрие Ушок, 06500 Бешевлер, Анкара, Турция.

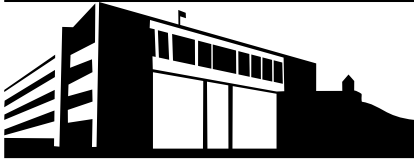
ibrahimmaras@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-1104-3802>

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

Редакцияға түсті / Поступила в редакцию / Entered the editorial office: 22.02.2026

Рецензенттер мақұлдаған / Одобрено рецензентами / Approved by reviewers: 03.03.2026.

Жариялауға қабылданды / Принята к публикации / Accepted for publication: 14.03.2026



Scientific article
IRSTI 21.01.0




<https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-133-146>

RESTRICTIONS ON MARRIAGE IN KAZAKH CUSTOMARY LAWS

^a Tabarak KHAMIT , ^a Tussiphani IMAMMADI  

^a*Nur-Mubarak Egyptian University of Islamic Culture, Almaty, Kazakhstan*

 m.yusufhan@gmail.com

Abstract. This article comprehensively examines the restrictions surrounding marriage within the customary laws of traditional Kazakh society, alongside the significant influence of religious norms. One notable legal norm is the prohibition of marriage within seven degrees of kinship, recognized as a means of preserving blood purity and lineage, which persists in contemporary practice. The discourse also addresses the implications of distant marriage outlined in Islamic law. Additionally, the study compares the establishment of kinship relations stemming from breastfeeding and their corresponding marriage restrictions with those dictated by Muslim law, highlighting that such customs have largely faded from memory. However, remnants may still exist in certain regions. The article analyzes the impact of religious differences on marital unions, detailing the dynamics involved in marriages between individuals of differing faiths. Furthermore, it reviews the social status-related restrictions prevalent in traditional Kazakh society, examining their implementation and adherence intricacies. Through this historical and functional assessment, the study elucidates the enduring nature of these marital restrictions and offers insights into the contemporary relevance of these issues within Kazakh society.
Keywords: Family; Marriage; Tradition; Religion; Customs; Sharia; Law.

For citation:

Khamir, T., Imammadi, T. (2026). Restrictions on marriage in Kazakh customary laws. *Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies*, 154(1), 133-146. <https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-133-146>.

ҚАЗАҚТЫҢ ӘДЕТ-ҒҰРЫП ҚҰҚЫҚТАРЫНДАҒЫ НЕКЕГЕ ҚОЙЫЛАТЫН ШЕКТЕУЛЕР

^aТабарак ҚАМИТ, ^aТүсіпхан ИМAMMADI

^aНұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан

ОГРАНИЧЕНИЯ БРАКА ПО КАЗАХСКИМ ОБЫЧАЯМ И ТРАДИЦИЯМ

^aТабарак КАМИТ, ^aТусипхан ИМAMMADI

^aЕгипетский университет исламской культуры “Нур-Мубарак”, Алматы, Казахстан

Аңдатпа. Мақалада дәстүрлі қазақ қоғамының әдет-ғұрып жүйесіндегі некеге тұруға қойылған шектеулер зерттеліп, сондай-ақ діни нормалардың некелік қатынастарға тигізген ықпалы талданады. Ерекше назар жеті атаға дейін қыз алыспауға қатысты даулы мәселеге аударылады. Авторлар бұл тыйымды, әдетте қан тазалығын сақтау және шежірені қорғау қажеттілігімен түсіндірілетін қағиданы, оның құқықтық нормаларға сәйкестігі тұрғысынан қарастырады. Сонымен қатар еңбекте мұсылман құқығы аясында қашықтан неке қию институтына талдау жасалады. Әдет-ғұрып құқығы мен мұсылман құқығындағы емшек сүті арқылы туыстық қатынастарды қалыптастыру және соған байланысты некелік шектеулерге салыстырмалы талдау жүргізіледі. Қазіргі қазақ қоғамында бұл әдет-ғұрып жекелеген өңірлерді қоспағанда, негізінен жойылғаны атап өтіледі. Діни айырмашылықтардың некелік одақтарға әсері туралы деректерді талдау негізінде авторлар әртүрлі дін өкілдері арасындағы некелерді қию тәжірибесін зерттейді. Сондай-ақ мақалада дәстүрлі қазақ қоғамындағы әлеуметтік мәртебеге байланысты шектеулер қарастырылып, олардың жүзеге асу ерекшеліктеріне салыстырмалы талдау жасалады. Бұл ережелер мен шектеулердің көпшілігі бүгінгі күні де өз маңызын сақтап отырғаны атап көрсетіледі. Қорытындыда қарастырылған шектеулерге тарихи және функционалдық баға беріліп, бұл бағалау қазіргі заманғы неке және отбасы қатынастары саласындағы мәселелерді тереңірек түсінуге мүмкіндік береді.

Түйін сөздер: отбасы; неке; дәстүр; дін; әдет-ғұрып; шариғат; құқық.

Аннотация. В статье исследуются ограничения на заключение брака в обычном праве традиционного казахского общества, а также анализируется влияние религиозных норм на брачные отношения. Особое внимание уделяется дискуссионному вопросу о запрете браков до седьмого поколения. Авторы рассматривают данный запрет, традиционно объясняемый необходимостью сохранения чистоты крови и поддержания родословной, с точки зрения его соответствия правовым нормам. В работе также анализируется институт браков на расстоянии в контексте мусульманского права. Проводится сравнительный анализ установления родственных связей посредством грудного вскармливания и связанных с этим брачных ограничений в обычном и мусульманском праве. Отмечается, что в современном казахском обществе данный обычай практически утрачен, за исключением отдельных регионов. На основе анализа данных о влиянии религиозных различий на брачные союзы, авторы исследуют практику заключения браков между представителями различных вероисповеданий. В статье также рассматриваются ограничения, связанные с социальным статусом в традиционном казахском обществе, проводится сравнительный анализ особенностей их реализации. Подчеркивается, что многие из этих правил и ограничений сохраняют свое действие и в настоящее время. В заключение дается историческая и функциональная оценка рассмотренным ограничениям, позволяющая углубить понимание современных проблем в сфере брачно-семейных отношений.

Ключевые слова: семья; брак; традиция; религия; обычай; шариат; закон.

Introduction

The customary laws of the Kazakh people have historically played a significant role in maintaining genetic integrity and social cohesion within the community. The customs, traditions, and prohibitions surrounding marriage are deeply embedded in the cultural, historical, and religious frameworks of the Kazakh society. Key aspects of customary marriage laws among the Kazakhs include prohibitions against marrying within the seventh generation, preferences for distant marriages, and restrictions based on religious affiliations and social standing. It's essential to recognize that many of these prohibitions, particularly the ban on marrying before the seventh ancestor, are often interpreted as measures for maintaining blood purity or social nobility. However, this interpretation overlooks the historical context in which these prohibitions were established, rooted in a meticulously followed legal framework of the time. Even though these historical laws no longer hold legal authority, their legacy endures within social practices and communal beliefs. Additionally, remnants of societal restrictions stemming from the elevated statuses of figures such as hodjas (religious teachers) and tores (nobles) still resonate in contemporary discourse. This illustrates traditional norms and rules' profound impact on current familial dynamics and social interactions. Engaging with the structures of traditional society doesn't imply a rigid adherence to past values and customs. Instead, it calls for exploring the national identity and cultural distinctiveness while proposing contemporary solutions to modern familial issues. The perception of religious edicts or customary laws as immutable principles often masks the complexities and conflicts that arise within society over time. A comprehensive examination of the interplay between customs and religion, and an assessment of their historical functions, is crucial for addressing the challenges of contemporary society and familial structures. From this perspective, we assert the relevance and significance of this study, as it contributes to a better understanding of both the past and the potential pathways for the future of the Kazakh family.

To thoroughly comprehend any set of regulations, it is essential to examine the contextual purpose for which they were created, their specific functions, and the prevailing social norms and structures of the relevant historical period. In traditional societies characterized by a robust clan system, the dynamics of responsibility and authority exhibit distinct characteristics that differ significantly from contemporary understandings. Certain regulations emerge from a place of heightened vigilance, aimed at curtailing specific maladaptive behaviors or criminal activities, and are thus rigorously enforced. Conversely, other regulations, which may appear straightforward, are often the result of a strategic pursuit of overarching societal interests. This study delves into the constraints surrounding marriage and evaluates their correlation with Islamic legal principles.

Methodology

The article utilizes a comparative historical analysis as its methodological framework. It begins by delineating the constraints imposed on marriage within customary law and subsequently examines their interplay with religious doctrines. Examining these marriage restrictions is contextualized within traditional societies, exploring their functional roles and contemporary relevance. The aforementioned analytical methods will substantiate the correlation between Kazakh family law and Islamic legal principles. Conclusions will emerge from a thorough evaluation of the data. This analysis incorporates a multidisciplinary approach, integrating

insights from religious studies, history, sociology, and cultural studies. The existing norms will be scrutinized from an institutional perspective, ensuring objectivity and avoiding a singularly humanistic viewpoint, while also considering the intrinsic nature of traditional societies.

Main Part

The restriction concerning unmarried individuals to the lineage of seven ancestral generations

Russian researchers have observed that interethnic marriage practices among Kazakhs and Kalmyks diverge significantly in terms of religious adherence. It is common for Kazakhs to marry Kalmyks without altering their religious affiliations. However, in instances where Kazakhs seek to marry within their own ethnic group, they often aim to select partners from distant locales. Exceptions to these norms arise in specific contexts, such as when a brother dies; in such cases, it is customary for his sibling to take his widow as a wife. Furthermore, intra-village marriages are strictly prohibited; for instance, members of the same lineage, such as a Zhagalbaily, are not permitted to marry another Zhagalbaily or any female relatives up to seven generational lines (Левшин, 2016: 413).

The prohibition against marrying within the seventh degree of consanguinity is rooted in concerns articulated by the prominent educator Y. Altynsarin in the late 19th century. He argued that consanguineous marriages could lead to health complications for offspring, including increased morbidity and reduced life expectancy, despite the possibility of multiple births. Beyond the health implications, Altynsarin highlighted the sociocultural risks associated with kinship marriage, suggesting that such unions could disrupt familial harmony and provoke immoral behaviors, particularly among male relatives drawn to their female kin. The custom of prohibiting close kin marriages up to seven generations effectively fosters social cohesion and unity within the population, thereby ensuring the integrity of the community as a whole (Алтынсарин, 1870: 101-104).

S. Bayzakov has articulated that the prohibition against marrying individuals within a lineage of up to seven ancestors is a noteworthy example of maintaining genetic integrity and lineage preservation. He emphasizes that adherence to this custom (Байзаков, 2000: 51).

As previously discussed, avoiding marriage within a threshold of seven ancestral generations is crucial not only for familial and genetic considerations but also for preserving inter-community ties. From a military and administrative perspective, it is essential, as the defense of each locality falls under the purview of its inhabitants and their extended kin networks. Historical accounts support this practice.

For instance, Y. Altynsarin noted that Kazakhs in western Kazakhstan avoided marriages up to eight generations deep until the late 19th century (Левшин, 2016: 104) —similarly, Kh. Argynbayev documented instances where certain villages forbade marriage within a lineage of up to 13 ancestors, expressing concerns that such unions would diminish social cohesion (Арғынбаев, 1996: 58).

This tradition persists in contemporary society, with many small Kazakh villages avoiding matrimonial ties with neighboring communities. In some cases, villages extend this practice to encompass as many as 20 generations as a strategy for self-protection and maintaining social unity.

This practice is atypical for the hodjas and tores, not part of Kazakh village structures, as they have historically engaged in marriages among the third generation. This phenomenon primarily serves the purpose of lineage preservation and is condoned by authorities. For instance, since the 1730s, intermarriages have been documented among the descendants of Sultans Abulkhair and Kayip, who were embroiled in a power struggle within the Younger Zhuz. Noteworthy unions include Sultan Batur's marriage to the sister of Sultan Abulkhair, as well as the marriages of Sultans Karabas and Bori to the daughters of Sultan Abulkhair. Furthermore, another descendant of Batyr, Kayip, united with the daughter of Sultan Kyryksan Barak. Koshek Khan, close kin of Sultan Barak, was the father-in-law of Nuraly Khan, while Abulfayiz, the Sultan of the Middle Zhuz, wed Nuraly Khan's daughter. This historical context illustrates the absence of prohibitions among the tores regarding marriages up to seven generations removed (Артықбаев, 1995: 138). Such practices do not appear to be rooted in notions of honor or religious prohibitions, but rather reflect a strategic framework established to enhance inter-clan relations. Additionally, preserving nobility and implementing medical safeguards were mainly the responsibilities of the hodja and the tore community members.

Rumors suggest the recent decision is not purely political but rather rooted in alternative considerations. Ybray Altynsarin articulates two primary rationales for this perspective: Firstly, he posits that consanguineous marriages are likely to result in offspring with diminished health, potentially leading to shortened life spans. Secondly, Altynsarin argues that such unions may foster immorality and detrimental behaviors among relatives, thereby jeopardizing social cohesion and harmony. Interestingly, the framework allows for marriages between relatives after seven generations, a practice referred to as "bone renewal," purported to maintain regional unity (Левшин, 2016: 101-104). Altynsarin's second argument carries significant implications from a socio-legal standpoint, as it highlights the intersection of kinship, morality, and social stability.

On the other hand, it is possible that this custom arose from the fact that people grew up memorizing their seven ancestors from childhood, and blaming them as "ignoble and uneducated who do not know their seven ancestors." There is a custom among neighboring peoples to marry close relatives. We can say that the reason for the formation of such a custom was to pay a small dowry. And when they were asked about this, they answered that it was so as not to take wealth outside. The custom of knowing one's village and lineage is still preserved. Therefore, those who were getting married did not get married without asking about their villages.

It is incorrect to defend this custom from ancient times, that is, due to the law of Shyngys Khan, or as a custom left over from the ancient Turkic peoples. If this were the case, the labors and waste of some neighboring peoples would also have been encountered. Also, the nobles of the Khan's lineage who ruled the Kazakhs should have adhered to it firmly. However, on the contrary, we are witnessing today that the tores and hodjas (seits and hodja families) who descended from Shyngys Khan do not follow this custom and marry their relatives. Therefore, we can see that this custom was a trend formed to maintain the unity of the people. This rule was so strictly observed that those who married were separated and even sentenced to death. This is also written in the "Seven charters" of legislation, which the Kazakhs are based on (Қамбаров, 2020: 322).

The famous Kazakh literary epic "Kalkaman-Mamyr" was published in 1722. The epic vividly portrays the tragedy of two young people who sought to marry before the lineage of seven

ancestral generations. The girl is killed by her own brother, and both she and the boy demand that Kalkaman be killed (Сапарқызы, 2003: 20-26). Ultimately, the boy shoots an arrow at her as she rides a fast horse. They agree that if he survives the bullet, he will be saved. As a result, the bullet strikes thick flesh, and he escapes death. However, the boy, feeling unfit to live among his own clan, goes to his uncle's house (Құдайбердіұлы, 2009: 280-291). This customary law has endured in contemporary Kazakhstan, manifesting in the practice whereby small clans abstain from intermarriage. This tradition likely serves as a testament to the rigorous adherence to these regulatory norms in historical contexts.

The issue of marriage from distant and proximate marital relationships

In the context of Islamic jurisprudence, the principle that "the state has the authority to regulate permissibility" implies that legal decisions are often made to promote societal welfare. This principle, however, was not prevalent among many Turkic communities that coexisted peacefully. Adherence to this principle was a deeply entrenched practice for the Kazakh people, who occupied extensive territories. For instance, while intermarriage with "people of the Book" (Christians and Jews) was generally allowed, it was regarded as makruh (discouraged), with certain scholars even classifying it as haram (forbidden) (Al-Bartrati 2017: 332). During Hazrat Umar's caliphate, this practice was formally prohibited, which effectively curtailed the intermarriage between Muslims and "people of the Book," thereby restricting the options for Muslim women (Zuhaili, 1994: 6653). Furthermore, institutions such as the Egyptian Sharia court and the Ottoman Family Law imposed limitations on specific permissible practices, including the marriage of minors and the system of polygamy (taaddud al-zawjat). As Mansurizadeh articulates, "In matters of permissible practices, the authority to legislate for the collective benefit resides with the ruler" (Mansurizadeh, 2011: 236).

Despite the objections voiced by Hadith scholars, certain scholars within the Shafi'i and Hanbali schools advocate for the permissibility of long-distance marriage (Nawawi, 2005: 83). In contrast, the Hanafi perspective posits that if a man gazes lustfully upon a woman's private areas or engages in physical contact, such as touching or kissing with sexual desire, this creates significant marital prohibitions. Specifically, the woman would then be rendered haram (forbidden) to the man's mother and daughter, and likewise, she becomes forbidden to his father and son (Haravi, 2010: 15). This underscores the gravity of sikhriyat - actions or conditions that lead to impediments in marriage. Furthermore, it is pertinent to note that marriage within blood relations does not constitute an obligatory practice. The Prophet's actions delineate the boundaries of what is deemed permissible in this context.

The jurists identified the primary rationale for the dissolution of kinship ties within marriage as severing familial relationships (Әл-Касани, 2015: 383). Consequently, distant marriages are posited to reinforce these kinship bonds. A predominant view among scholars and within popular belief suggests that marrying outside one's close kin results in healthier offspring. At the same time, consanguineous unions are associated with a decline in offspring viability and an increase in mental health issues. Certain imams within the madhhab even advocated for distant marriages, despite the relatively weak evidence for such claims (Ibn Qudama, 1968: 109). They further argued that passion tends to be diminished between relatives, thus impacting marital dynamics (Gazali, 2004: 132]. Certain scholars within the Shafi'i framework argue against the practice of marrying close relatives, emphasizing that such unions can undermine clan

cohesion. They assert that intermarriage within families can erode the social fabric that these relationships are meant to reinforce (Demiri, 2014: 108). This perspective is also reflected in the teachings of Imam Shafi himself (Ash-Shirbini, 1987: 206).

While consanguineous marriages or marriages among distant relatives are not extensively covered in classical fiqh literature, it is noteworthy that certain researchers in the Arab world and Turkey have posited that such unions may carry significant religious endorsement, potentially to the degree of being obligatory. This argument often cites the marriages of Hazrat Ali to Fatima, as well as the union of the Prophet Muhammad's cousin, Zaynab bint Jahsh, as key illustrations.

In Islamic jurisprudence, marriages between kin are generally regarded as *mustahabb* (recommended), or at times could be construed as disobedience to authority if the state enforces prohibitions. In contrast, Kazakh customary law exhibits a markedly stringent approach toward this matter, with severe repercussions such as capital punishment or exile for violations, indicating a robust societal aversion to consanguinity in marriage. This stance persists into contemporary practice. When addressing whether such unions are deemed *haram* (forbidden), it is crucial to clarify that they are not strictly classified as such. Instead, the prevailing custom has evolved to discourage marriage among close relatives. In this context, it is essential to acknowledge that within the *mubah* (permissible) category, there exists a hierarchy dividing *mubah* into *zaruri* (necessary), *haji mubah* (recommended), and *tahsini mubah* (commendable) (Ali Haydar Afandi, 1999: 243). Marriages among relatives fall under the *tahsini mubah* classification. This leads to the perspective that engagement in such marriages could be framed within the *hajjat*, where the merits of good and evil are balanced. The preferable choice should be made in scenarios where multiple good options are available. Notably, forgoing a *wajib* (obligatory act) may become permissible in the presence of other virtuous alternatives (Ali Haydar Afandi, 1999: 99), while abandoning *mubah* customs is comparatively less burdensome.

The rule established at the state level reinforces the national foundation and inter-tribal relations, falling under the category of necessity (*maslaha*) concerning *maqasid*. The state administration utilizes its granted authority to delineate permissible actions based on the tenets of Islamic law. This jurisdiction is referred to as "*haq al-saltana*" or «*haqqul-imama*» (Al-Buti, 1990: 244-245). For instance, within the context of the «*Asbabi Mujiba Laihasyin Huququ Aileh Decree*» enacted during the Ottoman period concerning polygamy, it is stipulated that a condition whereby an individual vows not to remarry or asserts that the first wife will be divorced upon a second marriage carries legal weight. Article of law 38 elaborates on this issue by asserting that "the authority of the guardian of power (*ululamr*) pertains to permissible matters" (Orhan, 1982: 89-90).

Breastfeeding Limitations

In certain areas of Kazakhstan, a cultural taboo exists surrounding the hygiene of breastfeeding and food consumption. Specifically, the saliva of a child who breastfeeds from their mother and the remnants of what the child consumes are regarded as impure. Consequently, traditional practice dictates that only the mother may interact with the child's saliva or remnants, and utensils used by the child must be thoroughly cleaned before others can utilize them. When inquiring about the origins of this practice, locals attribute it to longstanding customs. Elders often caution against women breastfeeding children who are not their own or doing so without the consent of their husbands, deeming such actions morally reprehensible.

Additionally, the narrative of Domalak Ana, the third wife of Baidibek Bi from the 16th century, is notably significant in this cultural context. A widely shared account describes an incident where a group intent on seizing livestock arrived at her residence, requesting sustenance. In a potentially perilous situation, Domalak prepared goat's kefir and bread. To ensure nourishment while ensuring her safety, she infused the bread with her own milk, claiming it as an ingredient. In response, the visitors expressed gratitude, proclaiming her maternal presence and vowing to maintain ongoing connections with her. This story has several variations, but its core message emphasizes Domalak's maternal role towards the group and their subsequent disavowal of hostile intentions. Furthermore, this account is documented in the genealogy authored by Akkus Satybaldyuly and published in Tashkent in 1841. Domalak's legacy is reinforced through references depicting her as a favored servant of God, notably cited in Abilgazy Bahadur's work, "Insaniyati Dihnat Mama" (Dautulu, 2009: 110).

In the Hanafi jurisprudential framework, a perspective considers a drop of milk to establish a fraternal bond among individuals. I. Ibragimov, a 19th-century scholar, examined the concept of maternal bonding in Kazakh culture, particularly in relation to breastfeeding. He noted that in instances where a biological mother is unable to nurse - whether due to lactation ceasing or other circumstances - another woman may step in to breastfeed the infant. This act of wet-nursing designates the lactating woman as a "sultana" (Ибрагимов, 2018: 20).

The phenomenon of "sutbauyr," or the implications of illicit breastfeeding bonds, appears to be uncommon within Kazakh society. This may stem from cultural practices that discourage prolonged breastfeeding. Notably, a complete prohibition against breastfeeding may also arise from the apprehension that it could result in a woman being labeled a "sutbauyr," thereby complicating familial and social ties.

In the context of Islamic jurisprudence, there is a consensus among scholars on the necessity of nursing a child during the critical stage of infancy. Dawud az-Zahira posits that the status of a foster child can be attained even beyond infancy. The three principal Sunni schools—Hanafi, Shafi'i, and Maliki - equate breastfeeding with the establishment of foster care, while Ahmad ibn Hanbal diverges, asserting that foster kinship cannot be formed solely through breastfeeding. With respect to the age parameters for nursing, Abu Hanifa stipulates a duration of 2.5 years, while Imam Zufar extends this to 3 years. Abu Yusuf, Muhammad, Shafi'i, and Ahmad ibn Hanbal agree on the obligation of breastfeeding up to 2 years of age. Discrepancies also exist among the schools regarding the minimum number of sucklings required to establish the foster relationship. The interpretation allowing for foster care beyond infancy may be linked to a hadith reported about Salim, which suggests a case-specific allowance, or it may be subject to abrogation. Thus, the discourse highlights the nuanced and varied interpretations within Islamic law concerning the concept of foster care and breastfeeding (Kasani, al, 2018: 4-6).

The Hanafis and Malikis maintain that it suffices for a child to nurse multiple times or for the infant's stomach to receive the milk, whereas the Shafi school stipulates that nursing must occur five times for it to be considered valid for establishing a milk relationship. Ahmad ibn Hanbal presents three interpretations: three times, five times, or multiple instances varying based on circumstances. With regard to the mixing of milks, if the milk from different mothers is blended, it is regarded as a milky relationship (sutbauyr) by some interpretations. Imam Muhammad argues that regardless of the quantity mixed, the milk is deemed a sutbauyr. Hanafi scholars clarify that if milk is combined with non-liquid substances, it ceases to be considered a liver if its fundamental characteristics undergo a transformation - such as when heated. In contrast,

Imam Malik asserts that if the milk remains unabsorbed by the combined substance, it retains its status as a liver. According to Imam Ahmad and Imam Shafi, any ingestion of substances mixed with milk, irrespective of quantity, contributes to establishing the milk relationship (Muhammad, 2017: 380).

The deliberation regarding the amalgamation of milk with food underscores the significance scholars place on this topic, reflecting a deep-rooted concern, as evidenced by Kazakh apprehensions surrounding milk potentially becoming hazardous. Furthermore, the context of breastfeeding necessitates the husband's consent, emphasizing the importance of familial awareness regarding breastfeeding as a means to establish kinship ties. Only in instances where an infant's life is endangered is it permissible to nurse a child that is not one's own (Ibn Nujaym, 1997: 238).

The dynamics surrounding familial relationships in the context of foster care present unique challenges, distinct from those typically encountered with biological kinship. Specifically, foster children and their descendants are prohibited from entering into marital relationships with their foster relatives. This prohibition extends to the foster mother, foster father, foster grandparents, and any descendants of the foster child. To elaborate, the offspring of the foster child - namely, foster siblings, their descendants, and their spouses - are included in this restriction. Additionally, relatives connected through lactation ties, such as where two foster mothers have breastfed each other's children, further complicate these familial boundaries. For instance, if two wives of the same man were foster siblings through the adoption of one another's daughters, the foster father is barred from marrying either, as they fall under the same sibling classification. The same restrictions apply to other foster children in this network, preventing potential marriages across these defined boundaries (Cheker, 1982: 209).

Constraints associated with religious exclusivity and social status

F. Lazarevsky presents significant insights regarding matrimonial practices among the Kazakh people, notably that marriages predominantly occur within their own religious group. He notes that those who do not share the same faith are often regarded as slaves by the Kazakhs (Лазаревский, 2005: 145). Conversely, A.I. Levshin provides an interesting perspective on intermarriage, indicating that many Kazakhs enter into matrimony with Kalmyks without imposing religious conversion on their partners (Алекторов, 2006: 85). This suggests that when Kazakhs marry Russians, there is an implicit expectation for the latter to embrace Islam. Furthermore, the term "Kalmychka" in certain historical documents is indicative of a status akin to slavery, reinforcing the notion that Kazakhs historically viewed Kalmyk women of different faiths through a lens of subjugation, despite potential cultural parallels. Additionally, another reference from Lazarevsky elucidates the strict parameters governing these unions, stipulating that if either spouse converts to Christianity, the marriage contract is instantly dissolved, with the dowry obligations remaining intact irrespective of the consummation status (duhul) (Лазаревский, 2005: 168-169).

In the context of Islamic jurisprudence, the prohibitions are distinct. A Muslim woman is categorically forbidden from marrying a non-Muslim. In contrast, a Muslim man may take a wife from the People of the Book, though this too is accompanied by specific prohibitive conditions. Should a Muslim wife find herself married to a non-Muslim, dissolution of the marriage is mandated. In cases where the husband is Muslim and the wife adheres to polytheism, she is

granted a period to convert to Islam. If she remains resistant, the option to accept a man of the Book is offered; failure to accept either results in the annulment of the marriage (Muhammad, 2017: 292).

The saying among the Kazakhs, “Khoja and Tore do not give a daughter to a black man,” encapsulates a deeply rooted social norm within the strata of traditional Kazakh society. This phrase reflects the hierarchical distinctions among clans, particularly emphasizing the Tores, considered descendants of the Prophet Muhammad, and the Khojas, linked to Shyngys Khan’s lineage. Members of these elite groups typically do not recognize other clans as peers, showcasing a prevalent sense of superiority (Алекторов, 2006: 185). Research conducted by A. Kudaibergenova indicates that in the 19th century, many Russian scholars observed this stratification, noting that the aristocratic Tores and Khojas refrained from marrying their daughters to those of lower social standing, including commoners, referred to derogatorily as “black men.” However, these clans were known to accept daughters from other noble families, engaging in marriages that aligned within the constraints of Sharia law, typically allowing such unions after three generations, aimed at preserving their lineage and social status (Кудайбергенова, 2001: 143).

The reluctance of the Khojas and Tores to offer their daughters to men from lower-status backgrounds is intrinsically linked to the concept of *kafaa*, or marital equality, in Islamic jurisprudence. This principle emphasizes the importance of social equality in matrimonial alliances, particularly from the perspective of women. The dynamic is further complicated by the traditional view that elevates male status, reinforcing the idea that lineage and social standing significantly dictate marital choices. Consequently, the ruling elite’s decision to accept marriages from other clans underscores their perceived distinction, while still navigating the broader framework of Muslim family law concerning equality and social hierarchy.

In Islamic jurisprudence, particularly within the Hanafi school, the concept of equality is intricately connected to the roles of guardians in marriage arrangements. Under Hanafi doctrine, a woman’s union with a man deemed her social inferior invites potential objections from her guardians; she lacks the authority to override their rights unilaterally. Despite the marriage being considered valid and authentic in principle, its implementation hinges on the guardians’ approval. This stipulation safeguards women’s rights and aims to prevent future exploitation (As-Sarahsi, 2015: 19-20). Proponents of the Hanafi perspective acknowledge the arguments against the necessity of equality, viewing it instead as a contingency of the afterlife. They postulate that mutual consent suffices for marital validity without objection from guardians. As defined by this school, the hierarchy of equality primarily prioritizes lineage, followed by freedom, economic standing, vocation, and social status (As-Sarahsi, 2015: 34-37). Conversely, notable scholars such as Imam Malik, Sufyan al-Sawri, and al-Karhi contend that equality should not be a precondition for marriage. However, most other Islamic jurists maintain that it is essential, with some expanding the categories of equality even further than those already enumerated (As-Sarahsi, 2015: 90).

Additionally, the Kazakh cultural context highlights a distinct valuation of noble lineages, particularly in matters of retribution and compensation, suggesting an intrinsic inequality in social standing. Islamic law permits a marriage to be devoid of consequences when a person weds outside their social equal, reinforcing that only parental figures possess the authority to raise grievances. Kazakh customs do not impose penalties if a noble daughter marries outside her social class, even in marital dissolution cases. This indicates a parallel between the clan-based prohibitions in Kazakh society and the parental rights recognized in Islamic legal doctrine.

Discussions

Exploring these sociocultural issues remains pertinent as they continue to be upheld formally in contemporary society. Analyzing the role of restrictions in historical traditional societies can provide insights into current challenges. While contemporary social structures do not rigidly enforce hierarchical statuses, clan-specific restrictions and religious exclusivity remain prevalent. For instance, the Khoja and Tore clans exhibit preferential marriage practices, albeit with limited influence. The endurance of these customary rules suggests significant legal weight behind them, countering assumptions that they are merely long-standing habits without legal consequences. The tradition of restricted intermarriage has historically functioned to preserve genetic purity. However, the regulation limiting marriage among up to seven ancestral lines within Kazakh society serves a broader purpose beyond bloodline continuity; it reflects a political strategy aimed at fostering territorial integrity, reinforcing tribal relationships, and enhancing communal defense. From an idealistic perspective, these restrictions are not solely about maintaining noble lineage but are strategic measures for national cohesion. If reliable means existed to sustain nobility through medical and scientific advancements, those of noble descent would likely prioritize implementation for their own benefit. Nonetheless, the current implications for national integrity and genetic purity can be viewed as a positive outcome of this political maneuvering. While it is appropriate to regard these practices as culturally significant and integral to national identity, they may lack formal legal recognition. Embracing them as part of cultural heritage rather than as obligatory legal norms presents a balanced approach.

The discourse surrounding breastfeeding restrictions is increasingly relevant in contemporary Muslim contexts. The emergence of natural breast milk banks and storage solutions raises significant psychological and religious considerations. Among the Kazakh populace, there is a prevalent belief that breast milk, integral to a child's development, significantly influences their physiological and psychological makeup. Consequently, concerns are often voiced regarding the potential implications of utilizing milk from a donor mother on a child's identity and well-being. Recognizing that these apprehensions are deeply rooted in religious and ritualistic frameworks is essential. The complexities surrounding this topic reflect ongoing discussions within modern jurisprudence, and they remain a point of interest among Muslims globally, including in our nation.

Conclusion

The imposition of restrictions on religious affiliation in marital practices functions as a socio-cultural mechanism designed to prevent assimilation and preserve Muslim identity and values. Historically, while the Quran permits interfaith marriages, early Islamic societal norms-imposed constraints against unions with women from adjacent communities, particularly Jews and Christians, this prohibition was primarily motivated by the need to sustain cultural integrity and mitigate external influences that could disrupt the social cohesion of the Muslim community. The proscription against interfaith marriages served a dual purpose: it aimed to safeguard the rights and dignity of women during periods when their status was precarious, ensuring they were protected from humiliation or marginalization in unfamiliar socio-cultural contexts. The dynamics observed in the marriages of the Khoja and Tore families illustrate this phenomenon, as they predominantly engage in intra-class unions, deliberately avoiding

connections with individuals from lower socio-economic strata. Such practices perpetuate social stratification and embody the entrenched belief that matrimonial alignments should uphold dignity and honor within the community. This scenario prompts a nuanced exploration of social status within marital dynamics. While marrying women from lower-status groups is generally deemed unacceptable, unions with women from other societal segments remain permissible provided they meet certain criteria of suitability. In contemporary contexts, especially where legal frameworks advocate for rights and equal treatment, the relevance of these traditional concerns appears to diminish. Nonetheless, it is crucial to acknowledge that numerous customs persist within communities, indicating an ongoing tension between adherence to tradition and the realities of modernity. Some cultural practices play a significant role in fostering community cohesion and identity. Conversely, it is also evident that certain practices may have outlived their initial significance and could benefit from critical re-evaluation against contemporary societal values of equality and mutual respect. Navigating the balance between these enduring traditions and the imperative for social progress remains a significant challenge for many communities today.

References

- Алекторов, А. (2006). Қазақтардың некеге тұруы мен үйлену салттары (Том. II, 185 б.). Алматы: Арыс.
- Алтынсарин, И. (1870). Очерк обычаев при сватовстве и свадьбе у киргизов Оренбургского ведомства // Т. I. С. 101–104.
- Арғынбаев, Н. (1996). Қазақ отбасы: Қазақ отбасының кешегісі мен бүгіні жайындағы ғылыми зерттеу. Алматы: Қайнар.
- Артықбаев, Ж. О. (1995). Қазақ этнографиясы – этнос және әлеумет. Қарағанды.
- Ас-Сарахси. (2015). Әл мәбсуд. (Том. V, 19–20 б). Байрут, Дәрул мағрифа.
- Аш-Шатиби Ә.И.И. ибн М әл-Ғарнати. (1997). әл-Муафақат фи усул аш-шариға. (X ас-Салман. Том. I, 243 б). Каир, Дар ибн Аффан.
- Аш-Ширбан. (n.d.). Ал фатху раббани. (Том. IV, 206).
- Байзаков, С. (2000). Түбі бір түркілер. Алматы: Қазақ энциклопедиясы баспасы.
- Cheker, O. (1982). Süt akrabalygy. Istanbul.
- Cheker, O. (n.d.). Hukuku aile kararnamesi.
- Demiri, K. (2014). An-Nazhm al-wahhaz fi sharh al-Minhaj (Vol. III, p. 108). Cairo: Dar al-Kutub al-Islamiyya.
- Gazali, A. H. M. ibn M. at-Tusi. (2004). Ihya 'ulum ad-din (Vol. IV, pp. 132–133). Beirut: Dar al-Ma'rifa.
- Haravi, N. ad-D. (2010). Fath al-bab al-inaya (Vol. II, p. 15). Cairo: Dar as-Salam.
- Ibn Nujaym, Z. I. ibn M. ibn M. (1999). Al-Ashbah wa an-naza'ir. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Ibn Nujaym. (1997). Al-Bahr ar-ra'iq (Vol. III, p. 238). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Ibn Qudama. (1968). Al-Mughni (Vol. VII, p. 109). Cairo: Maktabat al-Qahira.
- Kasani, al-. (2015). Bada'i' as-sana'i' (Vol. II, p. 383). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Mansuri Zada, S. (n.d.). Tagaddud az-zaujat islamiyyette de man olunabilir. İslam Mecmuasi.
- Muhammad Abdulhamid Muhyiddin. (2017). Ahwal al-shakhsiya fi shari'a al-Islamiyya. Istanbul: Maktaba al-Hanafiyya.
- Nawawi, A. Z. M. Y. ibn S. (2005). Minhaj at-talibin wa 'umdat al-muftin (Vol. VI, p. 83). Beirut: Dar al-Fikr.
- Zuhaili, W. az-. (1994). Islam fikih ansiklopedisi (Vols. I–X, pp. 6653–6655). Istanbul.
- Ибрагимов, И.И. (2018).- Қазақ халқының этнографиялық очерктері. Қазақтың дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары. (Том. II, 20 б). Астана.
- Лазаревский, Ф. Қазақтың дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары, Орынбор Ведомствосы қазақтарының үйлену салттары. (Том. II, 145б).
- Левшин, А.И. (2016). Образ управления и законы Киргизов, Қазақтың ата заңдары.- москватом, (Том VII, С 413). Москва.

Қамбаров Қ. (n.d.). Қазақтың ескі заңдары. С. Зиманов (ред.), Қазақтың ата заңдары.- Алматы, «Қазақ университеті», том. IV, 322б.

Құдайбердіұлы, Ш. (2009). Еңбектер жинағы. Алматы.

Кудайбергенова, А. Сырдарияның төменгі ағысы аймағындағы қазақтардың әдет-ғұрып ережелері, Қазақтардың әдет-ғұрпының өткені мен бүгіні. Алматы.

Сапарқызы Л. (2003). Қалқаман Мамыр қайғылы махабат хикаясы емес. Қазақ әдебиеті. Алматы.

References

- As-Sarahsi. (2015). Al-Mabsut (Vol. V, pp. 19–20). Beirut: Dar al-Ma'rifa. (in Arabic)
- Ash-Shatibi, A. I. I. ibn M. al-Garnati. (1997). Al-Muwafaqat fi usul ash-shari'a (H. as-Salman, ed.; Vol. I, p. 243). Cairo: Dar Ibn Affan. (in Arabic)
- Ash-Shirbini. (n.d.). Al-fathu al-rabbani (Vol. IV, p. 206). (in Arabic)
- Bayzakov, S. (2000). Tübi bir türkiler. Almaty: Qazaq entsiklopediyasy baspasy. (in Kazakh)
- Cheker, O. (1982). Süt akrabalygy (65 p.). Istanbul. (in Turkish)
- Cheker, O. (n.d.). Hukuku aile kararnamesi (pp. 30, 89–90). (in Turkish)
- Demiri, K. (2014). An-Nazhm al-wahhaz fi sharh al-Minhaj (Vol. III, p. 108). Cairo: Dar al-Kutub al-Islamiyya. (in Arabic)
- Gazali, A. H. M. ibn M. at-Tusi. (2004). Ihya 'ulum ad-din (Vol. IV, pp. 132–133). Beirut: Dar al-Ma'rifa. (in Arabic)
- Haravi, N. ad-D. (2010). Fath al-bab al-inaya (Vol. II, p. 15). Cairo: Dar as-Salam. (in Arabic)
- Ibn Nujaym, Z. I. ibn M. ibn M. (1999). Al-Ashbah wa an-naza'ir (99 p.). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. (in Arabic)
- Ibn Nujaym. (1997). Al-Bahr ar-ra'iq (Vol. III, p. 238). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. (in Arabic)
- Ibn Qudama. (1968). Al-Mughni (Vol. VII, p. 109). Cairo: Maktabat al-Qahira. (in Arabic)
- Kasani, al-. (2015). Bada'i' as-sana'i' (Vol. II, p. 383). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. (in Arabic)
- Mansuri Zada, S. (n.d.). Tagaddud az-zaujat islamiyyette de män olunabilir. İslam Mecmuası, 8, 223–238. (in Turkish)
- Muhammad Abdulhamid Muhyiddin. (2017). Ahwal al-shakhsiya fi shari'a al-Islamiyya. Istanbul: Maktaba al-Hanafiyya. (in Arabic)
- Nawawi, A. Z. M. Y. ibn S. (2005). Minhaj at-talibin wa 'umdat al-muftin (Vol. VI, p. 83). Beirut: Dar al-Fikr. (in Arabic)
- Zuhaili, W. az-. (1994). Islam fikh ansiklopedisi (Vols. I–X, pp. 6653–6655). Istanbul. (in Turkish)
- Alektorov, A. E. (2006). Qazaqtardyn nekege turuy men üylenü saltary (Vol. II, 185 p.). Almaty: Arys. (in Kazakh)
- Altynsarin, Y. (1870). Ocherk obychayev pri svatovstve i svad'be u kirgizov Orenburgskogo vedomstva. Vol. I, 101–104. (in Russian)
- Argunbaev, H. A. (1996). Qazaq otbasy: Qazaq otbasynyń keshegisi men bügingisi jayyndaғы gylymi zertteu. Almaty: Qainar. (in Kazakh)
- Artyqbaev, Zh. O. (1995). Qazaq etnografiyası – etnos jáne áleumet. Qaragandy. (in Kazakh)
- Ibragimov, I. I. (2018). Qazaq xalqynyń etnografiyalıq ocherkteri: Qazaqtyń dástürleri men ádet-ğuryptary (Vol. II, 20 p.). Astana. (in Kazakh)
- Lazarevskij, F. (2005). Qazaqtyń dástürleri men ádet-ğuryptary: Orenbor vedomostvosy qazaqtarynyń üylenü saltary (Vol. II, 145 p.). (in Kazakh)
- Levshin, A. I. (2016). Obraz upravleniya i zakony Kirgizov. Qazaqtyń ata zańdary (Vol. VII, 413 p.). Moscow. (in Russ)
- Qambarov, Q. Sh., & Qashyquly. (n.d.). Qazaqtyń eski zańdary. In S. Zimanov (ed.), Qazaqtyń ata zańdary (Vol. IV, 322 p.). Almaty: Qazaq universiteti. (in Kazakh)
- Qudaiberdiyuly, Shakarim. (2009). Enbekter jinaғы (pp. 280–291). Almaty: Ortalyq gylymi kitapxana. (in Kazakh)
- Qudaibergenova, A. (2001). Syrdariyanyń tömengi aғыsy aimaғыndaғы qazaqtardyn ádet-ğuryp erejeleri. In Qazaqtardyn ádet-ğurpynyń ötkengi men bügini (143 p.). Almaty. (in Kazakh)
- Saparqyzy, L. (2003). Qalqaman Mamyр qaiғыly mahabbat hıqaiasy емес. Qazaq ádebieti, 20–26. (in Kazakh)

Authors' contribution to the article

Kamit T. – responsible for forming the main factual and methodological basis of the article, as well as for overseeing the research process and editing.

Imammadi T. – responsible for all aspects of the article, including the accuracy of the data, examination, and analysis.

Conflict of interests

The authors of this work declare that there is no conflict of interest.

Sources of financing:

The Science Committee of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan supported this research endeavor (Grant No. BR24993035).

Авторлар туралы мәлімет Сведения об авторах / Information about authors:

Табарак Камит – PhD докторант, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан, e-mail: tabarhamit@gmail.com <https://orcid.org/0009-0003-5540-8070>

Табарақ Камит – PhD докторант, Египетский университет исламской культуры «Нур-Мубарак», Алматы, Казахстан, e-mail: tabarakhamit@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0003-5540-8070>

Tabarak Khamit – PhD student, Nur-Mubarak Egyptian University of Islamic Culture (Almaty, Kazakhstan, e-mail: tabarakhamit@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0003-5540-8070>

Түсіпхан Имаммади – PhD, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан, e-mail: m.yusufhan@gmail.com (корреспондент автор). <https://orcid.org/0000-0003-4470-5873>

Тусипхан Имаммади – PhD, Египетский университет исламской культуры «Нур-Мубарак», Алматы, Казахстан, e-mail: m.yusufhan@gmail.com (автор для корреспонденции), <https://orcid.org/0000-0003-4470-5873>

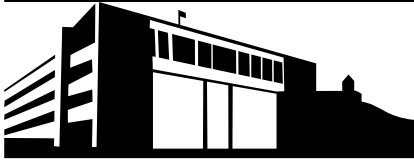
Tussiphan Imammadi – PhD, Nur-Mubarak Egyptian University of Islamic Culture (Almaty, Kazakhstan, e-mail: m.yusufhan@gmail.com (Corresponding author). <https://orcid.org/0000-0003-4470-5873>

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

Редакцияға түсті / Поступила в редакцию / Entered the editorial office: 04.02.2026

Рецензенттер мақұлдаған / Одобрено рецензентами / Approved by reviewers: 02.03.2026.

Жариялауға қабылданды / Принята к публикации / Accepted for publication: 14.03.2026



Scientific article
IRSTI 21.15.47



<https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-147-161>

THE MUSLIM CONQUEST OF MAWARANNAHR DURING THE Umayyad PERIOD AND THE ISLAMIZATION POLICIES OF QUTAYBA IBN MUSLIM

^aMukhtar KOZHA^{ib}, ^bBurkhanadin ABDILKHAKIM^{ib},

^cAssan AMANGELDIYEV^{ib}✉

^aInternational University of Tourism and Hospitality, Turkestan, Kazakhstan

^bEgypt University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Almaty, Kazakhstan

^cL.N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Kazakhstan

✉ a.azimkhanuly@gmail.com

Abstract. The article comprehensively analyzes the process of the conquest of Mawarannahr by Muslim troops in the 7th–8th centuries and the Islamization policy of Qutaytba ibn Muslim in this region. The authors identify the strategic importance of Mawarannahr and the middle Syr Darya region in the context of the eastward expansion of the caliphate and reveal the political and social consequences of military campaigns conducted in these territories. The study examines the periodic nature of the conquests during the Umayyad era, the treaties concluded with local Sogdian and Turkic rulers, the frequent uprisings, and their causes.

The main focus of the article is devoted to the activities of Qutayba ibn Muslim during his tenure as governor of Khorasan. Not only his military successes but also the religious and social reforms he carried out in order to establish Islamic rule in the region are comprehensively described. In particular, the role of such measures as the construction of mosques, the settlement of Arab tribes, the attraction of local nobility to Islam, and the adoption of a flexible policy towards the mawalis in the spread of Islam is analyzed. In addition, the article examines the legendary narratives regarding the capture of Ispidjab in comparison with historical data and shows their place in the regional religious consciousness. As a result of the study, it is concluded that the Islamization of Mawarannahr was not a one-time phenomenon or one based solely on military force, but a long-term, multifaceted historical process.

Keywords: Islam; Muslims; Qutayba ibn Muslim; Umayyads; Mawarannahr; Khorasan; Caliphate.

For citation:

Kozha, M., Abdilkhakim, B., Amangeldiyev, A. (2026). The Muslim Conquest of Mawarannahr during the Umayyad Period and the Islamization Policies of Qutayba ibn Muslim. *Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies*, 154(1), 147-161. <https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-147-161>.

ӘМӘУИЛЕР КЕЗЕҢІНДЕ МӘУЕРЕННАХРДЫҢ ЖАУЛАП АЛЫНУЫ ЖӘНЕ ҚҰТАЙБА БИН МУСЛИМНІҢ ИСЛАМДАНДЫРУ САЯСАТЫ

^aМұхтар ҚОЖА, ^bБурханадин АБДИЛХАКИМ, ^cАсан АМАНГЕЛЬДИЕВ

^aХалықаралық туризм және меймандостық университеті, Түркістан, Қазақстан

^bНұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан

^cЛ.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Астана, Қазақстан

ЗАВОЕВАНИЕ МАВЕРАННАХРА МУСУЛЬМАНАМИ В ПЕРИОД ОМЕЙЯДОВ И ПОЛИТИКА ИСЛАМИЗАЦИИ КУТАЙБЫ ИБН МУСЛИМА

^aМухтар КОЖА, ^bБурханадин АБДИЛХАКИМ, ^cАсан АМАНГЕЛЬДИЕВ

^aМеждународный университет туризма и гостеприимства, Туркестан, Казахстан

^bЕгипетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан

^cЕвразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, Астана, Казахстан

Аңдатпа. Мақалада VII–VIII ғасырлар аралығында Мәуереннахрдың мұсылман әскерлері тарапынан жаулап алыну үдерісі және Құтайба бин Муслимнің осы өңірдегі исламдандыру саясаты кешенді түрде талданады. Авторлар халифаттың шығысқа қарай кеңеюі аясында Мауереннахр мен Сырдарияның орта өңірінің стратегиялық маңызын айқындап, бұл аумақтарда жүргізілген әскери жорықтардың саяси және әлеуметтік салдарын ашып көрсетеді. Зерттеуде Әмәуилер дәуіріндегі жаулап алу әрекеттерінің кезеңдік сипаты, жергілікті соғды және түркі билеушілерімен жасалған бітімдер, жиі орын алған көтерілістер мен олардың себептері қарастырылады.

Мақаланың негізгі өзегі Құтайба бин Муслимнің Хорасанда билеуші болған кезеңіндегі қызметіне арналады. Оның әскери табыстары ғана емес, сонымен қатар өңірде ислам билігін орнықтыру мақсатында жүргізілген діни және әлеуметтік реформалары жан-жақты сипатталады. Атап айтқанда, мешіттер салу, араб тайпаларын қоныстандыру, жергілікті ақсүйектерді исламды қабылдауға тарту, мәуәлилерге қатысты икемді саясат ұстану сияқты шаралардың исламның таралуындағы рөлі талданады. Сонымен қатар, мақалада Испиджабтың алынуына қатысты аңыздық риуаяттар тарихи деректермен салыстырыла қарастырылып, олардың өңірлік діни санадағы орны көрсетіледі. Зерттеу нәтижесінде Мәуереннахрдың исламдануы бір сәттік немесе тек әскери күшке негізделген құбылыс емес, ұзаққа созылған, көпқырлы тарихи процесс болғаны туралы тұжырым жасалады.

Түйін сөздер: Ислам; мұсылмандар; Құтайба ибн Муслим; Әмәуилер; Мәуереннахр; Хорасан; халифат.

Аннотация. В статье рассматривается процесс завоевания Мавераннахра мусульманскими войсками в VII–VIII вв. и политика исламизации, проводившаяся Кутайбой ибн Муслимом в данном регионе. В контексте восточной экспансии Халифата раскрывается стратегическое значение Мавераннахра и среднего течения Сырдарьи, а также анализируются политические и социальные последствия арабских завоевательных походов. Особое внимание уделяется поэтапности военных кампаний эпохи Омейядов, характеру отношений с местными согдийскими и тюркскими правителями, заключению мирных соглашений и причинам повторяющихся восстаний.

Центральное место в исследовании занимает деятельность Кутайбы ибн Муслима в период его наместничества в Хорасане. Авторы анализируют не только его военные успехи, но и комплекс мер, направленных на укрепление исламской власти и распространение ислама в Мавераннахре. Рассматриваются такие инструменты исламизации, как строительство мечетей, переселение арабских племён, вовлечение местной знати в новую религиозно-политическую систему, а также гибкая политика в отношении мавали. Отдельный раздел посвящён легендарным преданиям о взятии Исфиджаба, которые сопоставляются с письменными источниками и интерпретируются как элемент региональной религиозной традиции. В заключение делается вывод о том, что исламизация Мавераннахра была длительным и многоуровневым процессом, сочетавшим военную, политическую и социально-религиозную составляющие.

Ключевые слова: Ислам; мусульмане; Құтайба ибн Муслим; Омейяды; Мавераннахр; Хорасан; халифат.

Introduction

During the reign of Caliph Umar, Muslim armies conquered Egypt in the west and consigned the Sassanid Empire in the east to the dustbin of history. In the north, the Byzantine Empire lost a significant part of its territory. Thus, the territory of the Islamic state expanded to an unprecedented extent. In the years following the assassination of Caliph Umar, mass uprisings against Muslims took place in the regions of Khorasan and Tokharistan. Turkic tribes also participated in these uprisings. After 650–651, troops under the command of Abdullah ibn Amir suppressed these uprisings and regained control of the previously conquered territories (Yıldız, 1976: 8). The middle region of the Syr Darya, which did not have a unified political structure at that time, the Tashkent region and the southern hordes such as Bukhara, Samarkand, Baykend, Urushana, Fergana, Aharun, and Shuman, were subjected to continuous attacks by Muslim armies from 651 (Yazıcı, 2002: 33).

Although the campaigns in Khorasan and Tokharistan lost their previous momentum during the reign of Caliph Osman, the Muslims were able to retain the lands they had previously occupied. Some sources state that during the reign of Caliph Osman, a detachment of 2,700 companions under the command of Muhammad ibn Jarir crossed the Amu Darya River and marched into inner Turkestan. However, during this campaign, all the companions, including the commander Muhammad himself, were martyred. It is reported that the graves of most of them are located near Kasan and Safid Buldan (Kitapçı, 2004: 199).

During the Umayyad era (661–750), the political landscape of Mawarannahr in general and the middle Syr Darya region in particular took on a new character. The first acquaintance of the Turks and Sogdians with Islam and the establishment of contacts with Muslims also coincided with this period. Initially, Umayyad commanders carried out small military campaigns in the region. Rather than posing a direct and serious threat to the region, with “hit-and-run” attacks, the Muslims seemed to aim to make the local rulers aware of their presence in this region.

Systematic conquest campaigns aimed at Mawarannahr began with the appointment of the famous commander Ziyad ibn Abih as wali (governor) of Khorasan in 665 AH (Belazuri, 1987: 567). The separation of the Khorasan region, which included Mawarannahr, from the general governorate of Iraq and its transformation into an independent region, as well as the settlement of the first Arab tribes in Khorasan, were also carried out during the reign of Ziyad (Wellhausen, 1963: 197). The governors appointed after Ziyad continued the policies he had initiated. The Umayyad governors generally had considerable influence in Mawarannahr. However, despite the Muslim rulers' repeated conquests of important centers such as Bukhara, Samarkand, and Baikand on the condition of paying tribute (kharaj), the local population rebelled at every opportunity. For this reason, the Umayyad governors were unable to finally and permanently subjugate the region to the rule of the Islamic state. This can be explained by the ineffectiveness of the policies pursued by the Muslim commanders towards the conquered peoples, despite their large-scale military victories. In addition, the frequent changes of governors within a short period of time made it very difficult to maintain constant control over the local population.

During the time of Qutayba ibn Muslim as governor of Khorasan between 705 and 715, we see that Islamic rule in the region was well established. In particular, during Qutayba's campaign to the north in 713, Ispidjab and Shash were captured, among other cities in the middle valley of the Syr Darya. The conversion of the local Sogdian and Turkic peoples to Islam, as well as the

settlement of Arab tribes in Mawarannahr to accelerate this process, also coincide with this period (Narshakhi, 1993: 77).

Research Methods

The research methodology includes several directions. First, the historical-comparative method was used, comparing campaigns, agreements, uprisings and administrative decisions described by different authors. This approach allows us to identify contradictions or additions in the data and clarify the factual basis. Second, the historical-genetic method analyzed the phased formation of the conquests in Mawarannahr (starting with Ziyad ibn Abih and systematizing during the Qutayba period) and the evolution of the tools of Islamization policy (building mosques, settlement, deals with the local elite, and the issue of mawali). Third, the structural-logical analysis method showed the cause-and-effect relationships between the political results of military actions and the social acceptance of religious reforms. At the same time, the terms in the text (wali, kharaj, jizya, mawali, etc.) were used in a consistent manner through contextual analysis.

The research database consists of works of classical Arab-Muslim historiography and information on regional history. The main materials used were chronicles describing the history of conquest, geographical and encyclopedic works, and modern studies analyzing the Arab campaigns and the initial processes of Islamization in Central Asia. The main criteria for selecting data were their proximity to the event, the level of repetition of information, and the ability to verify one source with another. Thus, the study was aimed at a comprehensive explanation of the conquest and Islamization at the intersection of political governance, social adaptation, and religious practices, rather than focusing on a single military factor.

Results and Discussion

The Umayyad conquests in the Mawarannahr began during the reign of the founder of the dynasty, Muawiya ibn Abi Sufyan. During the period of political disputes between Caliph Ali and Muawiya, the caliphate's foreign policy was not given sufficient attention, and the conquests were temporarily suspended. The resulting uprisings weakened the influence of Muslims in Khorasan, and as a result, the Muslims lost a significant part of the lands they had previously conquered (Gibb, 1930: 14). After the political conflict with Ali, Muawiya, having emerged victorious from the political conflict with Ali, turned his attention to foreign policy. In this regard, the new caliph planned campaigns in the directions of Khorasan-Mawarannahr, Anatolia, and North Africa in order to regain territories that had fallen from Muslim rule and to carry out new campaigns.

During the Muawiya era, the Khorasan region was administratively subordinate to the province of Basra. In order to expand the eastern borders of the Islamic state, Abdullah ibn Amir, who was appointed as the governor of Basra, made a campaign against Khorasan and Sijistan. In 661, the people of the region, realizing that they could not resist the Muslims, agreed to pay the jizya (a type of tax levied on non-Muslims) and made a peace treaty. Abdullah ibn Samura, who went further east, captured the cities of Kabul, Balkh, and Bust, and completely conquered the Sijistan region (Belazuri, 1987: 557).

The main conquests in Mawarannahr began with the appointment of Ziyad ibn Abih as the governor of the Basra region in 665. With his appointment as governor, the Muslims began

to organize systematic and planned campaigns in the east. During his three-year rule, the commanders under him crossed the Amu Darya and conducted successful military campaigns against the Turkic tribes. Ziyad persuaded Caliph Muawiya to move the Muslim military bases from Kufa and Basra to Merv in order to facilitate future campaigns against Mawarannahr (Yazıcı, 2002: 34).

Ziyad's governor in Khorasan, al-Hakam ibn Omar al-Ghifari, organized a campaign to subdue lower Tokharistan and Gharchistan. During this campaign, al-Ghifari crossed the Amu Darya and advanced as far as Chaganiyan. However, after his death, the region was in turmoil. The new governor of Khorasan, Rabi ibn Ziyad al-Harithi, who succeeded him, was able to stabilize the situation. He also conquered the city of Balkh without a fight and marched into the region of Kuhistan, inhabited by Turkic tribes, and brought this region under his control (Tabari, 5: 286). Another Muslim army captured the cities of Amul and Zamm in the north and reached Khorasan.

During Ziyad's rule in Iraq and Khorasan, important reforms were implemented regarding the administrative system. One of these was the administrative changes made in the Khorasan region. He divided Khorasan into four independent regions: Merv, Abrashahr (Nishapur), Merv ar-Ruz, and Herat. Moreover, in order to strengthen Islamic authority in Khorasan and to counter potential uprisings, he resettled 25,000 people from Basra and 25,000 from Kufa in the region, bringing the total number of settlers to 50,000 (Belazuri, 1987: 577).

After the death of Ziyad ibn Abih, Khorasan gained the status of an independent region. Caliph Muawiya appointed Ziyad's son Ubaydullah ibn Ziyad as the governor of Khorasan, one of the most important regions in the east, in 673. Despite his youth, Ubaydullah continued his father's political course and achieved significant results.

In 680, Caliph Muawiya died. According to his will, his son Yazid ibn Muawiya was proclaimed caliph (Ibn-ul-Athir, 1965: 14). Yazid removed Aslam ibn Ziyad from his post, who had shown incompetence in defending the interests of the Islamic state in Khorasan and Mawarannahr, and appointed one of Ziyad's sons, Salm ibn Ziyad, as the governor of Khorasan and Sijistan. Salm was as successful as his father and brother during his governorship. He is also considered the first Umayyad governor to winter on the other side of the Amu Darya (Barthold, 1990: 198). Salm brought with him to Khorasan experienced commanders such as al-Muhallab ibn Abu Sufra and Abdullah ibn Hakim. Salm intended to continue the path of his father and brother and began organizing military campaigns. To this end, he raised an army from Iraq. The new governor began his journey from the west. First, he marched on Khorezm, conquered the city, and made peace with its inhabitants on the condition of paying a large tribute. After the Khorezm campaign, he, like the previous governors, crossed the Amu Darya and headed for Samarkand. His goal was to re-subjugate the region and impose tribute. Having taken Samarkand by peace, Salm sent an army led by 'Asha Hamdan to Khujand, and he himself led a second army to Bukhara. During this campaign, Salm brought Bukhara back under Muslim influence and imposed tribute on the female ruler Kunyk Khatun (Gibb, 1930: 20). However, the army sent to Khujand was defeated in a battle with the enemy and was forced to retreat. After this campaign, Salm ibn Ziyad returned to Merv. However, after he left the region, he received news that the Sogdians had gathered an army and rebelled. Salm crossed the Amu Darya again and headed for Mawarannahr. It is said that during this campaign, the Sogdian ruler was killed (Belazuri, 1987: 582).

After Salm ibn Ziyad, Abdullah ibn Hazim, a member of the Tamim tribe, became the governor of Khorasan in 683. Abdullah came to power at a time when political instability within the

caliphate was increasing, and the situation in Khorasan was also tense. At that time, the Herat Turks rose against Islamic rule, ravaging several settlements and reaching as far as Nishapur. However, the new governor was able to stabilize the situation in the region thanks to his experienced commanders. Abdullah ibn Hazim ruled Khorasan alone until 691. He even minted coins in his own name. At the same time, he refused to submit to the new caliph Abdulmalik and declared allegiance to Abdullah ibn Zubair, who had declared himself caliph in the Hijaz. However, he was killed in a battle as a result of the campaigns of Bahir ibn Warqa al-Sarimi, the leader of the rebels in Khorasan, on the one hand, and pressure from the caliph Abdulmalik, on the other. After the assassination of Abdullah ibn Hazim, Abdulmalik appointed Bukhayr ibn Wysah as governor of Khorasan (Tabari, 6: 176). However, Bukhayr ibn Uysah did not stay in this position for long. Soon, the caliph appointed Umayya ibn Abdullah in his place. Umayya limited himself to a few campaigns to Bukhara and Termez, and did not stand out with any major campaigns during his governorship. Although he initially made successful campaigns across the Amu Darya, he later suffered setbacks and lost his authority in Khorasan. Noticing this, the governor of Iraq, Hajjaj, removed him from office in 697 and appointed Muhallab ibn Abu Sufra, a member of the Azd tribe, in his place. Muhallab marched on Kesh in 699. Muhallab crossed the Balkh River and reached the city, ordering his son Yazid to take the fortress of Khuttal. Having fulfilled the assigned task, Yazid imposed a tax on the ruler of Khuttal. Muhallab himself besieged Kesh for two years, but failed to capture the city. During this time, when news reached him of the death of his second son, Mughira, whom he had left in Merv, he handed over the command of the army to Yazid and returned to Merv. However, on the way, he died near Merv ar-Ruz in 702 at the age of 76 (Tabari, 6: 325).

After the death of his father, Yazid informed the caliph Abdulmalik of this situation and stated that his father had bequeathed him the governorship of the region before his death. In turn, the caliph Abdulmalik, with the approval of the chief governor of Iraq, Hajjaj bin Yusuf al-Shaqafi, appointed Yazid ibn Muhallab as the governor of Khorasan (Tabari, 6: 355).

During Yazid's governorship, Musa ibn Abdullah, the leader of the rebels in Termez, expelled Yazid's tax collectors in Mawarannahr and began to collect taxes himself. Musa, who also had the support of the local emirs, was able to live independently in Mawarannahr for some time. This semi-autonomous rule was only put to an end under the governor who succeeded Yazid.

Although Yazid organized several campaigns to Fergana, Khorezm, and beyond Amu Darya during his governorship, his only significant achievement was the capture of the fortresses of Badghis and Nizek. His personal incompetence and his political moves based on tribalism (asabiyya) undermined his authority and weakened his influence. Finally, Hajjaj removed him from office and appointed his half-brother Mufaddal ibn Muhallab in his place in 704. In fact, Hajjaj wanted to completely remove the Muhallab dynasty from the rule of Khorasan. However, the rebel Musa and the Muhallab dynasty in Termez belonged to the Qais tribe, and therefore, although they were enemies, they were on good terms with each other. For this reason, Hajjaj intended to keep the Muhallab dynasty in power and use their fraternal ties against the rebels (Wellhausen, 1963: 204).

However, the newly appointed Mufaddal, pursuing a different policy from that of his predecessors, launched a large-scale military campaign against Musa. With the support of the Sogdian Ikhshid and the Khuttal emir, Mufaddal was able to eliminate Musa and subdue Termez. But this was his last resort. Less than nine months after he was appointed governor, Hajjaj

dismissed him and removed his other brothers from power in various positions in the region. Even the former governor, Yazid, was arrested and imprisoned.

In 704, the caliph Abdulmalik ibn Marwan, who had ruled for thirteen years, died. His son, Walid ibn Abdulmalik, who was designated as the first heir, was proclaimed caliph. Walid inherited from his father a state that was internally united, politically stable, and ready for growth. His next task was to expand the territory of this state and improve its social welfare. During Walid's ten-year caliphate, the largest campaigns in Islamic history were carried out. The borders of the caliphate during this period reached Kashgar in the east and the interior of France in the west (Apak, 2008: 166). The conquest of the middle Syr Darya region by the Islamic state also coincided with Walid's reign. Walid intended to use the experience of the capable statesmen left by his father, especially Hajjaj ibn Yusuf as-Saqafi, and retained them in his service. As a result, Walid gave Hajjaj broad authority to determine the eastern policy of the Umayyads (Aycan-Sarıçam, 2005: 607).

Qutayba ibn Muslim's Religious Reforms and Islamization Policies

In 705, Walid appointed Qutayba ibn Muslim al-Bahili as the governor of Khorasan. Qutayba came from the Bahila tribe, which was part of the Qais-Aylan tribal union. Since the Bahila tribe was not one of the most prestigious tribes among the Arabs, its political weight was not high. It is possible that Caliph Walid intended to maintain a balance between the rival tribes by appointing a high-ranking official from such a tribe.

Despite his humble background, Qutayba was an exceptionally intelligent, experienced, and capable leader. He was a cunning commander who knew how to exploit the weaknesses of his opponents to his advantage. At the same time, he did not hesitate to reward and praise his rivals when necessary, and to intimidate them when necessary; in short, he did not choose any means to achieve his goal. In addition, the ability to attract important people to his side was one of his strengths (Roux, 1999: 182). Qutayba ibn Muslim's name remained in history as a real conqueror of Mawarannahr in general, and the middle Syr Darya region in particular. At the time of Qutayba's appointment as governor, there were two dangerous border regions in the Khorasan region. The first of these was the mountainous Tokharistan region, with its center in Balkh, and the second was the even more dangerous Mawarannahr region. In both regions, the Turks constituted the main military-political force. Qutayba first set his sights on Mawarannahr, but before embarking on a campaign in that direction, he preferred to stabilize the Tokharistan region. For this purpose, he crossed the Amu Darya and headed for Balkh. The ruler of Balkh, Nizek Tarkhan, realized that he could not withstand the Muslim army and asked for a truce. Qutayba, who accepted the truce, made a treaty with Nizek Tarkhan and returned to Merv.

After the Tokharistan issue was resolved, the road to Mawarannahr was opened for Muslims. At this point, Qutayba, taking Nizek Tarkhan with him, organized a campaign against Baykend, one of the most important trade centers of the region (Belazuri, 1987: 591). Hearing that the Muslims were approaching, the residents of Baykend asked for help from the Sogdians and neighboring cities. As a result, the Muslim army was opposed by a joint force of the Sogdians and Turks. The long-lasting nature of the battle between the two sides can be seen from the fact that Qutayba was cut off from the center for two months. Even the general governor of Iraq, Hajjaj, ordered prayers for him in mosques. Finally, the army under the command of Qutayba defeated the Sogdians and Turks and entered Baykend as winners. A peace treaty was concluded with the

residents of the city, and Qutayba appointed a new leader there. However, after Qutayba left the city, the people of Baykend overthrew the new city leader and killed him along with his troops. Hearing this on the way, Qutayba returned to Baykend, punished the rebels, and executed some of the soldiers. He also collected some loot from the city and ordered the reconstruction of the ruined city (Narshakhi, 1993: 74).

A year after the capture of Baykend, in 707, Qutayba conquered Tamushkas and Ramisin, other important centers of Mawarannahr, without a fight. The Sogdians and Turks, who felt threatened by the increasing strength of the Arabs, planned another major blow to Qutayba. For this purpose, they gathered an army of two hundred thousand people, supported by the Turks. However, the experienced and cunning commander Qutayba did not engage in open battle, but exhausted his opponents, dragged out the war, and eventually defeated the combined forces of the Sogdians and Turks. Then he returned to Merv via Termez and Balkh (Tabari, 6: 439).

Qutayba ibn Muslim set out in 709 with the aim of finally conquering the city of Bukhara, which had previously been captured by the Muslims but which rebelled whenever the opportunity arose. Qutayba attacked the forces of the Bukhara ruler Verdan Khudat from behind and entered the city victorious after a battle that lasted two days and two nights. Qutayba concluded a peace treaty with the Bukhara people on the condition of paying a war indemnity of 200 thousand dirhams and stationing a certain number of Arab troops in the city (Ibn al-Athir, 1965: 535).

After the capture of Bukhara, Qutayba set his sights on another rebellious city, Samarkand, and prepared for a new expedition. Upon learning of this, the ruler of Samarkand, Nizek Tarkhan, decided to negotiate with the Muslims rather than fight. Thus, the parties concluded a peace treaty on the condition of receiving taxes and prisoners as a deposit (Yaqubi, 2: 286). After that, Qutayba returned to Merv.

However, Nizek Tarkhan did not agree and saw the growing influence of Muslims in the region as a threat to his rule. Therefore, in 709, he fled to Tokharistan and organized a rebellion against Qutayba. He agreed with the rulers of Balkh, Merv ar-Ruz, Taleqan, Faryab, and Juzjan and formed an army. Hearing this, Qutayba (who was in Mawarannahr at the time) sent a special force to Tokharistan to suppress the rebels. However, the rebels dispersed without engaging in open battle with the Muslim troops. Qutayba himself captured Nizek Tarkhan and sent him to Hajjaj. Later, by order of Hajjaj, he was executed in 710 (Tabari, 6: 463). In 710, Qutayba finally conquered the cities of Shuman, Kesh, and Nasaf in Tokharistan. Then he took the city of Faryab, which resisted. At the same time, his brother Abdurrahman also conducted a number of campaigns in the Sogdian region. After these campaigns, Qutayba returned to Bukhara. At this time, influential groups in the city were fighting among themselves for the rule of Bukhara. In turn, Qutayba supported a nobleman named Tugshad in this dispute and helped him to oust his opponents.

Although the Muslim army had taken complete control of Tokharistan, the ruler of Sijistan, Rutbil, who had previously been allied with Nizek Tarkhan, posed a threat to the Muslims. Qutayba, who received orders from Hajjaj to resolve the Rutbil issue, temporarily suspended his conquests in Mawarannahr and headed for Sijistan in 711. However, the two sides did not engage in open battle, but Rutbil agreed to pay tribute to the Muslims. After this, Qutayba appointed Ibn Abdullah bin Amir al-Laysi as the governor of Sijistan. About a year after this incident, Qutayba's brother Abdurrahman led an expedition to Khorezm and conquered the region.

After the capture of Khorezm, the rich booty gathered there encouraged Qutayba ibn Muslim to organize new campaigns. This time it was Samarkand's turn. The emir of Samarkand, Tarhun,

who had made a peace treaty with the Muslims in the previous campaign on the condition of paying tribute, committed suicide under pressure from his entourage. Ikhshid Gurek came to power in his place. This ruler's violation of the peace treaty provided a political and legal basis for the Muslims' campaign to Samarkand (Wellhausen, 1963: 207). Thus, Qutayba began preparations to completely capture and subjugate Samarkand. In order to confuse the enemy, he first sent a 20,000-strong vanguard under the command of his brother Abdurrahman. He himself headed for Samarkand with a main force of 30,000 men gathered from Bukhara, Khorezm, and Khorasan (Tabari, 6: 472).

Despite the secret conduct of the campaign, the emir of Samarkand, Ikhshid Gurek, heard about the approach of the Muslim army. In this regard, he asked for help from the emir of Shash, the ruler of Fergana, and other local emirs in the middle reaches of the Syr Darya and gathered additional forces. However, the combined Turkish army was defeated by Qutayba's army near Arbinjan, between Bukhara and Samarkand. Gurek then gathered his defeated army, retreated to Samarkand and strengthened the city's defenses. When Qutayba reached the outskirts of the city, additional troops sent by the emir of Shash entered Samarkand. However, the troops from Shash were forced to retreat by Muslim troops led by Salih bin Muslim. The inhabitants of the city withstood the siege of the Muslim army for some time but were eventually forced to make peace. According to the agreement, the Samarkandites agreed to give 30 thousand slaves as a one-time payment and pay an annual tax. A mosque was also to be built in the city; after the mosque was completed, Qutayba was to leave the city with his army. Thus, Qutayba remained in Samarkand until the mosque was completed and offered the first Friday prayer in the new mosque. However, when the time came, Qutayba announced that he would not fully fulfill the agreement and would leave Muslim troops in the city. Thus, he unilaterally broke the previous agreement and made a new agreement. As a result, Qutayba appointed Abdullah bin Muslim as the governor of Samarkand and left a large military force with him. In addition, as in Bukhara, Arab tribes were settled in Samarkand. Then, in 712, Qutayba returned to his main stronghold, Merv (Belazuri, 1987: 592). Thus, Samarkand, one of the most important political and commercial centers of Mawarannahr, came under the fourth and full-fledged Muslim rule.

Qutayba's decision to break the initial agreement with the Samarkandites and leave troops in the city was a political calculation based on previous experience. Before that, the Muslims had conquered Samarkand at least three times on the condition of paying tribute. However, the Samarkandites rebelled every time they had a chance, preventing the Muslims from taking full control of Mawarannahr. Therefore, we cannot say that Qutayba's plan to hold the strategically important city of Samarkand by force in order not to repeat the mistakes of his predecessors was unreasonable.

After the capture of Samarkand, a new route to the middle Syr Darya region opened up for Qutayba. Taking advantage of the strategic location of Samarkand, he organized systematic campaigns to the north for the remaining three years of his governorship. In 713, he set out with a 20,000-strong army gathered from Bukhara, Kesh, Nasaf, and Khorezm. Qutayba directed his warlike Turkic troops to Shash in the middle Syr Darya region, and himself moved with his main forces towards Fergana. Qutayba, who crossed the Syr Darya for the first time, won a battle with the Fergana people. Then he arrived near Kashan. Here, the Muslim army, which had defeated its opponents at Shash, joined Qutayba. Afterwards, the united Muslim force captured Kashan without any difficulty (Tabari, 6: 484).

According to Belazuri and Tabari, during this period Qutayba moved his general military headquarters and political center to Shash. From there, Qutayba set off north of Mawarannahr in 714 and conquered Ispidjab, one of the most important cities in the middle reaches of the Syr Darya (Belazuri, 1987: 593). The capture of the city was not a major challenge for Qutayba's experienced army. Although there is not enough historical evidence regarding the capture of Ispidjab, local Sufi tradition has a number of legendary stories surrounding this event. One of them tells of the campaign of Ishaq Bab, one of the descendants of Caliph Ali, to Ispidjab (Sairam). The legend states that when Ishaq Bab arrived, there were about sixty thousand Christian families living in Ispidjab. At that time, the city was ruled by a ruler named Bayt-Dara Kurkuz. Ishaq Bab invited Kurkuz to convert to Islam, but the emir flatly rejected the offer, saying that he had been a Christian for seventy generations. After this, a battle took place between the Muslims and the inhabitants of the city, which lasted for three days and three nights, in which it is said that 20 thousand Christians and 5 thousand Muslims were killed. In the end, the Muslim troops were victorious, and Kurkuz fled to a place called Sulkhan. Ishaq Bab followed him, reached Sulkhan, and there, in a battle that lasted another day and a night, he defeated the enemy. According to legend, 30 thousand Christians were killed in this battle, and 7 thousand Muslims were martyred. Finally, Ishaq Bab captured Kurkuz and executed him at Bayt-Dara. It is said that after this incident, Islam began to spread widely in the region. The legend continues that Ishaq Bab came to Sayram and built a fortress in the city to protect the loot and treasures, then marched on Shash with a hundred thousand troops, conquered the city, and forced part of the inhabitants to convert to Islam by force. It is also said that he appointed Hazrat Imam Bakra Kaffala and Sheikh Chinarli as guardians of the newly captured city on behalf of the caliph. According to legend, Ishaq Bab conquered a number of cities after this, spread Islam, and Muslim troops were engaged in «worship at night and jihad during the day» for many years. After the wars, Ishaq Bab traveled to Mecca, Medina, Sham, Yemen, Rum, and Egypt, then returned to Sayram, built a mosque similar to the Kaaba, and finally left one of his sons as the wali in Sayram (Abuseitova, Mirzakhmetov & Babadzhanov, 2008: 111).

When assessing the strategic goal of Qutayba's last campaigns, it is clear that he intended to control the major trade routes along the northern edge of the Tien Shan mountains. This route ran through Turfan, the Ili Valley, Tokmak, and Taraz, reaching Shash and Samarkand. However, a more important reason was to protect Mawarannahr from possible attacks by Turkic tribes in the north, that is, to close strategic passes (Gibb, 1930: 44).

At the same time, the chief governor of Iraq, Hajjaj ibn as-Saqafi, tried to create a rivalry between Qutayba and the conqueror of Sindh, Muhammad bin Qasim. For example, he promised that whichever of the two commanders would be the first to conquer China, he would be appointed the governor of that region. Therefore, a secret rivalry arose between Qutayba and Muhammad. However, the death of Hajjaj in 714 made this great goal meaningless. Qutayba was in Shash when Hajjaj died, and there he received news of the death of his political leader. In this regard, the campaigns were immediately stopped, and the army was dispersed; part of the troops were sent to Bukhara, Kesh, and Nasaf, while Qutayba himself returned to Merv (Tabari, 6: 492). The Caliph Walid bin Abdulmalik wanted to reward Qutayba, a famous commander who had expanded the territory of the Umayyad Caliphate to the edge of Asia. To this end, he informed Qutayba that he had separated Khorasan from Iraq, made it an independent province, and appointed him as the governor of that region. He also ordered him to continue his campaigns and head for Kashgar on the Chinese border. However, the army, exhausted by the

long-running wars, wanted to rest and enjoy the spoils they had collected. Therefore, discontent and opposition against Qutayba began to arise among the army. However, Qutayba, who was not suspicious of this, set out on his last campaign in 715 to fulfill the order of Caliph Walid and headed for Kashgar. The ultimate goal of this trip was to ensure the security of the Fergana-Kashgar trade route. The victorious commander was able to successfully complete the task this time as well. As a result of the mentioned trip, the city of Kashgar and the Fergana region completely came under the control of the Umayyad state (Asam, 1991: 165).

In 715, the caliph Walid bin Abdulmalik died, and his brother Suleiman bin Abdulmalik became caliph as his successor. The death of Walid, his last political supporter after Hajjaj, was a severe blow for Qutayba ibn Muslim. He had reached the peak of his authority and glory when he unexpectedly fell to the ground. The essence of the matter was this: the caliph Walid had planned to make his son Abdulaziz the heir to the throne instead of his brother Suleiman, Hajjaj and Qutayba supported this initiative. However, Walid died before he could carry out this plan. Therefore, Qutayba understood very well that the new caliph Suleiman had a grudge against him and would not only remove him from office. Taking this into account, Qutayba took urgent action and declared in the Fergana Mosque that he did not recognize the new caliph. Thus, he actually chose the path of rebellion against the caliphate. However, he did not find the support of the army that he had hoped for. But instead of acting wisely, he gave in to anger and spoke harshly and abusively to the tribal chiefs who were there. By doing this, he turned the tribal leaders against him. In addition, the troops under his command were also very tired from the continuous wars that had lasted for many years. Therefore, they no longer intended to follow Qutayba and oppose the Caliphate army as rebels. As a result, a secret group was formed against Qutayba under the leadership of the Azd and Tamim tribes, and an attack was organized on his tent one night. During this conspiracy, which took place in 715, Qutayba was killed along with his loyal companions and close relatives (Tabari, 6: 506). With the death of Qutayba, not only did the Muslim conquests in Mawarannahr stop for about a quarter of a century, but the Umayyad dominance in the region that had been established over the years also suffered a severe blow. Indeed, just a year after Qutayba's death, the middle Syr Darya and Fergana fell from Umayyad control. Arab troops were able to establish themselves only in the major cities, gradually being pushed out of militarily weaker regions (Roux, 1999: 184).

Qutayba deeply understood that it was impossible to rule society by force alone. After he had conquered the people militarily, he realized that in order to turn them into a truly obedient people, it was necessary to win their hearts. To this end, Qutayba used several methods to Islamize the local population, which consisted of Turks and Sogdians.

First of all, he destroyed the idols in the temples to show the baselessness of the ancient beliefs in the region and the inability of idols to protect themselves. For example, during the capture of Baykend, the gold and silver idols captured were melted down and used for the benefit of the country (Tabari, 6: 432). He also paid special attention to building mosques in the conquered cities to show that they were now under the protection of the Islamic state and to attract the people to the new religion. He even tried to increase people's interest in Islam by distributing a reward of two dirhams to those who attended the prayer after the Friday prayer.

Arab Muslims who migrated from the Middle East also played a significant role in the Islamization of large cities in the Mawarannahr region, such as Samarkand, Bukhara, and Baykend. When Qutayba conquered a city, he ordered that half of the houses in it be given to

Muslims. This decision created conditions for Muslims and the local population to live together and to get to know the new religion directly (Narshakhi, 1993: 77). Qutayba also paid special attention to the conversion of the city's influential nobles to Islam. Realizing that Islam should be adopted gradually, not by force, he effectively used diplomatic methods in this direction. For example, after the capture of Bukhara, the local emir appointed Tugshada, the son of Bukhara Khudat Khatun, as the governor of the city and supported him in eliminating his opponents. Tugshada, grateful to Qutayba for this help, converted to Islam. It is said that he even named his newborn son Kutayba. The fact that the upper class, such as Tughshada, was a Muslim, helped the common people to adopt Islam in a positive way, making it easier for them to accept the religion. Qutayba showed some flexibility to the mu'awli in religious matters. He allowed the Quran to be read in local languages, taking into account the difficulties of the newly converted people in fulfilling their religious duties. Since it was difficult to recite the surahs in Arabic during the prayer, in some cases it was also possible to recite the verses in Persian. For example, during the prayer in congregation, a person standing at the back would say in Persian during the ruku' and sajdah, «bekunita-nekuniti» (bow down) and «nekuniya-nekuni» (prostrate), indicating what movements the congregation should make. In this way, the local people learned the order of prayer and gradually mastered religious practices (Narshakhi, 1993: 78).

After the death of Qutayba ibn Muslim, the process of Islamization in Mawarannahr slowed down somewhat. However, some Umayyad caliphs and wali continued their religious propaganda (tabligh). For example, during the short reign of Omar bin Abdulaziz (717–720), significant measures were taken to convert the local population to Islam. In this regard, he sent letters to local rulers, including the emirs of Samarkand, Fergana, Shash and Ushrushana, inviting them to convert to Islam. Belazuri's sources indicate that some of them converted to Islam. In addition, he ended the long-standing injustice and abolished the kharaj tax on the mu'awli who had become Muslims in Mawarannahr. Omar bin Abdulaziz, in addition to setting a ransom of 25 dinars for the release of the mu'awli, granted them equal rights with Arab Muslims in terms of food, clothing and household expenses (Ibn Sad, 5: 375). He also called on scholars and jurists in the army to preach Islam and preach in mosques.

It is evident that the Turks initially accepted Islam as a religion incompatible with their nomadic lifestyle. The historian Yaqut Hamawi reports that when an envoy of Caliph Hisham (724–743) arrived to preach Islam, one Turkic khagan responded as follows: “There are no barbers, shoemakers, or tailors among the Turks. If they become Muslims and follow the principles of Islam, how will they make a living?” (Yaqut, 1957: 24). Although the exact time of this event and the name of the khagan are not mentioned, it can be assumed that it took place in the last stages of the Kokturk khaganate. This statement of the khagan shows that he understood Islam as a religion intended for a sedentary, urban lifestyle. The professions he mentioned, such as tailoring and shoemaking, were typical of the urban environment and unfamiliar to the nomadic people. Therefore, it is understandable that the nomadic Turks, who were mainly engaged in hunting and cattle breeding, perceived Islam as an “urban religion” and were skeptical about it. Because they concluded that if we accept the new religion, we will have to abandon our nomadic lifestyle and face difficulties in making a living.

Caliph Hisham's governor in Khorasan, Ashras bin Abdullah al-Sulami (727–729), also tried to revive the propagation of Islam in Mawarannahr in order to win the hearts of the discontented people. In this direction, he revived the policy of the period of Omar bin Abdulaziz, stopped

collecting kharaj from the mawalis who had become Muslims, and built mosques. As a result of the propaganda of religious scholars appointed by the governor, the number of converts to Islam in Mawarannahr began to increase. However, due to the increase in the number of Muslims, the reduction of the kharaj tax seemed ineffective to the authorities. For this reason, Ashras stopped religious propaganda, resumed tax collection from the mawalis, and pursued a harsh policy. This resulted in a mass rebellion, which not only stopped the process of Islamization, but also significantly weakened the Umayyad power in Mawarannahr (Tabari, 7: 56).

In general, in the 8th century, Muslim-Turkish relations in the middle Syr Darya region developed in a sometimes hostile and sometimes cooperative manner. Although the Muslim Arabs gained political dominance in Mawarannahr, they were unable to establish full and stable power in the middle Syr Darya region. However, after the Arabs and Turks allied in the Battle of Atlah in 751 and repelled the Chinese army, the Turks' attitude towards Muslims and Islam gradually began to improve. Nevertheless, there is no evidence of a mass and immediate acceptance of Islam by the Turks after this event.

Conclusion

In conclusion, during Qutayba's approximately ten-year reign, the borders of the Umayyad Islamic state expanded to areas never before visited by the Arabs (Kitapçı, 2005: 255). As a result of his annual military campaigns, he was able to subjugate about sixteen settlements located in Sogd, Tokharistan, and the middle Syr Darya. Qutayba used all political and military means to keep these cities under his control. There were even times when, in the interests of the state, he reneged on his promises, as was shown in the incident in Samarkand (Belazuri, 1987: 592).

Several factors lie behind Qutayba ibn Muslim al-Bahili's greater success in his conquests than his predecessors. First of all, there was no state with a centralized standing army, united in religious and ethnic terms, that could oppose him. The region consisted mainly of small city-states, mostly independent of each other, ruled by local nobles. The most powerful of these rulers were called «dihkans» like the common people. At that time, the only political force in Central Asia capable of seriously opposing the Muslims was the Western Turkic Khaganate. However, this state, while at odds with the Eastern Turkic Khaganate, failed to pay sufficient attention to the threat from the southwest. Thus, it was practically impossible for a region with weak political unity to repel a Muslim army led by an experienced commander, both religiously and materially motivated. The effective military-political system established by Qutayba was to some extent a product of the political situation in which he lived. In theory, his predecessor, the talented wali Ziyad bin Abih, could have achieved similar success. However, at that time, the Umayyad state was beset by internal unrest, and the caliphs were forced to focus more on suppressing internal rebellions than on external conquests. Abdulmalik's internal stability, which left his son Walid a strong and stable state, indirectly contributed to Qutayba's achievements. Thanks to this political stability, Qutayba was able to remain in power for ten years, not just a few years, as the previous governors of Khorasan had done. In addition, the continued support of Caliph Walid and Hajjaj allowed Qutayba to take risky but effective steps. Qutayba's confusion, upon hearing of Hajjaj's death while in Shash, immediately stopped his campaigns, dispersed his army, and needed a letter of support from Walid to regroup, were clear examples of this dependence.

References

- Abuseitova, M., Myrzakhmetov, M., Babadzhanov, B. (2008). Islamization and Sacred Genealogies in Central Asia: Genealogical Charters and Sacred Families of the 19th-21st Centuries: The Legacy of Ishaq Baba in Narrative and Genealogical Traditions. Almaty – Bloomington: Dyke Press, 638.
- Apak, A. (2008). An Outline of Islamic History: The Umayyad Period. Istanbul: Ensar Neşriyat.
- Asam, Abu Muhammad Ahmad al-Kufi. (1991). Al-Futuh. Beirut: Dar al-Adwa.
- Aycan, İ., & Sarıçam, İ. (2005). The Umayyads. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Publications.
- Barthold, V.V. (1990). Turkestan until the Mongol invasion (H.D. Yıldız, Trans.). Ankara.
- Belazuri, Abu al-Husayn Ahmad ibn Yahya. (1987). Futuh al-Buldan. Beirut.
- Gibb, H.A.R. (1930). The Arab Conquests in Central Asia (Translated by M. Hakkı). Istanbul: Evkaf Printing House.
- Ibn al-Athir, Abu al-Hasan Ali ibn Abi al-Karim Muhammad. (1965). Al-Kamil fi al-Tarikh. Beirut.
- Ibn Sad, Muhammad. (n.d.). Al-Tabaqat al-Kubra (Vols. 1–8). Beirut: Dar Sadir.
- Kitapçı, Z. (2004). How did the Turks become Muslim? (pp. 199–200). Konya: Yedikubbe Publications.
- Kitapçı, Z. (2005). The Conquest of Turkestan by Muslim Arabs. Konya: Yedikubbe Publications.
- Narshakhi, Abu Bakr Muhammad ibn Jafar. (1993). Tarikh Bukhara. Cairo: Dar al-Maarif.
- Roux, J.P. (1999). Central Asia: History and Civilization (L. Arslan, Trans.). Istanbul.
- Tabari, Abu Jafar Muhammad ibn Jarir. (n.d.). Tarikh al-Rusul wa al-Muluk (Ed. Muhammad ibn Abi al-Fadl Ibrahim, Vols. 1–11). Cairo.
- Tabari, Abu Jafar Muhammad ibn Jarir. (n.d.). Tarikh al-Rusul wa al-Muluk (Vol. 4). Beirut: Dar Suwaydan.
- Wellhausen, J. (1963). The Arab State and its Fall (Translated by F. Işiltan). Ankara: Ankara University Press.
- Yaqubi, Ahmad ibn Abi Yaqub. (n.d.). Tarikh al-Yaqubi (Vol. 2). Beirut.
- Yaqut, Shihab al-Din Abu Abdallah ibn Abdallah al-Hamawi. (1957). Mujam al-Buldan (Vol. 4). Beirut: Dar Sadir.
- Yazıcı, N. (2002). History of the first Turkish-Islamic states. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Publications.
- Yıldız, H.D. (1976). Islam and the Turks (p8). Istanbul: Faculty of Literature Printing Press.

Authors' contributions

Kozha M.B. – scientific supervision, conceptual and methodological justification of the research.

Abdilkhakim B. – writing the article text, conducting a literature review.

Amangeldiyev A. – writing the article text, formatting and editing the text.

Conflict of interest

The authors declare no relevant conflicts of interest.

Funding

This research has been funded by the Committee of Science of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan (BR28713129 – «Research of the introduction and spread of Islam to Kazakhstan based on archaeological and written sources»).

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

Мұхтар Қожа – т.ғ.д., қауымдастырылған профессор, Халықаралық туризм және меймандостық университеті, Түркістан, Қазақстан, mukhtar_kozha@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9619-7968>.

Мухтар Кожя – д. и. н., ассоциированный профессор, Международный университет туризма и гостеприимства, Туркестан, Казахстан, mukhtar_kozha@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9619-7968>.

Mukhtar Kozha – Doctor of Historical Sciences, Associate professor, International University of Tourism and Hospitality, Turkestan, Kazakhstan, mukhtar_kozha@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9619-7968>.

Бурханадин Абдилхаким – PhD, дінтану кафедрасының оқытушысы, Нұр-Мұбарак Египет Ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан, burhanhakim01@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-8271-866X>.

Burkhanadin Abdilkhakim – PhD, Egypt University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Lecturer of the Department of Religious Studies, Almaty, Kazakhstan, burhanhakim01@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-8271-866X>.

Бурханадин Абдилхаким – PhD, преподаватель кафедры религиоведения Египетского университета исламской культуры «Нур-Мубарак», Алматы, Казахстан, burhanhakim01@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-8271-866X>.

Асан Амангельдиев – PhD, философия кафедрасының аға оқытушысы, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті Астана, Қазақстан, a.azimkhanuly@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-9257-1609>.

Assan Amangeldiyev – PhD, senior lecturer, Department of Philosophy of L.N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Kazakhstan, a.azimkhanuly@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-9257-1609>.

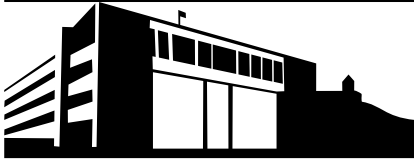
Асан Амангельдиев – PhD, старший преподаватель кафедры философии Евразийского национального университета имени Л.Н. Гумилева, Астана, Казахстан, a.azimkhanuly@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-9257-1609>.

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

Редакцияға түсті / Поступила в редакцию / Entered the editorial office: 09.02.2026

Рецензенттер мақұлдаған / Одобрено рецензентами / Approved by reviewers: 16.02.2026.

Жариялауға қабылданды / Принята к публикации / Accepted for publication: 14.03.2026



Scientific article
IRSTI 21.15.69



<https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-162-173>

TENGRISM IN HISTORICAL AND MODERN CONTEXTS

^aAiymzhan RYSKIYEVA^{id}, ^bSalikha LATIPOVA^{id}✉

^aUniversity of California, Davis, Davis, USA

^bEgyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Almaty, Kazakhstan

✉ latipovasolixa@mail.ru

Abstract. The article focuses on the history of Tengrism and reviews the definitions and scientific interpretations given to the concept of Tengri and the phenomenon of Tengrism. Tengrism is viewed as a socio-cultural and philosophical-spiritual phenomenon that is experiencing a revival in modern society. Tengrism formed the foundation of the spiritual worldview of the Turkic peoples for a long period of time, influencing their daily lives and spiritual culture. In recent years, interest in this topic has increased significantly, and researchers have begun to examine Tengrism from its historical, philosophical, and cultural aspects. Contemporary scholarly works and studies comprehensively analyze the role of Tengrism in society, its influence on national identity, and spiritual heritage. This study focuses primarily on the context of Kazakhstan, paying particular attention to the manifestations of Tengrism in modern society, including the phenomenon of neo-Tengrism, its revival, and its historical role in the formation of national values. Special attention is also given to the activities of Tengrism communities on social media during the development of a digital society. Furthermore, based on ancient monuments of the Turkic peoples and Chinese chronicles, a comparative analysis is conducted of the similarities and differences between Tengrism and the Cult of Heaven in Chinese civilization.

Key words: Tengrism; Tengri; Neo-Tengrism; Turkic culture; faith; Cult of Heaven; Blue sky.

For citation:

Ryskiyeva, A., Latipova, S. (2026). Tengrism In Historical And Modern Contexts. *Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies*, 154(1), 162-173. <https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-162-173>.

ТАРИХИ ЖӘНЕ ЗАМАНАУИ КОНТЕКСТТЕГІ ТӘҢІРШІЛДІК

^aАйымжан РЫСКИЕВА, ^bСалиха ЛАТИПОВА^a Дэвистегі Калифорния университеті, Дэвис, АҚШ^b Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан

ТЕНГРИАНСТВО В ИСТОРИЧЕСКОМ И В СОВРЕМЕННОМ КОНТЕКСТЕ

^aАйымжан РЫСКИЕВА, ^bСалиха ЛАТИПОВА^a Калифорнийский университет в Дэвисе, Дэвис, США^b Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан

Аңдатпа. Мақалада Тәңіршілдіктің тарихына назар аударылып, бүгінгі күнге дейін Тәңір ұғымы мен Тәңіршілдік феноменіне берілген анықтамаларға және ғылыми пайымдауларға шолу жасалады. Тәңіршілдік феномені қазіргі қоғамда қайта жанданып келе жатқан әлеуметтік-мәдени және философиялық-рухани құбылыс ретінде қарастырылады. Тәңіршілдік сенімі түркі халықтарының ежелгі рухани дүниетанымының негізі болған, олардың күнделікті өмір салты мен рухани мәдениетіне өз ықпалын тигізген. Соңғы жылдары бұл тақырыпқа деген қызығушылық артып, зерттеушілер оны тарихи, философиялық және мәдени тұрғыдан қайта зерттей бастады. Қазіргі таңда көптеген ғылыми еңбектер мен зерттеулерде Тәңіршілдіктің қоғамдағы орны, оның ұлттық сана мен рухани мұраға ықпалы жан-жақты талдануда. Бұл зерттеу негізінен Қазақстан контексіне бағытталып, тәңіршілдіктің қазіргі қоғамдағы көріністері, яғни неотәңіршілдік феноменіне тоқталып, оның қайта жандануы және ұлттық құндылықтарды қалыптастырудағы тарихи рөлі қарастырылады. Бүгінгі дамыған цифрлық қоғамда тәңіршіл топтардың әлеуметтік желілер көмегімен жүргізетін әрекеттеріне мысалдар келтіріледі. Сонымен қатар, мақалада түркі халықтарының көне ескерткіштері мен Қытай жылнамаларының негізінде Тәңіршілдік пен Қытай өркениетіндегі Аспан культі арасындағы ұқсастықтар мен айырмашылықтары салыстырмалы түрде қарастырылады.

Түйін сөздер: Тәңіршілдік; Тәңір; неотәңіршілдік; түркі мәдениеті; сенім; Аспан культі; Көк аспан.

Аннотация. В статье рассматривается история тенгризма и анализируются определения и научные интерпретации понятия Тенгри и феномена Тенгрианства. Феномен Тенгрианства рассматривается как социально-культурное и философско-духовное явление, возрождающееся в современном обществе. Тенгрианство на протяжении длительного исторического периода составляло основу духовного мировоззрения тюркских народов, оказывая влияние на их повседневную жизнь и духовную культуру. В последние годы интерес к этой теме заметно усилился, и исследователи начали рассматривать Тенгрианство в историческом, философском и культурном аспектах. В настоящее время многие научные исследования всесторонне анализируют роль Тенгрианства в обществе, его влияние на национальное самосознание и духовное наследие. Данное исследование в основном сосредоточено на контексте Казахстана, уделяя особое внимание проявлениям Тенгрианства в современном обществе, включая феномен неотенгрианства, его возрождение и историческую роль в формировании национальных ценностей. Также отдельное внимание уделяется деятельности тенгрианских сообществ в социальных сетях в период развития цифрового общества. Кроме того, на основе древних памятников тюркских народов и китайских летописей проводится сравнительный анализ сходств и различий между Тенгрианством и Культom Неба в китайской цивилизации.

Ключевые слова: Тенгрианство; тенгри; неотенгрианство; тюркская культура; вера; культ Неба; Голубое небо.

Introduction

In the modern era of globalization, many people are experiencing a process of returning to their historical roots, spiritual and cultural heritage. For the Turkic peoples, one of the most important elements of this phenomenon is Tengrism, which played a central role in shaping their spiritual and cultural foundations.

According to N. Abayev, Tengrism is a worldview system of the Turkic-Mongolian peoples. It simultaneously incorporates religious, philosophical, moral and ethical teachings, psychological, bioenergetic, psychodiagnostic, prognostic and astrological aspects, as well as cult, mantic (witchcraft), meditative and magical practices. N. Abayev emphasizes that the fundamental concepts of Tengrism originated in deep antiquity, approximately between the eighth and sixth millennia BCE. These ideas emerged among the pastoral and nomadic communities of Central Asia, who were the common ancestors of the Turkic and Mongolian peoples (Abayev, 2016: 25).

Tengrism is a belief system of the ancient Turkic peoples, based on the veneration of the sky, nature, and the spirit. Its central concept is Tengri, the lord of the sky (sky deity), the origin of all creation. Tengrism emphasizes the harmonious coexistence of humans and nature, spiritual purity, and conscience.

Originating from the ancient traditions of Turkic-Mongolian peoples, Tengrism has undergone significant changes throughout history, reflecting the cultural and political development of these groups. In the early stages of this faith, Tengrism featured a diversity of gods, with Tengri being regarded as the supreme deity representing the spiritual identity of nomadic tribes. Over the years, it incorporated elements of neighboring religions, especially Islam, resulting in a syncretic practice among the Turkic peoples. The term “Tengrism” was first introduced by Sh. Ualikhanov and was later adopted by Jean-Paul Roux and O. Suleimenov. The idea of Tengrism as a monotheistic belief system of the ancient Turks is presented as a theory by historian Murat Adji. In the work “The Turki and the World: The Secret Story”, Adji states that “the Turks introduced the belief in the Sky God”, describing this god as the cult of the “Eternal Blue Sky” (Bulan et al., 2025: 197).

Identification of the research problem

In the conditions of contemporary globalization, interest in national identity, spiritual values, and historical-cultural roots has been steadily increasing. Within Kazakh society, recent years have witnessed a growing positive attitude toward ancient worldviews, particularly Tengrism, both at the public and academic levels. This trend reflects an emerging perception of Tengrism not only as a relic of the past but also as an element of cultural heritage and a source of spiritual and ideological orientation. The active discussion of this phenomenon, the presence of various interpretations in the public arena, and the growing cognitive demand among young people make the study of Tengrism not only a religious belief but also a socio-cultural phenomenon relevant. Therefore, the phenomenon of Tengrism was chosen as an important object of research that allows for a scientific explanation of the spiritual and cultural changes of the modern period. The aim of the study is to comprehensively analyze the content of Tengrism in modern Kazakh society, its socio-cultural manifestations, the dynamics of its spread, and its place in public consciousness; to determine the role of the Tengrism phenomenon in the

formation of modern national identity. One of the objectives set is to describe the historical foundations and worldview of Tengrism and analyze the reasons for the new interpretation and revival of Tengrism.

Research methodology

The methodological framework of this research is based on philosophical-cultural, phenomenological, and historical-comparative approaches. In line with the research objective to examine Tengrism not merely as a belief system but as a spiritual-cultural phenomenon and a worldview system, the study employs a multi-level methodological approach. First, the phenomenological approach is applied to reveal the essence of Tengrism as a principle of harmony between humans and nature, society, and the cosmos. This method allows for an interpretation of how Tengrism is reflected in contemporary spiritual practices and systems of meaning within modern society. Second, the historical-comparative method serves as a basis for analyzing the evolution of Tengrism from the ancient Turkic period to the present day, as well as its interactions with modern spiritual movements. Third, cultural and sociological methods are employed to explore the socio-cultural manifestations of Tengrism in the modern context, including its representation in mass media, social networks, and forms of spiritual engagement among young people. In addition, elements of hermeneutic interpretation, content analysis, and the examination of materials from open sources are incorporated into the research process. The use of these methods allows us to comprehensively reveal the complex, multifaceted nature of Tengrism as a modern phenomenon.

Results and discussions

Historical foundations of Tengrism.

The theme of Tengrism as one of the earliest universal religious ideas of Turkic and Mongolian peoples has been addressed in the works of numerous scholars, including M. Kashgari, Jean-Paul Roux, L.N. Gumilyov, S.G. Klyashtorny, N.G. Ayupov, O. Suleimenov, M. Adji, N.V. Abayev, and others. Tengrism is considered a variety of religious ideas, for example, the idea of monotheism, with Tengri being regarded as a single God; The worship of the sky and natural phenomena as a manifestation of natural religion; The idea of the transcendence of Tengrism. Many scholars acknowledge that the origins of Tengrism date back to ancient times and that it influenced other religious systems.

The term “tengri” or “tergir”, known as “tänri” in Old Turkic language, means “sky” in the Turkic-Mongolian languages. The cult of the sky or the worship of related deities is attested by numerous written and archaeological sources dating back to the era of the Siberian Turkic kingdoms in the 6th and 8th centuries. These sources confirm that this faith was one of the syncretic religions practiced by the people during the Turkic Khaganate period, before they adopted Buddhism, Manichaeism, or Islam. In some ancient Muslim texts written in Turkic, the word Tengri is associated with Allah, which confirms its use as a synonym for the word God. This concept was introduced into the Russian language in the 19th century after the discovery of the Orkhon monuments and the interpretation of the runic inscriptions by Wilhelm Thomson. The name “Tengrism” was used to describe the religious system of the ancient Turks, including in the works of Sh. Ualikhanov (Laruelle, 2007: 204).

Jean-Paul Roux, defining the word Tengri, emphasizes that this name is one of the most important divine names used by a significant part of humanity. Almost all people speaking Turkic and Mongolian languages use this word, with minor dialectal differences, most often to designate the Supreme Being or those possessing mystical power. It is known that the word Tengri is common to both Turkic and Mongolian languages, but for a long time, it was not clearly determined from which language it originated. The results of the research of P. Pelliot and V. Vladimirov indicate that the Mongolian form is derived from the ancient Uyghur version of t(ä) ngri. On this basis, researchers advance the hypothesis that the concept was likely transmitted into the Mongolian language from a Turkic linguistic environment rather than developing independently within Mongolic speech (Roux J.-P., 1956: 49, 59).

Shokan Ualikhanov's research considers Tengrism, which occupies an important place in the worldview and customs of the ancient Turks, as an ancient belief of the Kazakh people. He noted that even before they were introduced to the teachings of the Prophet Muhammad, Kazakhs worshipped both Allah and Tengri. They performed rituals such as sacrificing to Muslim saints and respect shown to Khojas, as well as worshipping fire and appealing to both angels in Islam religion and shamanic spirits. Shokan Ualikhanov positively accepted this syncretism and saw it as a harmonious integration of religious traditions in Kazakh society (Mukan, 2024: 63).

The foundations of the religious teachings of Tengrism were transmitted orally as secret teachings and encoded in archaic texts of the epic heritage of the Turks and Mongols. They describe the creation of the world and people, as well as the history of the establishment of divine order on earth by the first ancestors for the habitation and prosperity of their descendants. Within this symbolic framework, the spiritual and moral principles guiding the human path toward the Creator, Tengri, are articulated and preserved. Due to the great antiquity of these traditions and the symbolic, encoded language in which the teachings were expressed, the identities of individual authors have not been preserved. However, given that the primary mode of transmission was oral collective narration, authorship may be attributed not to a single figure but to the Turkic-Mongolian ethno-cultural community as a whole (Adji, 1999). There is no complete and unanimous consensus among researchers on the meaning of Tengrism. One group of researchers views it as a multifaceted system encompassing several dimensions: ontological belief in a singular divine entity, cosmological concepts emphasizing the interconnection of the inner world, mythological narratives, and the recognition of ancestral spirits and natural forces (Kasabekova et al., 2021: 62).

Some researchers considered the ancient Turkic belief system to be monotheistic. However, neither Muslims nor Christians historically recognized any significant similarities between their own faiths and this tradition. Tengrism was so distinct from Buddhism, Islam, and Christianity that meaningful spiritual exchanges between adherents of these religions were virtually impossible. The system exhibits an intricate and remarkably coherent integration of monotheism, ancestor worship, pantheistic reverence for natural spirits, magical practices, shamanism, and even elements of totemism (Bezertinov, 2006: 6).

N.G. Ayupov considered the ancient Turkic culture to be a monotheistic religious system in comparison with other Central Asian religious systems. In his later works, exploring this scientific issue, he came to the conclusion that Tengrism should be considered as a whole as an open, universal worldview.

A. Kodar, who plays an important role in justifying the monotheistic nature of Tengrism, identifies two levels of it:

- Imperial level: At this level, Tengrism had a purely monotheistic character. Tengri is the only supreme power that controls the world and the fate of the khagan.

- Folk level: Although elements of worship of ancestral spirits and the owners of Earth and Water (Yer-Su) are preserved at this level, this, according to Kodar, does not contradict the basic monotheistic concept (Kodar, 2009: 222).

However, M. Isakhan makes a different conclusion regarding the monotheistic nature of Tengrism. Despite some peculiarities, it can be concluded that the ancient Turks' understanding of the original Kök (Blue) Tengri was based on monotheism. Although the ancient Turks initially believed in a single deity, their understanding of God seems to have changed over time. As a result of various integrations, the adherents of the belief in Tengri later lost the fundamental meaning and religious content of the monotheistic belief (Isakhan & Mukatay, 2023).

If we turn to the word “Tengri” itself and its etymology, the word “Tengri” is written as “tenri (тәңри)” in ancient Turkic written monuments and in Mahmud Kashgari's work “Divan Lugat at-Turk”. Among the Tuvans, it is written and pronounced as “Tengir (тәңгир)”, among the Altaians as “Tengri (теңри)”, and among the Yakuts as “Tanra (таңра)”. In the Kazakh language, it is pronounced as “Tangir (Тәңір)”. In the ancient Turkic language, the word “Tan (таң)” means sunrise, dawn, the beginning of everything. It conveys the idea of the moment when light spreads across the world, symbolizing awakening, renewal, and the emergence of life (Sapashev, Shargynova, 2016: 146). Another scholar who made a significant contribution to the study of Tengrism is M. Adji. In the work *The Kipchaks: An Ancient History of the Turkic People and the Great Steppe*, he writes: “Tengri is an invisible spirit that dwells in the sky. A giant. As big as the sky, as big as the whole world. Therefore, the ancient Turks respectfully called him “Eternal Blue Sky” or “Tengri Khan”. The title “Khan” indicated his primacy in the universe.” (Adji, 1999).

The religion of the Turks, which worshiped Tengri, was the first cognitive concept of a person who was completely united with nature. The ancient beliefs, customs, and traditions of the Turks were closely connected with the concept of Tengrism, the actual principles of the Tengrian religion. Most researchers, such as L.N.Gumilyov, S.G. Klyashtorne, and others, describe Tengrism as the main worldview system of the ancient Turkic civilization. The frequent occurrence of the concepts of Tengri and Yer-Su in the monuments of Kultegin and Bilge Kagan proves that this belief played a major role in the political and spiritual life of the Turks. For example, the texts of the Bilge Khagan inscription refer to Tengri, stating that the Khagan was “created by Tengri” and rose to power by divine will. The inscriptions also describe the Heaven above and the Earth below, between which humanity is placed, and emphasize the role of Tengri in granting power, authority, and military success to Turkic rulers. These inscriptions reveal the respect of the Turkic peoples for Tengri.

M. Eliade states that the Turks consider Tengri as the creator of both visible and invisible things and of human beings. Among the Turks, Tengri has never been considered a material being. The Turks had no concept of the image and form of Tengri; Tengri was regarded as abstract. In the writings of the Göktürks, there are concepts such as “Tengri-Teg-Tengri”, which means “Tengri who resembles Tengri”, “God who resembles Himself”. According to these data, the Turks did not liken Tengri to anything created (Abylov et al., 2022: 131).

In the Orkhon inscriptions, the “Secret History of the Mongols”, and the Oguz-Name (Oguznama) inscriptions of the Uyghur people, Tengri occupies a special place and is used in the sense of “Sky god”. However, there are also notable differences in the texts. For example, in

the Orkhon inscriptions, Tengri is described with the epithet *kök* (blue); a complex form of the *kök* Tengri is found in the *Oguznama*, but in the “Secret History of the Mongols” Tengri is called *möngke* “eternal”. This is not found in the two sources mentioned regarding Tengri. The Orkhon inscriptions do not mention praying to Tengri nor do they clearly associate divinatory practices with Tengri, but it is mentioned in the two inscriptions mentioned above (Dallos, 2019: 68).

Chinese chronicles mention that the Huns believed in a single deity identified as Tengri. The famous thinker Confucius, who lived in the 5th century BC, used the Chinese equivalent *Tian* for the word Tengri in his works. The Huns believed in *kök* Tengri, and as Mahmud Kashgari later noted, Turkic peoples called him Tengri, a word that denotes both the sky and God (Zatov et al., 2023).

Since the Zhou Dynasty, Heaven has become the main deity in Chinese tradition. During the Zhou Dynasty, *Tian* (Heaven) embodied the main attributes of the god *Shandi* and assumed a supreme position as a symbol of justice and divine wisdom. Emphasizing their connection with Heaven, the Zhou rulers called their state *Tian Xia* (All under Heaven) and themselves *Tian Zi* (Sons of Heaven). Thus, the cult of Heaven worship became the leading religious and ideological system in China. In Tengrism, it was believed that everything happens by the will of Heaven. In Chinese tradition, it was believed that if a ruler became corrupt or evil, Heaven would withdraw its support, leading to his downfall. It was also believed that If the Son of Heaven's rule proved successful, after his death he would join the revered lineage of ancestors, who even after his death, continued to rule the rulers of the earth from heaven (Burkitbayeva et al., 2025: 88). According to Abaev and Feldman, Tengrism arose during the period of the ancient Aryan nomadic civilization, dating back to the beginning of the 3rd millennium BC. According to many researchers, the concept of Heaven (*Tian*), the heavenly divine power, appeared during the Zhou era (9th-3rd centuries BC), which happened much later. The idea that *Tian* entered the Chinese tradition only with Zhou was first expressed by H.G. Creel. Despite these chronological differences, a number of significant parallels can be identified between Tengrism and the Chinese Cult of Heaven. In both Tengrism and the Cult of Heaven, the supreme deity is Heaven. Everything that happened, whether good or bad, was considered the will of Heaven. Heaven could reward or punish disobedience. Moreover, it is known that in Tengrism, there were no human sacrifices, whereas among the predecessors of the Zhou people, in the Shang dynasty, cases of human sacrifice were not uncommon (Sapashev, Shargynova, 2016: 148).

The tradition of belief in Tengri was one of the central worldview concepts in both the Turkic world and Chinese civilization. The Turkic belief in Tengri and the Chinese concept of *Tian* were conceptually close to each other, and in both cases, the Supreme Power was perceived as the main symbol of justice, order, and legitimacy of power. The concept of the Mandate of Heaven, which has been in existence since the Zhou era, defined the political ideology of Chinese rulers, while the Turkic worship of Tengri formed the basis of their state structure and worldview. In both cultural systems, the supreme divine authority was perceived as an absolute force capable of both sustaining and withdrawing political power. Rulers were considered legitimate only insofar as they acted in accordance with heavenly principles, and failure to do so could result in the loss of divine support. Thus, although the concepts of Tengri and *Tian* emerged within distinct civilizational contexts, they produced closely related interpretations of a transcendent authority responsible for maintaining justice, social harmony, and moral governance.

Many researchers point out that the Tengrian faith is structured around a tripartite cosmological model consisting of upper, middle, and lower realms. The upper world is

associated with Tengri as the supreme celestial authority, the middle realm is identified with Yer-Su, and the lower world is governed by Erklik. In addition to this three-layered structure, Tengrism incorporates a diverse range of spiritual forces and cultic elements. These include the veneration of Umay Ana, often mentioned alongside the group of female protective spirits known as the “five mothers”, as well as reverence for the sun, the moon, fire, totemic symbols, and ancestral spirits (Isakhan & Mukatay, 2023).

The Orkhon stele texts name only three deities: Tengri, Umai, and Yduk Yer-Sub. The explicit emphasis on Tengri and the universality of his functions prompt some researchers to consider the ancient Turkic religion a distinct faith, close to monotheism, which can be described by the term Tengrism, although they acknowledge the presence of more ancient elements within it. In this regard, G. Doerfer suggests that ancient Turkic religion can be understood as a composite system consisting of multiple historical layers. According to his view, it includes a totemic layer, a shamanistic layer, and a tengrian layer (Klyashtorny, 1981: 124).

Although the term Yer-Su does not explicitly appear as a fixed concept in early Turkic written sources, its presence is clearly reflected in the Orkhon-Yenisei inscriptions, which constitute one of the most significant sources on the history of the Göktürk Khaganate. Within the worldview of the ancient Turks, the Yer-Su cult manifested itself through the reverence of natural elements such as fire, water, forests, and mountains, all of which were endowed with particular symbolic and spiritual significance (Zatov et al., 2023). Yer-Su is the combination, the unity of “earth and water spirits”. This definition of the ancient Turkic term was first proposed by W. Thomsen (Abylov et al., 2022: 128).

In the discussions about Tengrism, the cult of ancestors is also mentioned. The cult of ancestors is a belief in the forces of nature, a phenomenon that has been present in various societies throughout the history of religions, such as naturism. The cult of ancestors (*culte des ancetres* or *manism*) is especially common in patriarchal societies. According to this faith, the belief that the spirits of deceased ancestors can do good or evil to those left behind, and the feeling of indebtedness to them, form the basis of the cult of ancestors (Zatov et al., 2023).

G. Yesim formulates his opinion about the continuity of Tengrism from generation to generation and its continuous preservation of national spirituality as follows: “The Turks' view of the world as a whole is an unattainable secret. Worship of the Tengri leads a person not to be arrogant and preaches a philosophy of heroism” (Imanmoldayeva, 2020: 54).

Scholars commonly regard Tengrism as one of the earliest religious and belief systems to emerge on the Kazakh steppe. Prior to the adoption of world religions such as Christianity, Buddhism, and Islam, the distinctive indigenous faith of the Turkic and Mongolian peoples was centered on the worship of Tengri. Research based on ancient Turkic monuments dating from the 6th to the 10th centuries, as well as evidence drawn from Manchurian materials, Chinese chronicles, and early Arabic and Iranian written sources, demonstrates that the original religious worldview of the ancestors of the Kazakh people was grounded in Tengrism. Since the blue sky was the most visible thing, the ancestors regarded it as the spirit of the Tengri (Kasabekova et al., 2021: 61).

For the Kazakh people, Tengrism was not just a belief, but also a complex moral and ethical foundation that influenced their daily lifestyle, social norms, and established practices. The basis of Tengrism is clearly reflected in folk music, poetry, and oral narratives, where themes of connection with the natural world and respect for ancestors are emphasized (Bulan et al., 2025: 198).

The revival of Tengrism in modern society.

In contemporary research, Tengrism is interpreted not only as a religious belief, but also as a philosophical system that promotes the harmony between humanity and nature, conscience, as well as justice. According to this worldview, human is considered as a part of nature, and Tengri is the source and regulator of all life. At present, especially after independence, interest in Tengrism is associated with the search for the national identity of the Turkic peoples. Kazakh scholars consider this phenomenon to be an important element of national consciousness and spiritual revival. The emergence of communities and movements advocating Tengrian ideas within digital spaces – especially on the internet and social media platforms – demonstrates the adaptation of this belief system to modern cultural realities.

In Kazakhstan, online communities dedicated to Tengrism began to emerge around 2015-2018. The activities of these communities are presented on various digital platforms, including Facebook, VKontakte, Youtube and the Telegram messenger, etc., offering a wide range of informational and explanatory content. The *tengrism.kz* internet portal provides information on the scientific foundations of Tengrism, the activities of its adherents, current projects, and also works of scientists and artists. One of the main aspects of the Tengrian activities here is the study of the history, culture, and worldview of the peoples of the Great Steppe (Temirbayev et al., 2023: 7).

The revival of Tengrism in Kazakhstan can be divided into two periods:

1. Initial period. This period includes the efforts of scholars aimed at collecting information from various sources, such as historical, mythological, folklore, and ethnographic sources. A leading figure in this stage is N.G. Ayupov, whose foundational works include “The Religious System of the Ancient Turks”, “Tengrism as an Open Worldview”, etc. Despite their importance, these works of N.G. Ayupov were distributed primarily in academic circles and did not reach a wide audience.

2. The Modernist period. This period is characterized by the efforts of Tengrism adherents to revive their beliefs in modern contexts (Bulan et al., 2025: 199).

The phenomenon of neo-tengrism is used as a modern manifestation of the theme of Tengrism. Researchers and supporters of neo-Tengrism in Kazakhstan consider the works of Sh. Ualikhanov – a military officer, diplomat, orientalist, and scholar of Central Asian culture during the Tsarist era – as a key historical source. He has worked on the topic of religion, including the features of pre-Islamic beliefs, such as “Tengri (God)”, “Remains of Shamanism among the Kyrgyz”, “On Judicial Reform”, etc. The works of N.G. Ayupov are also widely recognized as scientific sources among supporters of neo-Tengrism in Kazakhstan. N.G. Ayupov's works, *The Religious System of the Ancient Turks* and *Tengrism as an Open Worldview*, have become especially popular among adherents of neo-Tengrism (Kikimbayev et al., 2022: 187, 190).

Modern domestic researchers pay attention not only to the history of Tengrism in Kazakhstan, but also to its current difficulties. Although interest in local religious practices is growing in our country, there are also obstacles to the development of this phenomenon.

The revival of Tengrism in Kazakhstan is also attracting the attention of international researchers. For example, Li-Xue notes a significant cultural revival movement among Kazakh intellectuals. This movement is not simply a revival of historical traditions; it involves a critical reexamination of those traditions in light of modern influences, such as Western secularism and the limited influence of Christianity. The researcher concludes that the religious identity of

the Kazakh peoples is complex and shaped by various factors, originating from local practices such as Tengrism and Shamanism, as well as the revival of Islam. This complexity reflects the continuous development of the Kazakh people's uniqueness as they strive to reconcile their historical roots with the realities of modern life (Bulan et al., 2025: 202).

S. Kondybay is another important author who has influenced modern Kazakh neo-Tengrism, and whose work is primarily devoted to the study of archetypes of traditional consciousness in pre-Kazakh mythology. According to the researcher, these archetypes have become deep and significant elements of national identity and are still reflected in geographical names (toponymy) and ethnic consciousness at both worldview and everyday levels, forming the fundamental basis of the modern material and spiritual culture of the Kazakhs. (Kikimbayev et al., 2022: 190).

Conclusion

The research conducted revealed the place of Tengrism in the ancient Turkic worldview and its complex role in modern social processes. The foundation of the spiritual culture of the ancient Turks is a faith based on the Tengri, whose etymology lies deep. The modern phenomenon of Tengrism is relevant not only as a historical tradition, but also as a means of modern spiritual revival and the formation of national consciousness. Its basis lies in the harmony between humanity and nature and the appreciation of the spiritual world. Tengrism should not be understood as a monotheistic religion in the conventional sense. Rather, it represents an ancient faith that forms the foundation of Turkic spiritual culture, incorporating elements of religious perception, moral guidance, and ethical conduct. It is based on submission to the Supreme Power (Tengri), the Universal Order, and harmony with nature.

The elements of Tengrism and the cult of Heaven in Chinese tradition clearly demonstrate ancient Turkic-Chinese cultural integration. It is also possible that the revival of neo-Tengrism in Kazakhstan was a reaction against the Islamization of society and the search for a national religious and cultural foundation. The activities of neo-Tengrian groups, their attempts to change the tenets of Tengrism and their critical stance of other religions may contribute to religious divisions in society. In conclusion, Tengrism can serve not only as a window into the spiritual heritage of the Turkic peoples but also as a framework through which modern societies can reflect on the relationship between humans, nature, and the cosmos.

References

Abaev, N.V. (2016). Tengrianstvo i severnyj buddizm edinoj kolesnicy (jekajany) v buryat-mongol'skoj shkole edinoborstva Shonyn-Basha [Tengrian religion and northern buddhism of one vehicle (ekayana) in the buryat-mongolian martial arts school.shonyn-basha]. *Vestnik BGU. Gumanitarnye issledovaniya Vnutrennej Azii*. 3, 25-37. doi: 10.18101/2305-753X-2016-3-25-37 [in Russian].

Abylov, T.T., Ryskiyeva, A.A., & Zaton, K.A. (2022). Kone turikterdin dini zhane shamanizm [Religion of the Ancient Turks and Shamanism]. *Adam Alemi*. 4(94), 123-134. <https://doi.org/10.48010/2022.4/1999-5849.12> [in Kazakh].

Adzhi, M (1999). Kipchaki. Drevnyaya istoriya tyurkov i Velikoy stepi [The kipchaks. An Ancient History of the Turkic People and the Great Steppe]. – M.: OAO «Tipografiya «Novosti». – 175. [in Russian].

Bezertinov, R.N. (2006). Drevnetjurkskoe mirovozzrenie Tengrianstvo [The Ancient Turkic Worldview: Tengrianism]. *Uchebnoe posobie*. – Kazan': RIC «Shkola». – 164. [in Russian].

Bulan, Jolaman; Imammadi, Tussipkhan; Ryskiyeva, Aiyimzhan; and Kuranbek, Asset (2025) "Revival of Tengrism in Kazakhstan as ancient belief of the Kazakh nation: Prospects and Challenges," *Occasional*

Papers on Religion in Eastern Europe: Vol. 45: Iss. 5, Article 11. DOI: <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2615>

Burkitbayeva, S., Shargynova, A., & Nazarova, A. (2025). Tengrianism and the cult of the sky: parallels of difference in Turkic and Chinese traditions. *Eurasian Journal of Religious Studies*, 41(1), 83–91. <https://doi.org/10.26577/EJRS20254118>

Dallos, E. (2019). A Possible Source of ‘Tengrism’. *Competing Narratives between Nomadic People and their Sedentary Neighbours. Papers of the 7th International Conference on the Medieval History of the Eurasian Steppe.* – Shanghai University, China. – 359.

Imanmoldaeva, B.Z. (2020). Urpaqtar sabaqtastygy arqyly ulttyq biregeilikti saqtaýdaғы dini nanymdardyń róli [The Role of Religious Beliefs in the Preservation of National Identity Through the Succession of Generations]. *Iasaýı ýniversitetiniń habarshysy*, 3(117). – 49–59. <https://doi.org/10.47526.2020/2664-0686.005> [in Kazakh].

Isahan, M., & Mukatai, E. (2023). Tanirshildik ugymy men mani, tarihi sipattamasy, bugingi problemalary [The concept and essence of Tengrism, its historical features, and contemporary problems]. *Monografija.* – Almaty: «Nur-Mubarak» baspasy. – 228. [in Kazakh].

Kasabekova, E., Tabashev, G., & Tutinova, N. (2021). Kazak dalasyndagy islamga degingi dini nanyimder [Religious traditions of the Kazakh people before Islam]. *KazUU Habarshysy, Dintanu serijasy*, 28(4), 58–65. <https://doi.org/10.26577/EJRS.2021.v28.i4.r7> [in Kazakh].

Kikimbaev, M.Zh., Kamarova, R.I., & Malgaraeva, Z.B. (2022) Neotengrianstvo v Kazahstane kak otvet reislamizacii: v poiskah idejnyh istokov [Neo-tengrianism in Kazakhstan as a response to re-islamization: in search of ideological roots]. *Vestnik ENU im. L.N. Gumileva. Serija: Istoricheskie nauki. Filosofija. Religiovedenie*, 141(4). – 184–201. [in Russian].

Kljashornyj, S.G. (1981). Mifologicheskie sjuzhety v drevnetjurkskih pamjatnikah. *Tjurkologicheskij sbornik 1977* [Mythological plots in ancient Turkic monuments. Turkological collection. 1977]. – M.: Hayka. – 325. [in Russian].

Kodar, A.A. (2009). Tengriism in Context of Monotheism. *The New Research of Tuva*, no. 1-2 (July). <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/665>.

Laruelle, M. (2007). Religious revival, nationalism and the ‘invention of tradition’: political Tengrism in Central Asia and Tatarstan. *Central Asian Survey*, 26(2), 203–216. <https://doi.org/10.1080/02634930701517433>

Mukan, A., Mukan, N., & Juzei, M. (2024). Religious integration and disintegration functions: the example of Kazakhstani studies. *Eurasian Journal of Religious Studies*, 38(2), 61–72. <https://doi.org/10.26577/EJRS.2024.v38.i2.r6>

Roux, J.-P. (1956) Tängri. *Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques (premier article)*. *Revue de l'histoire des religions*, T. 149, n°1. – 49-82. DOI : <https://doi.org/10.3406/rhr.1956.7087> [in French].

Sapashev, O.S., & Shargynova, A.E. (2016). Otrazhenie ritual'nyh jelementov tengrizma i kul'ta Neba u drevnih tjurkov [The origin a ritual elements of Tengrism and the cult of the Sky]. *Vestnik KazNU. Serija vostokovedenija*, 78(3), 144–149. <https://bulletin-orientalism.kaznu.kz/index.php/1-vostok/article/view/942> [in Russian].

Temirbaev, T., Temirbaeva, A., Ryskiyeva, A., & Kuranbek, A. (2023). Kazakstannyn cifrlyk kenistigin deradikalizacijalau: «tanirshil» internet toptary [Deradicalization of Kazakhstan’s digital space: Tengrian internet groups]. *KazUU Habarshysy, Dintanu serijasy*, 34(2), 3–13. <https://doi.org/10.26577/EJRS.2023.v34.i2.r1> [in Kazakh].

Zatov, K., Ryskiyeva, A., & Abylov, T. (2023). Kazak halkynyn dini tanymyndagy tanirshildik [Tengrism in the religious worldview of the Kazakh people]. *Monografija.* – Almaty: «Nur-Mubarak» baspasy. – 224. [in Kazakh].

Contribution of the Authors

Ryskiyeva A. – verification of scientific content of the article, improving the methodological approach, interpreting the findings, scientific editing of the article, and preparation for publication.

Latipova S. – development of the research content and analytical framework, conducting the main research activities, development of key arguments and conclusions, outlining the overall research approach and integrating the final results.

Conflict of interests

The authors of this work declare that there is no conflict of interests.

Information about authors/ Авторлар туралы мәліметтер/ Сведения об авторах

Aiytmzhan Ryskiyeva – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Visiting Scholar, University of California, Davis, One Shields Avenue, 95616, Davis, USA. <https://orcid.org/0000-0001-8433-729X>, abuaymjan@gmail.com

Айымжан Рыскиева – ф.ғ.к., қауымдастырылған профессор, шақырылған ғалым, Дэвистегі Калифорния университеті, One Shields Avenue, 95616, Дэвис, АҚШ. <https://orcid.org/0000-0001-8433-729X>, abuaymjan@gmail.com

Айымжан Рыскиева – к. ф. н., ассоциированный профессор, приглашенный ученый, Калифорнийский университет в Дэвисе, One Shields Avenue, 95616, Дэвис, США. <https://orcid.org/0000-0001-8433-729X>, abuaymjan@gmail.com

Salikha Latipova– PhD student, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, al-Farabi Ave. 73, 050060, Almaty, Kazakhstan. <https://orcid.org/0009-0007-3256-1944>, latipovasolixa@mail.ru

Салиха Латипова – PhD докторант, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, әл-Фараби даңғ. 73, 050060, Алматы, Қазақстан. <https://orcid.org/0009-0007-3256-1944>, latipovasolixa@mail.ru

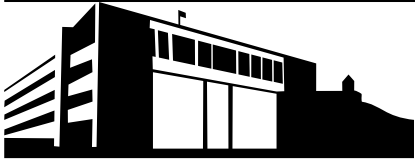
Салиха Латипова– PhD докторант, Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, пр. Аль-Фараби 73, 050060, Алматы, Казахстан. <https://orcid.org/0009-0007-3256-1944>, latipovasolixa@mail.ru

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

Редакцияға түсті / Поступила в редакцию / Entered the editorial office: 06.02.2026

Рецензенттер мақұлдаған / Одобрено рецензентами / Approved by reviewers: 18.02.2026.

Жариялауға қабылданды / Принята к публикации / Accepted for publication: 14.03.2026



Scientific article
IRSTI 21.41.41




<https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-174-188>

FORENSIC RELIGIOUS EXPERTISE IN KAZAKHSTAN: INSTITUTIONAL FRAMEWORK AND ANALYTICAL APPROACHES

^aKamilya TLEUBAYEVA , ^aYuliya SHAPOVAL  

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

 shapovaluv@gmail.com

Abstract. This article examines the process of institutionalization of forensic religious expertise and analyzes the methodological approaches applied in its practice. Based on the study, three stages in the formation and institutional development of forensic religious expertise are identified, each shaped by the broader social and political context.

The article shows that the expansion of the anti-extremist agenda and the strengthening of state regulation of the religious sphere actualize the problem of finding a balance between the observance of the right to freedom of religion guaranteed by the Constitution of the Republic of Kazakhstan and ensuring the national security of the state. The authors argue that the quality of forensic religious expertise constitutes a key element of such a balanced approach, as it helps to reduce the risks of unjustified restrictions on freedom of religion, particularly with regard to religious communities representing a minority of the population.

The study highlights the quality criteria for the production of judicial religious expertise, among which special emphasis is placed on the objectivity, independence, and impartiality of expertise, the choice of relevant methods, as well as the strict boundaries of the competence of a religious expert. The authors show that the processes of digitalization of religion and society are changing the characteristics of the objects of expertise and forms of communication, which requires improving the methodology and methodological support of expertise and forensic experts in religious studies.

Keywords: state religious policy; forensic religious expertise; religion and law; freedom of religion; competence of the forensic expert in religious studies; digital religious content.

For citation:

Tleubayeva, K., Shapoval, Yu. (2026). Forensic religious expertise in Kazakhstan: institutional framework and analytical approaches. *Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies*, 154(1), 174-188. <https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-174-188>.

ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ СОТТЫҚ ДІНТАНУ САРАПТАМАСЫ: ИНСТИТУТТАНДЫРУ ЖӘНЕ ӘДІСНАМАЛЫҚ ТӘСІЛДЕР

^аКамиля ТЛЕУБАЕВА, ^аЮлия ШАПОВАЛ

^а Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Астана, Қазақстан

СУДЕБНАЯ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКАЯ ЭКСПЕРТИЗА В КАЗАХСТАНЕ: ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИЯ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ

^аКамиля ТЛЕУБАЕВА, ^аЮлия ШАПОВАЛ

^а Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, Астана, Казахстан

Аңдатпа. Мақала сот дінтанушылық сараптамасын институционалдандыру және оны жүргізу барысында қолданылатын әдіснамалық тәсілдерді зерттеуге бағытталған.

Жүргізілген зерттеулер негізінде сот дінтанушылық сараптамасының әлеуметтік және саяси даму контекстінде қалыптасуы мен институционалдануының үш кезеңі белгіленіп сипатталды. Мақалада антиэкстремизмдік бағдардың кеңеюі мен дін саласындағы мемлекеттік реттеудің күшеюі, Қазақстан Республикасының Конституциясында кепілдік берілген діни сенім бостандығының орындалуы мен мемлекеттің ұлттық қауіпсіздігін қамтамасыз ету арасындағы тепе-теңдікті табу мәселесін өзектілігі көрсетілген. Авторлар сот дінтанушылық сараптамасының сапасы аз санды діни бірлестіктерге қатысты діни сенім бостандығы құқығының бұзылу қаупін төмендетінін үйлесімді тәсілдің маңызды компоненті екендігін дәлелдейді. Зерттеу барысында сот дінтанушылық сараптаманы жүргізу сапасының критерийлері айқындалды, соның ішінде объективтілікке, сараптаманың тәуелсіздігі мен бейтараптылығына және релевантты әдістердің таңдалуы мен дінтану сарапшысының құзыреттілігінің қатаң шектелуіне ерекше мән берілді. Авторлар дін мен қоғамдағы цифрлану процестері сараптама объектілерінің сипаттары мен коммуникация формаларын өзгертетіндігін және сараптаманың әдістік және әдіснамалық сүйемелдеуін, сонымен қатар дінтанушы-сарапшылардың кәсіби біліктілігін жетілдіруді талап ететіндігін көрсетеді. **Түйін сөздер:** мемлекеттік діни саясат; сот дінтанушылық сараптамасы; дін және құқық; діни сенім бостандығы; дінтанушы-сарапшының құзыреттілігі; цифрлы діни контент.

Аннотация. Статья посвящена анализу процесса институционализации судебной религиозно-ведческой экспертизы и изучению методологических подходов, применяемых при ее производстве. Исходя из проведенного исследования, выделены и охарактеризованы три этапа становления и институционализации судебной религиозно-ведческой экспертизы в зависимости от социального и политического контекста ее развития. В статье показано, что расширение антиэкстремистской повестки и усиление государственного регулирования религиозной сферы актуализируют проблему нахождения баланса между гарантированным Конституцией Республики Казахстан соблюдением права на свободу вероисповедания и обеспечением национальной безопасности государства. Авторы аргументируют, что качество судебной религиозной экспертизы является важным компонентом сбалансированного подхода, снижающего риски нарушения права на свободу вероисповедания в отношении религиозных объединений, представляющих меньшинство населения страны. В ходе исследования выделены критерии качества производства судебной религиозно-ведческой экспертизы, среди которых особый акцент сделан на объективности, независимости и непредвзятости экспертизы, выборе релевантных методов, а также строгих границ компетенций эксперта-религиоведа. Авторы показывают, что процессы цифровизации религии и общества изменяют характеристики объектов экспертизы и формы коммуникации, что требует совершенствования методологии и методического сопровождения экспертизы и профессиональных компетенций экспертов-религиоведов.

Ключевые слова: государственная религиозная политика, судебная религиозно-ведческая экспертиза; религия и право, свобода вероисповедания, компетенция эксперта-религиоведа, цифровой религиозный контент.

Introduction

Forensic religious expertise in the Republic of Kazakhstan constitutes a specialized area of applied religious studies that has developed at the intersection of academic religious studies, forensic expert practice, and legal regulation. Its emergence and development are closely linked to the expanding use of specialized expert knowledge in criminal proceedings in which materials of a religious nature serve as the objects of examination.

The demand for forensic religious expertise in Kazakhstan increased significantly in response to the threats of religiously motivated extremism, particularly following terrorist attacks in 2011 (Aktobe, Atyrau, Taraz) and in 2016 (Aktobe, Almaty). These events were accompanied by a rise in criminal cases under Articles 174, 179, and 182 of the Criminal Code of the Republic of Kazakhstan, which are applied to individuals and organizations accused of extremism and terrorism. The strengthening of the anti-extremism agenda was further reflected in the adoption of a series of legislative and policy measures. Alongside the Laws of the Republic of Kazakhstan “On Counteracting Terrorism” (1999) and “On Counteracting Extremism” (2005), state programs were developed, including the State Program on Countering Religious Extremism and Terrorism in the Republic of Kazakhstan for 2013-2017 and for 2018–2022, both of which focus on ensuring national security.

Russian scholar K. R. Kirushin notes that Kazakhstan, alongside Uzbekistan and Kyrgyzstan, has accumulated substantial experience in appointing and conducting forensic religious expertise in the investigation of cases related to religiously motivated extremism (Kirushin, 2024: 129).

At the same time, a number of international scholars analyzing the experience of post-Soviet states point out that the extensive application of anti-extremism legislation, combined with the division of the religious landscape into “traditional” and “non-traditional” religions, entails serious risks for the realization of constitutionally guaranteed freedom of religion. In this context, as noted by M. Shterin and D. Dubrovsky (2019: 218-219), T. Vagramenko and F. Arqueros (2023: 88-89), and I. Aslanova (2023: 94), religious minorities are particularly vulnerable. For these communities, the legal legitimation of restrictions and increased regulation in the religious sphere often becomes a juridical basis for religious discrimination and processes of securitization.

Researchers such as Aslanova I., Vagramenko T., and Arkeros F. acutely raise the question of the quality of judicial religious expertise in a situation where, in many post-Soviet countries, it is an important part of criminal law enforcement practice and judicial proceedings in cases with a religious component and, accordingly, is used to pronounce sentences that determine the fate of people and organizations. They argue that low-quality and biased judicial religious studies expertise, dependent on political orders and full of cliches and stereotypes, contributes to the criminalization of religious teaching and the activities of religious communities and believers, and turns into “criminotheology” or “legal sectology” (Vagramenko, Arqueros, 2023: 95).

Questions of quality in forensic religious expertise are further intensified by the rapid growth of religious materials, the increasing diversity and complexity of forms of religious communication in digital environments, and the corresponding rise in criminal cases and judicial proceedings related to such content (Shterin, Dubrovsky, 2019: 218-219). M. Shterin notes that the use of academic expert knowledge and expert research in legal decision-making

is a widespread feature of contemporary societies. Consequently, the quality of such expertise becomes a critical issue that ultimately affects social development and the lives of individuals.

Despite the growing practical importance of forensic religious expertise within Kazakhstan's legal system and the accumulated experience of its application, this field remains insufficiently examined and conceptually underdeveloped in Kazakhstani academic science. The majority of existing studies focus on the analysis of the religious situation in the country (Zabirova et al., 2025; Burova, Dzhamanbalaeva, 2023), state religious policy, and counter-extremism measures in the context of national security (Arystanbekuly et al., 2025). Issues related specifically to the appointment and conduct of forensic religious expertise in Kazakhstan have been addressed in the work of researcher and forensic expert in religious studies D. R. Mussina (2018). The role of forensic religious expertise in countering religious and political extremism has also been examined in a collective monograph (Abdirasilkyzy et al., 2017).

The aim of this article is to analyze the development of forensic religious expertise in post-Soviet Kazakhstan. The study pursues three interrelated objectives. First, it identifies and conceptualizes the stages of formation and institutionalization of forensic religious expertise. Second, it analyses the methodological foundations of forensic religious expertise and formulates criteria for assessing its quality. Third, it examines the key challenges facing forensic religious expertise at the current stage of its development, as well as its prospects.

Scientific understanding of forensic religious expertise has the potential to contribute to the improvement of law enforcement and judicial practice by enhancing the quality, consistency, and reliability of expert conclusions.

Materials and Methods

The selection of materials and methodological approaches was determined by the specific nature of forensic religious expertise as a form of expert activity situated at the intersection of religious studies, legal regulation, and law enforcement practice.

The materials used in the study can be divided into three main groups. The first group consists of laws and regulatory legal acts of the Republic of Kazakhstan that govern state religious policy, as well as those regulating forensic expert activity in general and forensic religious expertise in particular. The second group includes academic and methodological publications produced by Kazakhstani forensic experts in the field of religious studies. The third group comprises expert interviews with forensic experts in religious studies in the Republic of Kazakhstan. These interviews were used in a generalized form and served as an additional source for identifying methodological aspects of forensic religious expertise, criteria of quality, as well as key problems and prospects for its development at the present stage.

One of the research methods used was the analysis of laws and regulations related to forensic expertise in the field of religious studies. Also, the method of analyzing and summarizing a wide range of literature was widely used to identify quality criteria, risks and problems typical for the production of forensic religious expertise in the Russian Federation, Kyrgyzstan and Kazakhstan. The historical method was used to identify the stages of formation and institutionalization of this type of forensic expertise, while the study of law enforcement practice was carried out using a case study approach.

It should be noted that forensic religious expertise and its materials in Kazakhstan are a field of limited access, which has led to difficulties and limitations of this study.

The Formation of Forensic Religious Expertise in the Republic of Kazakhstan: Stages and Institutionalization.

Most scholars agree that the development of forensic religious expertise in post-Soviet countries has been significantly shaped by their Soviet legacy. K. Kirushin proposes a four-stage periodization of the development of forensic religious expertise in the Russian Federation, which includes the Soviet period. This stage was characterized by strict state control over religious activity and, after 1943, by the involvement of academic specialists in the field of scientific atheism to provide expert assessments of specific religious groups and movements (Kirushin, 2024: 11-12). Other researchers, analyzing court cases against representatives of so-called “non-traditional” religious groups that constitute religious minorities in the post-Soviet Russian context, point to the persistence of negative attitudes, suspicion, stereotypes, and the routine classification of such groups as “sects” (Vagramenko & Arqueros, 2023: 84-87). This continuity is also evident in archival documents related to Soviet religious policy in Soviet Kazakhstan. Beginning in the 1920s, all Protestant denominations (except for Lutherans) were officially designated as “sects” in state records. For example, “A Review of the State of the Religious Movement in the Kustanai Region” (May 1, 1928) contained a section entitled “Sectarianism,” which provides information about Baptists, Evangelicals, Molokans, Adventists, and others (Archive of the President of the Republic of Kazakhstan, F.141, op.1, d. 2251, ll. 49-54).

After the collapse of the Soviet Union and the adoption by the former Soviet republics of liberal legislation in the field of religion, along with the emergence of religious minorities from underground, missionaries of various religious trends arrived in these countries, which led to unprecedented religious diversity and pluralism. In the context of the loss of ideological orientations, as well as active missionary activity, there was an increase in the number of people who joined these new religious communities. This led to concern among the government authorities, who relied on the “traditional” ethno-confessional identities and religions of the majority of the population in nation-building process.

As a result, in response to the growth of religious diversity and the number of believers in the ranks of the so-called “non-traditional” and new religious groups, the anti-cult movement has intensified with its rhetoric about “cults”, “sects”, “destructive movements” against religious minority communities such as Pentecostals, Charismatic movements, Jehovah’s Witnesses, the Krishnas and others. At the same time, within the framework of the anti-cult movement, pro-government actors promoted narratives about traditional values and traditional religions, as well as a gradual tightening of legislation in the field of religion (Belyakova, Kliueva, 2023:2).

All of the processes outlined above were also characteristic of post-Soviet Kazakhstan. Taking into account the influence of the Soviet legacy, this study seeks to identify the main stages in the formation of forensic religious expertise in independent Kazakhstan. The adoption of the liberal Law “On Freedom of Religion and Religious Associations” (1992) created legal conditions for religious pluralism in the country. The law (Article 9) introduced a reference to religious studies expertise, which could be appointed in the context of registering a religious association. Further, in 2004 and 2005, the Law amended the regulations on religious expertise, in particular, it stipulated that the state has the right to conduct religious expertise on the grounds established

by legislative acts of the Republic of Kazakhstan. It was about the implementation of the state's religious studies expertise by the authorized government agency, the Committee on Religious Affairs. This form of state religious studies expertise was applied in procedures related to the registration of religious associations, as well as to the importation and distribution of religious materials. Its conduct was regulated by the Rules for Conducting Religious Studies Expertise, adopted by a governmental resolution in 2007, which were subsequently revised and supplemented.

Forensic religious expertise, however, followed a longer and more complex path of formation and institutionalization. The stages of its development were shaped by the broader context in which forensic expert activity evolved. Analytically, three stages may be distinguished. The first stage (2000-2011) was associated with the above-mentioned anti-cult movement, which opposed the spread of so-called "non-traditional" or new religious groups within Kazakhstani society. Participants in the anti-cult movement included not only relatives of believers, but also representatives of the public and the academic community.

Within academia, including scholars who were occasionally engaged as experts on religious matters, two broad positions can be identified. One group of scholars, including Ya. Trofimov and A. Artemyev viewed the growth of religious pluralism as an expression of freedom of religion and opposed restrictive legislation in the religious sphere (Artemyev, 2004: 159). Another group approached the spread of new religious movements with greater caution, raising concerns about confessional or spiritual security and advocating stronger state regulation of their activities (Kurganskaya et al., 2004; Burova, 2011).

During this period, media discourse and academic publications increasingly adopted the terminology of "traditional" and "non-traditional" religions, as well as notions of "destructive sects," "pseudo-religions," and "destructive influence." Representatives of the Russian anti-cult movement travelled to Kazakhstan to deliver lectures and conduct training sessions. In particular, one of the authors of this article attended a lecture by the anti-cult activist A. L. Dvorkin on so-called totalitarian sects, as well as a psychological training session led by E. N. Volkov that focused on techniques commonly described as "thought reform" or "mind control." From 2001 onwards, centers providing assistance to alleged victims of destructive sects, along with dedicated hotlines, began to appear across Kazakhstan. By 2009, a total of thirteen such centers were in operation.

This period was also marked by a series of court cases involving new religious movements. In 2008, one of the leaders of a local cell of the religious movement Alla-Ayat, K. K. Almesova, was convicted under Article 164 of the Criminal Code of the Republic of Kazakhstan (incitement of interethnic, religious, clan, and racial hatred). A number of additional criminal cases were initiated against followers of the Alla-Ayat movement on charges related to causing harm to health. Ultimately, on the basis of a court decision, the activities of the movement were banned. The investigation of these cases involved the appointment of various forms of forensic expertise, including forensic psychological-linguistic and forensic medical examinations.

Court proceedings were also conducted against the Church of Scientology, which likewise resulted in a judicial decision banning the organization's activities in Kazakhstan. During the period, forensic religious expertise did not yet exist as a separate form of expert examination and was conducted within the framework of forensic psychological-linguistic expertise.

In addition, as experts note, prior to 2004, forensic examinations primarily concerned religious materials produced by Jehovah's Witnesses, the Church of Scientology, and the Alla-

Ayat movement. However, a shift occurred towards materials associated with various Islamic organizations and movements, such as Hizb ut-Tahrir, as well as lectures by different Islamic preachers. This trend has been increasing in the period 2008-2011. As a result, judicial practice increasingly required experts with specialized knowledge in religious studies and Islamic studies, which in turn created the conditions for the emergence of forensic religious expertise as a distinct type of expert examination.

The second stage in the formation of forensic religious expertise (2012-2017) unfolded in the context of state measures aimed at countering religiously motivated extremism and the intensification of the anti-extremism agenda following the terrorist attacks of 2011 and 2016. This period was marked by the adoption of the new Law of the Republic of Kazakhstan “On Religious Activity and Religious Associations” (2012). In its preamble, the law emphasizes the special historical role of Islam of the Hanafi madhhab and Orthodox Christianity in the development of the culture and spiritual life of the people, thereby formally reinforcing a division of the religious landscape into “traditional” and “non-traditional” religions.

A separate provision of the law (Article 6) is devoted to state religious studies expertise. The law also includes a number of articles prohibiting the activities of religious associations linked to violence against citizens, harm to health, the dissolution of families, the severance of family ties, or damage to morality (Article 12); to blackmail, deception, and the unlawful alienation of property (Article 13); and to the disruption of the functioning of state bodies (Article 15). These provisions correlate with the Criminal Code of the Republic of Kazakhstan (2014), thereby introducing a criminalized dimension into the legal interpretation of the activities of religious associations. Although the law does not explicitly regulate forensic religious expertise as a separate category, the overall tone of the legislation and the scope of the above provisions undoubtedly influenced its subsequent institutionalization as an independent type of forensic examination.

As noted by experts N, Mukanova, N Mussina, and others who have been involved in court proceedings related to religious issues, “since 2012, the majority of materials submitted for religious studies examination have consisted of content promoting armed conflict in Syria, encouraging the departure of citizens to zones of military hostilities, as well as religious materials associated with Salafi interpretations of Islam” (Abdrasilkyzy et al., 2017: 78). According to media reports, the number of criminal cases related to religious extremism and terrorism has increased, as reflected in the revised Criminal Code of the Republic of Kazakhstan adopted in 2014.

These cases are primarily prosecuted under Article 174 (incitement of social, national, clan, racial, class, or religious hatred), Article 179 (violent change of the constitutional order), Article 256 (propaganda of terrorism and calls for the commission of terrorist acts), Article 257 (creation of or participation in the activities of a terrorist group), and Article 405 (organization of or participation in the activities of a public or religious association following a court decision banning its activities due to involvement in extremist or terrorist acts). D. Mussina also highlights the application of Article 179, which concerns propaganda or calls for the seizure of power and which, in relation to religious organizations, is interpreted as encompassing calls and actions aimed at the violent destruction of the secular democratic order and its replacement with theocratic forms of governance, as exemplified by the ideology of ISIS.

Within the broader context of state policy aimed at strengthening countermeasures against religiously motivated extremism, forensic religious expertise was formally institutionalized as a

separate type of forensic examination on 26 January 2015, following its inclusion in the official List of Types of Forensic Examinations conducted by the forensic institutions of the Ministry of Justice of the Republic of Kazakhstan. The procedure for conducting forensic religious expertise is set out in the Rules for the Organization and Conduct of Forensic Examinations and Studies in Forensic Institutions, approved by an order of the Ministry of Justice on 27 April 2017. Forensic religious expertise is carried out by experts of the Centre for Forensic Examinations under the Ministry of Justice, and may also be conducted by licensed private experts possessing specialized knowledge in religious studies.

The third stage in the development of forensic religious expertise (from 2018 to the present) is linked to the broader process of digitalization, which has directly affected how this type of expertise is conducted. As Kazakhstani experts noted as early as 2017, whereas books, brochures, and audio cassettes had previously been the main objects of examination, newer cases increasingly involve materials that reflect technological advances in the transmission of information (Abdrasilkyzy et al., 2017: 77).

The digitalization of religion, which intensified after the COVID-19 pandemic, has led to the widespread use of digital media for religious practices, gatherings, educational programs, missionary activities, and everyday religious communication (Campbell & Tsuria, 2022: 5). As a result, materials from the Internet and social media have become the dominant objects of forensic religious expertise. This shift has created new challenges for expert practice.

Methodology of Forensic Religious Expertise: Issues of Quality

As noted above, attitudes within the academic community towards the practice of forensic religious expertise are mixed. This is largely due to concerns about possible violations of freedom of religion and the risk that such expertise may be used as a tool to restrict or ban so-called “non-traditional” religious organizations within the framework of state regulation of the religious sphere.

Representatives of religious minorities themselves also express concern about the growing level of state control over religion, of which forensic religious expertise is a part. For example, A Klyushev, Chairman of the Association of Religious Organizations of Kazakhstan and head of the Astana Christian Evangelical Church, noted at an international conference on freedom of religion in Kazakhstan that the continuous expansion of state control in the religious sphere leads to “unnecessary tension, suspicion, and mistrust between the state and religion, and vice versa.” According to him, this situation makes it necessary to address issues of freedom of religion from different perspectives and at different levels (Klyushev, 2013: 104).

At the same time, experts and scholars emphasize the importance of national security and point to the growing threats of religiously motivated violent radicalism and extremism in the contemporary world. These threats take the form not only of terrorist attacks in different countries, but also of attempts to promote state-building projects based on extremist religious ideologies, such as that of ISIS. Kazakhstan is among the countries that have experienced religiously motivated terrorist attacks and is also one of more than 80 countries whose citizens travelled to Syria following calls by ISIS.

Against this background, forensic religious expertise operates in a context of tension between the protection of freedom of religion and the need to ensure national security. For this reason, issues related to the quality of forensic religious expertise become especially important.

An analysis of the existing literature makes it possible to identify several key criteria for assessing the quality of forensic religious expertise. First, the competence of experts is essential.

Experts must have specialized academic knowledge in the field of religious studies and be able to maintain an objective and impartial position towards the materials under examination.

Second, the quality of forensic religious expertise depends on its scientific grounding. This includes the use of appropriate research methods and clear terminology. The effectiveness of the applied methodology also depends on the availability of methodological guidelines, the development of common standards, and their regular improvement.

Third, the independence of forensic religious expertise within the system of law enforcement and judicial proceedings. In this regard, the independence of the judiciary as a branch of power and the non-interference of other branches of government in judicial activities are especially significant.

Fourth, there must be a clear distinction between the functions of forensic religious expertise as a scientific analysis of religious materials and the legal assessment of a person's actions, which falls within the competence of the court. Accordingly, expert conclusions should meet the requirements of scientific validity, reproducibility, and procedural admissibility, and should not have an accusatory character.

Based on these criteria, the most important methodological principles underlying the quality of forensic religious expertise are independence, objectivity, and scientific justification.

At present, forensic religious expertise in Kazakhstan is regulated by the Law of the Republic of Kazakhstan "On Forensic Expert Activity" (2017), the Rules for the Organization and Conduct of Forensic Examinations and Studies in Forensic Institutions (2017), and the Code of Ethics of the Forensic Expert (2017). According to the Law "On Forensic Expert Activity," the main principles governing forensic examinations, including forensic religious expertise, are legality; respect for human and civil rights and freedoms; the independence of the forensic expert; objectivity and scientific justification of expert conclusions; the admissibility of using scientific and technical tools, methods, and scientifically grounded approaches; and compliance with professional ethics.

One of the key conditions for conducting high-quality forensic expertise, as stated in legal regulations, is the independence and objectivity of the expert's position. Religious studies scholar I. Aslanova, analyzing forensic religious expertise related to Jehovah's Witnesses in Kyrgyzstan, concludes that such examinations often reproduce long-standing patterns and negative stereotypes inherited from the Soviet period instead of providing objective and scientifically grounded analysis (Aslanova, 2023: 96-97). As a possible solution, she proposes the creation of a self-regulating association of scholars in religious studies that would certify experts based on their education, academic degrees, professional experience, and research publications.

Researcher D. Dubrovsky also raises concerns about the objectivity of experts conducting forensic religious expertise in the Russian context. He points to the influence of experts' ideological views and their affiliation with state institutions on expert practice in the field of religious studies (Dubrovsky, 2020: 721).

In Kazakhstan, in addition to authorized state bodies, licensed private forensic experts are also allowed to conduct forensic religious expertise. This helps to reduce the risks of bias and lack of objectivity, although it does not eliminate them entirely. At the same time, a certain degree of closedness in the field of forensic religious expertise in Kazakhstan limits the possibility of assessing its independence and scientific quality. This closedness is reflected in the absence of

publicly available methodological guidelines, limited access to information about conducted examinations and expert conclusions, and a small number of academic publications produced by members of the expert community themselves.

The competence of experts in forensic examinations is ensured by the qualification requirements set out in the above-mentioned Law of the Republic of Kazakhstan “On Forensic Expert Activity.” These requirements include higher education, a confirmed professional qualification as a forensic expert, and regular professional certification. At present, Kazakhstan provides a full cycle of training in religious studies and Islamic studies at the bachelor’s, master’s, and doctoral levels. As a result, forensic expertise in the field of religious studies is supported by appropriately trained specialists.

A key element of the quality of forensic religious expertise is its scientific basis, which requires the careful selection of research methods and a consistent methodological approach. This type of expertise is particularly complex due to the specific nature of religious materials, which often contain terms and symbols with multiple meanings and deep symbolic significance.

In addition, ongoing digitalization has changed the characteristics of the materials examined by experts. In recent years, there has been a clear decline in printed religious publications and a shift towards digital formats. Such materials are usually shared through messaging applications and other digital communication channels. Contemporary religious texts are often shorter, simpler in structure, and closely connected to everyday social realities. This requires experts to take into account the context of distribution and the intended audience.

A large group of objects examined in forensic religious expertise consists of audio materials, such as religious lectures and sermons, as well as video recordings of lectures and sermons, which often have a strong emotional and visual impact. Another important group includes transcripts of covert investigative materials, such as audio and video recordings obtained during criminal investigations. These materials are unique, as they are available only within criminal proceedings and reflect religious statements made in direct, live communication.

Another group of objects consists of images of religious content, which often do not contain text accompaniment and function as independent visual messages. Given that the digital environment is a field for experimentation, new types of religious practices, religious experience, and missionary activity will appear, which can also become objects of forensic religious expertise. The active use of artificial intelligence will also lead to a variety of research objects, which will require additional competencies from experts.

Kazakhstani forensic experts in religious studies use a range of methods in expert examinations. These include typological and comparative-historical approaches, hermeneutic and causal methods, phenomenological analysis, structural-functional analysis, and content analysis (Abdrasilkyzy et al., 2017). In our view, the specific nature of religious materials makes it especially important to apply a contextual approach in expert work, as well as discourse analysis. The growing number of visual materials examined in forensic religious expertise also requires the use of visual analysis.

I. Aslanova draws attention to an important methodological principle that helps ensure objectivity and neutrality in forensic religious expertise. This principle involves avoiding rigid dichotomies such as “right” versus “wrong” or “traditional” versus “non-traditional.” Another key principle is religious pluralism, which is based on the recognition of the diversity of religions and confessions and respect for their specific characteristics. As noted by K. Kirushin, incorrect

interpretation of the features of a particular religion may lead to inaccurate expert conclusions and, as a result, to incorrect legal assessments by the court (Kirushin, 2024: 21).

One of the important aspects of the quality of this type of expertise is the availability of developed methodologies for the production of forensic religious expertise and their improvement. In Kazakhstan, in 2015, a “Methodology for the production of forensic religious expertise” was developed (Mukanova et al., 2015), which outlines general approaches to the study of religious materials and the formation of expert conclusions within the procedural framework.

Subsequently, other methodological developments were prepared, including “Forensic expert political and religious studies research of materials containing signs of religious radicalism (religious extremism and terrorism)” (Mukanova, Mussina, Malikova, 2016), as well as “Methods for the production of forensic expert religious studies of materials containing signs of religious radicalism (religious extremism and terrorism)” (Mussina, Mukanova, 2022). At the same time, it should be noted that these methodologies are not available in open scientific and professional access, which limits the possibilities for their wide discussion, testing and critical reflection by the expert community.

The limits of competence of a forensic expert in religious studies are one of the most debated issues in academic discussions. Respecting these limits is essential for producing high-quality forensic religious expertise. Otherwise, the risk of error increases significantly. An expert is authorized to act only within their professional field as a specialist in religious studies.

At the same time, an expert is not entitled to draw conclusions about the motives, intentions, or psychological state of a person who distributed the materials under examination. Such issues relate to the assessment of individual behavior and fall within the competence of other types of forensic expertise. Exceeding the boundaries of one’s professional competence may lead to unreliable conclusions. A key issue for forensic experts in religious studies is therefore the clear separation between forensic religious expertise as a form of scientific analysis and legal evaluation, which lies within the authority of the court (Gillett, 2023: 671-672).

These boundaries of competence are defined in the Rules for the Organization and Conduct of Forensic Examinations and Studies in Forensic Institutions (2017), as well as in the Law of the Republic of Kazakhstan “On Forensic Expert Activity” (2017), and should be strictly observed in law enforcement practice.

A number of scholars point out that the dominance of an anti-extremism focuses in state religious policy, together with a broad interpretation of religiously motivated extremism, contributes to the blurring of the boundaries of competence of forensic experts in religious studies and to the substitution of judicial evaluation by expert opinion (Shterin, Dubrovsky, 2019: 224-225). In their professional practice, experts must be aware of the political contexts in which forensic religious expertise is conducted and of the risks these contexts may create.

Given the growing level of conflict in the contemporary world, the role of forensic religious expertise in law enforcement practice is likely to increase. In order to maintain a delicate balance between the protection of freedom of religion and the need to ensure national security, it is essential that forensic religious expertise follows the methodological approaches and quality criteria outlined above. Experts must also remain aware of the risks associated with crossing the boundaries of their professional competence, as such violations may lead to unreliable conclusions and judicial errors.

Current Challenges and Future Directions of Forensic Religious Expertise in the Republic of Kazakhstan

As noted above, the current development of forensic religious expertise in the Republic of Kazakhstan takes place in the context of the digitalization of religion and society. Increasingly, the objects of expert examination are materials distributed in digital spaces, especially on social media platforms and through messaging applications. Recent judicial practice shows a steady rise in criminal cases in which forensic religious expertise is conducted on social media posts, comments, videos, and reposts.

In several regions of Kazakhstan, courts have issued convictions against individuals who disseminated religious materials via digital platforms that were found, on the basis of forensic religious expertise, to contain signs of religious extremism or incitement to religious hatred (BAQ.KZ, 2023).

Analytical reports and expert reviews indicate that the application of Article 174 of the Criminal Code of the Republic of Kazakhstan is increasingly linked to online content rather than to traditional printed or audiovisual materials (SPiK, 2022; Inbusiness.kz, 2023). In this situation, forensic religious expertise plays a particularly important role, as expert conclusions make it possible to determine the religious nature of a text, identify the meaning and direction of the terminology used, and establish the context in which religious statements are circulated.

At the same time, an analysis of criminal case materials and public sources shows that religious statements on social media are often fragmentary and situational. Such statements may be taken out of their original context, accompanied by emotional or provocative language, and addressed to an undefined audience. This makes the work of a forensic expert in religious studies much more difficult, as it requires attention not only to the content of religious terms and quotations, but also to the communication context, the way the material is presented, and the intended audience.

An additional challenge lies in distinguishing between religious studies analysis and legal evaluation of digital content. In social media posts, religious elements are often intertwined with social, political, and cultural statements. This increases the risk of overly broad interpretation of religious concepts and of assigning them legal significance without sufficient scientific justification. Analytical reports suggest that such situations require particular methodological caution and strict respect for the limits of the expert's professional competence.

Thus, the growing number of forensic examinations involving religious materials from social media represents one of the key contemporary challenges for forensic religious expertise. This trend highlights the need to develop specialized methods for analyzing digital religious content. The specific nature of digital objects examined in forensic religious expertise also encourages the use of digital technologies and software tools for expert analysis of religious materials.

Under these conditions, the future development of forensic religious expertise is linked to the adaptation of methodology to the features of online communication, the clarification of quality criteria, and the further improvement of methodological support for expert practice.

Conclusion

The growing number of criminal cases related to incitement of religious hatred and religious extremism has increased the importance of forensic religious expertise in Kazakhstan. This

situation highlights the need for systematic academic research on Kazakhstan's experience in this field. The present study identified three main stages in the formation and institutionalization of forensic religious expertise as a distinct type of forensic examination, each shaped by its specific social and political context.

The first stage (2000-2011) was associated with the anti-cult movement, which emerged in response to the active missionary work of Protestant denominations and new religious movements representing religious minorities. During this period, state actors, representatives of the public, and members of the expert community raised concerns about "traditional" and "non-traditional" religions, as well as about potential threats to national security linked to the spread of new religious groups in Kazakhstani society. At this stage, forensic religious expertise was conducted within the framework of psychological and philological examinations.

The second stage (2012-2017) was shaped by state policies aimed at countering religiously motivated extremism as part of broader religious policy. During this period, forensic religious expertise was formally recognized as an independent type of forensic examination. The strengthening of the anti-extremism agenda and increased state regulation of the religious sphere raised serious concerns about possible violations of freedom of religion, particularly in relation to religious minorities, and highlighted the need to balance the protection of freedom of religion with the requirements of national security.

The third stage (from 2018 to the present) is characterized by ongoing processes of digitalization, which have changed both the nature of the objects examined and the forms of religious communication subject to forensic analysis.

The authors argue that the quality of forensic religious expertise is a key factor in maintaining a balance between the exercise of the right to freedom of religion and the protection of national security. Based on a review of expert opinions and academic literature, the study identifies methodological approaches aimed at ensuring the quality of this type of expertise and formulates a set of quality criteria. Particular emphasis is placed on objectivity and independence in conducting forensic religious expertise, on clearly defined boundaries of expert competence that prevent the substitution of scientific analysis with legal judgement, and on awareness of the risks of expert error.

The main challenges at the current stage of development of forensic religious expertise are related to the digitalization of both society and religion. Changes in the nature of expert objects and the emergence of new forms of communication and self-expression require further development of forensic research methods, revision of methodological support in light of new realities, and the acquisition of digital skills by forensic experts in religious studies.

References

Abdrasilkyzy, A., Mukanova, N. A., Mussina, D. R., & Tyshkan, K. (2017). Religiozno-politicheskiy ekstremizm kak ugroza sovremennomu obshchestvu [Religious-political extremism as a threat to modern society]. Astana. [In Russian].

Artemyev, A. I. (2004). Soderzhanie i sushchnost' osnovnykh religioznykh konfessiy i denominatsiy kak ob'ekt gosudarstvennoy politiki v sovremennom Kazakhstane. In A. N. Nysanbaev, A. A. Khamidov, A. G. Kosichenko, S. Yu. Kolchigin, F. K. Bisembaev, K. L. Syroezhkin, & A. I. Artemyev, *Religiya v politike i kul'ture sovremennogo Kazakhstana* (pp. 158–164). Astana: El Orda. [In Russian].

Arystanbekuly, T. N., Mukhan, I., Shamshadin, K., Kovalev, D., & Begalinova, K. (2025). The role of religion in ensuring national security in Kazakhstan. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*.

- Aslanova, I. (2023). The role of forensic experts in the repression of religious minorities in Kyrgyzstan. *The Journal of CESNUR*, 7(1), 94–99.
- BAQ.KZ. (2023). Chetvero zHITELEY Zhambylskoy oblasti osuzhdeny za religioznyy radikalizm [Four residents of Zhambyl Region sentenced for religious radicalism]. https://rus.baq.kz/chetvero-zhiteley-zhambylskoy-oblasti-osuzhdeny-za-religioznyy-radikalizm_300018537/
- Beliakova, N., & Kliueva, V. (2023). Anti-cult movement and religious freedom for religious minorities in the Russian Arctic. *Religions*, 14(8), 1062. <https://doi.org/10.3390/rel14081062>
- Burova, E. E., & Dzhamanbalaeva, Sh. E. (2023). Religioznaya situatsiya v sovremennom Kazakhstane (opyt sotsiologicheskoy rekonstruktsii). *Sotsiologicheskie issledovaniya*, (8), 76–85. <https://doi.org/10.31857/S013216250027368-7>
- Campbell, H., & Tsuria, R. (2022). *Digital religion: Understanding religious practice in digital media*. Routledge.
- Dubrovsky, D. V. (2020). Akademicheskoe soobshchestvo i “gumanitarnaya” sudebnaya ekspertiza po ekstremizmu v sovremennoy Rossii. *Zhurnal issledovaniy sotsial'noy politiki*, 18(4), 721–736. <https://doi.org/10.17323/727-0634-2020-18-4-721-736>
- Gillett, M. (2023). Expert evidence and digital open source information. *Journal of International Criminal Justice*, 21(4), 661–681.
- Gosudarstvennaya programma po protivodeystviyu religioznomu ekstremizmu i terrorizmu v Respublike Kazakhstan na 2013–2017 gody. (2013). <https://adilet.zan.kz/rus/docs/U1300000648>
- Gosudarstvennaya programma po protivodeystviyu religioznomu ekstremizmu i terrorizmu v Respublike Kazakhstan na 2018–2022 gody. (2018). <https://adilet.zan.kz/rus/docs/P1800000124>
- Kirushin, K. R. (2024). Mekhanizm pravovogo regulirovaniya sudebnoy religiovedcheskoy ekspertizy v Rossiyskoy Federatsii i stranakh SNG. *Yurist-Pravoved*, 1(108), 129–134.
- Kirushin, K. R. (2025). Osobennosti naznacheniya i proizvodstva sudebnykh religiovedcheskikh ekspertiz pri rassledovanii prestupleniy, sovershennykh po motivu religioznoy nenavisti i vrazhdy (Dissertation abstract). Ufa.
- Klyushev, A. V. (2013). Razvitie gosudarstvenno-konfessional'nykh vzaimodeystviy i sotrudnichestva v sotsial'noy sfere. In *Svoboda veroispovedaniya v Kazakhstane: Materialy mezhdunarodnoy konferentsii* (pp. 104–107). Astana.
- Kodeks etiki sudebnogo eksperta. (2017). <https://adilet.zan.kz/rus/docs/V1700014957>
- Kosichenko, A. G., Kurganskaya, V. D., Nysanbaev, A. N., & Begaliev, N. K. (2006). *Vzaimodeystvie religiy v Respublike Kazakhstan*. Almaty: Tsentr gumanitarnykh issledovaniy.
- Metodika po proizvodstvu sudebno-ekspertnogo religiovedcheskogo issledovaniya materialov. (2022). Astana.
- Mukanova, N. A., Mussina, D. R., Izbaurov, A. K., & Nurbaev, Zh. E. (2015). *Metodika po proizvodstvu sudebnoy religiovedcheskoy ekspertizy*. Astana.
- Mussina, D. R. (2018). Osobennosti naznacheniya i provedeniya sudebnoy religiovedcheskoy ekspertizy v Respublike Kazakhstan. *Forensic Examination of Belarus*, 1(6), 20–25.
- Pravila organizatsii i proizvodstva sudebnykh ekspertiz i issledovaniy v organakh sudebnoy ekspertizy. (2017). <https://adilet.zan.kz/rus/docs/V1700015180>
- Shterin, M., & Dubrovsky, D. (2019). Academic expertise and anti-extremism litigation in Russia: Focusing on minority religions. *The Soviet and Post-Soviet Review*.
- SPiK. (2022). Razzhiganie rozni i svoboda slova: chto delat' s 174-y statey UK RK? <https://spik.kz/2341-razzhiganie-rozni-i-svoboda-slova-chto-delat-s-174-j-statej-uk-rk.html>
- Sudebno-ekspertnoe politologo-religiovedcheskoe issledovanie materialov. (2016). Almaty.
- Ugolovnyy kodeks Respubliki Kazakhstan. (2014). <https://adilet.zan.kz/rus/docs/K1400000226>
- Vagramenko, T., & Arqueros, F. (2023). Criminology: Persecution of Jehovah's Witnesses in Putin's Russia. *International Journal for Religious Freedom*.
- Zabirova, A., Seitakhmetova, N., Zhandossova, Sh., & Nurov, M. (2025). Sociological study of religiosity in post-atheist Kazakhstan. *Frontiers in Sociology*.

Zakon Respubliki Kazakhstan “O religioznoy deyatel’nosti i religioznykh organizatsiyakh”. (2011). <https://adilet.zan.kz/rus/docs/Z1100000483>

Zakon Respubliki Kazakhstan “O sudebno-ekspertnoy deyatel’nosti”. (2017). <https://adilet.zan.kz/rus/docs/Z1700000044>

Zakon Respubliki Kazakhstan “O svobode veroispovedaniya i religioznykh ob”edineniyakh”. (1992). <https://adilet.zan.kz/rus/docs/Z920004000>

Authors’ contributions

Tleubayeva K. – writing the article text, literature review, and analysis of survey results.

Shapoval Yu. – writing the article text, literature review, and making conclusions.

Conflict of interest

The authors declare no relevant conflict of interest

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

Камиля Тлеубаева – PhD докторант, Л. Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Адольф Янушкевич көшесі, 6, 010000, Астана қ., Қазақстан Республикасы, kamilya.phd@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0004-5278-3876>

Камиля Тлеубаева – PhD докторант, Евразийский национальный университет имени Л. Н. Гумилёва, ул. Адольфа Янушкевича, 6, 010000, г. Астана, Республика Казахстан, kamilya.phd@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0004-5278-3876>

Kamilya Tleubayeva – Phd doctoral student, L.N. Gumilyov Eurasian National University, 6 Adolf Yanushkevich Street, Astana 010000, Republic of Kazakhstan, kamilya.phd@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0004-5278-3876>

Юлия Шаповал – ф.ғ.д., Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Адольф Янушкевич көшесі, 6, 010000, Астана, Қазақстан, shapovaluv@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-1351-4495>

Шаповал Юлия – д.ф.н., Евразийский национальный университет имени Л. Н. Гумилёва, ул. Адольфа Янушкевича, 6, 010000, г. Астана, Республика Казахстан, shapovaluv@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-1351-4495>

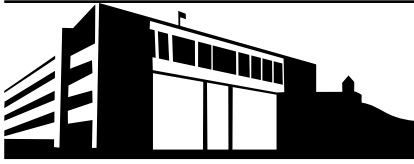
Yuliya Shapoval – Doctor of Philosophical Sciences, L.N.Gumilyov Eurasian National University, 6 Adolf Yanushkevich Street, Astana 010000, Republic of Kazakhstan, shapovaluv@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-1351-4495>

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

Редакцияға түсті / Поступила в редакцию / Entered the editorial office: 13.02.2026

Рецензенттер мақұлдаған / Одобрено рецензентами / Approved by reviewers: 02.03.2026.

Жариялауға қабылданды / Принята к публикации / Accepted for publication: 14.03.2026



Scientific article
IRSTI 03.19.31




<https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-189-205>

PUBLIC PERCEPTION OF KHOJA AHMED YASAWI AND HIS HERITAGE IN KAZAKHSTANI SOCIETY

^aLaura NUKHSATKYZY ^{IB}, ^bMurat SMAGULOV  ^{IB}, ^aMadina BEKTENOVA ^{IB}

^a*L.N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Kazakhstan*

^b*Islamic Research Center, Astana, Kazakhstan*

 murat_smagulov@mail.ru

Abstract. This article analyzes the features of the personality of Khoja Ahmed Yasawi and the perception of his teachings in modern Kazakhstan society. The article is based on the results of the republican sociological survey based on the sociological research report, "Public perception of the personality and spiritual heritage of Khoja Ahmed Yasawi in the Republic of Kazakhstan", conducted by the Qalam Foundation in October 2025. The study aims to evaluate the level of knowledge of the Kazakhstani people about Khoja Ahmed Yasawi and his teachings. The survey included 1018 respondents aged over 18 from every region of the Republic of Kazakhstan.

The results of the study show that the name of Khoja Ahmed Yasawi is widely known in society, but his teachings are not sufficiently studied in terms of content. The majority of respondents perceive Yasawi as a spiritual and symbolic person, while Sufi cannot clearly describe the basic principles of the teaching. The level of education and the nature of perception in relation to the teachings of Yasawi have significant differences in terms of region, age, and level of religiosity.

Keywords: Khoja Ahmed Yasawi; Sufism; religious studies; public perception; spiritual heritage; religious consciousness.

For citation:

Nukhsatkyzy, L., Smagulov, M., Bektenova, M. (2026). Public perception of Khoja Ahmed Yasawi and his heritage in Kazakhstani Society. *Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies*, 154(1), 189-205. <https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-189-205>.

ҚАЗАҚСТАН ҚОҒАМЫНДАҒЫ ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ МЕН ОНЫҢ МҰРАСЫНА ҚАТЫСТЫ ҚОҒАМДЫҚ КӨЗҚАРАС

^aЛаура НУХСАТКЫЗЫ, ^bМурат СМАГУЛОВ, ^aМадина БЕКТЕНОВА

^aЛ.Н. Гумилев атындағы Еуразия Ұлттық Университеті, Астана, Қазақстан

^bИслам зерттеу орталығы, Астана, Қазақстан

ОБЩЕСТВЕННОЕ ВОСПРИЯТИЕ ХОДЖИ АХМЕТА ЯСАВИ И ЕГО НАСЛЕДИЯ В КАЗАХСТАНСКОМ ОБЩЕСТВЕ

^aЛаура НУХСАТКЫЗЫ, ^bМурат СМАГУЛОВ, ^aМадина БЕКТЕНОВА

^aЕвразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, Астана, Казахстан

^bЦентр исламских исследований, Астана, Казахстан

Аңдатпа. Бұл мақалада Қожа Ахмет Ясауи тұлғасы мен оның ілімінің қазіргі Қазақстан қоғамындағы қабылдану ерекшеліктері талданады. Мақала «Qalam» қоры 2025 жылы қазан айында жүргізген «Қазақстан Республикасында Қожа Ахмет Ясауидің тұлғасы мен рухани мұрасының қоғамның қабылдауы» атты әлеуметтік зерттеу есебі негізіндегі республикалық социологиялық сауалнама нәтижелеріне негізделген. Зерттеу Қазақстан халқының Қожа Ахмет Ясауи және оның ілімі туралы білім деңгейін бағалауға арналған. Сауалнамаға Қазақстан Республикасының барлық өңірлерінен 18 жастан асқан 1018 респондент қатысқан.

Зерттеу нәтижелері Қожа Ахмет Ясауи есімінің қоғамда кеңінен танымал екенін, алайда оның ілімінің мазмұндық тұрғыдан жеткілікті деңгейде меңгерілмегенін көрсетеді. Респонденттердің басым бөлігі Ясауиді рухани-символдық тұлға ретінде қабылдайды, ал сопылық ілімнің негізгі қағидаларын нақты сипаттап бере алмайды. Ясауи іліміне қатысты білім деңгейі мен қабылдау сипаты аймақ, жас ерекшелігі және діндарлық деңгейі бойынша елеулі айырмашылықтарға ие.

Түйін сөздер: Қожа Ахмет Ясауи; сопылық; дінтану; қоғамдық қабылдау; рухани мұра; діни сана.

Аннотация. В данной статье анализируются особенности того, как в современном казахстанском обществе воспринимается личность Ходжи Ахмета Ясави и его духовное наследие. Статья основана на результатах республиканского социологического исследования «Общественное восприятие личности и наследия Ходжи Ахмета Ясави в Республике Казахстан», проведенного Фондом «Qalam» в октябре 2025 года. Исследование направлено на оценку уровня знаний казахстанского народа о Ходже Ахмете Ясави и его учении. В опросе приняли участие 1018 респондентов старше 18 лет из всех регионов Республики Казахстан.

Полученные результаты исследования свидетельствуют о том, что имя Ходжа Ахмеда Ясави широко известно в обществе, однако его учение недостаточно усвоено с содержательной точки зрения. Большинство опрошенных воспринимают Ясави как духовно-символическую личность, при этом не могут четко описать основные принципы суфийского учения. Анализ также показывает, что уровень знаний и характер восприятия наследия Ясави заметно варьируются в зависимости от региона проживания, возрастной группы и степени религиозности.

Ключевые слова: Ходжа Ахмет Ясави; суфизм; религиоведение, общественное сознание, духовное наследие, религиозное сознание.

Дәйек сөз үшін:

Нухсаткызы, Л., Смагулов, М., Бектенова, М. (2026). Қазақстан қоғамындағы Қожа Ахмет Ясауи мен оның мұрасына қатысты қоғамдық көзқарас. *Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies*, 154(1), 189-205. <https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-189-205>.

Кіріспе

Қожа Ахмет Ясауи тұлғасы түркі-мұсылман өркениетінің рухани тарихында ерекше орын алады. Ол XII ғасырда өмір сүрген көрнекті діни ойшыл, ақын және түркі сопылық дәстүрінің негізін қалаушы рухани ұстаз. Ясауидің қызметі Орта Азияда исламның жергілікті мәдениетпен үйлесімде дамуына айтарлықтай ықпал етті (Ясауи, 2016; Schimmel, 1975). Түркі дүниесінде ол рухани көшбасшы ретінде «Түркістан пірі» және «Түркістан хазіреті» атауларымен кеңінен танылды (Кіліс, 2018). Қожа Ахмет Ясауи ислам ғылымдарын терең меңгеріп, араб және парсы тілдерін жақсы білген (Таузі, 1996).

Қожа Ахмет Ясауи Сайрам өңірінде дүниеге келіп, жастайынан діни білім алған. Оның рухани қалыптасуында Арыстан бабпен байланысы маңызды рөл атқарды. Кейін ол Түркістан (Ясы) қаласына қоныстанып, сопылық ілімді түркі тілінде тарата бастады. Бұл оның ілімін кең әлеуметтік ортаға түсінікті әрі қолжетімді етті.

Ясауидің поэзиясы мен ілімі бүгінгі күнге дейін түркі-мұсылман қауымдарының рухани санасында өмір сүріп келеді. Оның ілімі шарифат, тариқат, мағрифат және хақиқат сатыларын біртұтас рухани жол ретінде ұсынды. Бұл құрылым түркі халықтарының дүниетанымына жақын болғандықтан, Ясауи ілімі кең тарады. Нәтижесінде Ясауи тариқаты кейінгі ғасырларда Орталық Азия мен Дешті Қыпшақ аумағында ықпалды рухани мектепке айналды (DeWeese, 1994).

Оның басты еңбегі – «Диуани хикмет» исламдық мораль, рухани тазарту, кішіпейілділік пен адамгершілік сияқты құндылықтарды қарапайым әрі бейнелі тілмен жеткізген поэтикалық жинақ (Trimingham, 1971; Кенжеттаев, 2012). Ясауи тұлғасы сияқты, оның хикметтері де аймақтың исламды қабылдау үдерісінде маңызды рөл атқарды.

Қожа Ахмет Ясауидің «Диуани Хикметі» ханафи-матуриди діни-ғылыми дәстүрі аясында қалыптасқанымен, ол сенуші қауымға әлдеқайда терең рухани мазмұн ұсынды. Әрбір бөлімі тұтас мағынаға ие жеке хикмет ретінде қабылданады. «Диуани хикметтің» Орталық Азия аумағында кең таралған бірнеше нұсқасы бар. Бұл еңбек ұзақ уақыт бойы ауызша дәстүрдің ажырамас бөлігі болып келгені белгілі (DeWeese, 2013).

Түркі тілінде, поэзия үлгісінде жазылған Ясауи хикметтері тек жаттауға арналған өлең жолдары емес. Олар діни рәсімдер мен рухани тәжірибе барысында айтылатын ілім ретінде қабылданады. Хикметтер рухани білімді, моральдық бағдарды және тұлғалық рухани трансформацияны жеткізеді деп саналады (Harris, 2019).

Ясауиге деген құрмет ол дүниеден өткеннен кейін де жалғасын тапты. Деректерге сәйкес, қайтыс болғаннан кейін екі ғасыр өткен соң Әмір Темір Ясауиді түсінде көріп, Бұхараға жорық жасауға аян алған. Бұл аян кейін тарихи оқиғалармен ұштасқан деп айтылады. Түркістан қаласындағы Ахмет Ясауи кесенесі – оған деген терең құрмет пен ризашылықтың белгісі ретінде тұрғызылған сәулет өнерінің бірегей ескерткіші (Sebecioğlu, 1996).

Қазақстан тарихында Қожа Ахмет Ясауи тұлғасы тек діни қайраткер ретінде ғана емес, мәдени және символдық мәні бар тарихи феномен ретінде қалыптасты. Түркістандағы Ясауи кесенесі ғасырлар бойы зиярат орнына айналып, оның рухани беделін нығайтты. Бұл жағдай Ясауи мұрасының ұлттық мәдени жадта сақталуына және кейінгі кезеңдерде рухани-идеологиялық ресурс ретінде қабылдануына негіз болды (Асфендияров, 1998; Нуртазина, 2016).

Қазіргі Қазақстан қоғамы зайырлы даму моделін ұстанады. Соған қарамастан, дәстүрлі ислам мен тарихи діни тұлғалар қоғамдық санада маңызды орын алады. Осы тұрғыдан алғанда Қожа Ахмет Ясауи тұлғасының қоғамдағы қабылдануын дінтанулық тұрғыдан зерттеу өзекті болып отыр. Бұл зерттеу теологиялық бағалауға емес, діни сананың, мәдени діндарлықтың және символдық қабылдаудың ерекшеліктерін эмпирикалық деректер негізінде талдауға бағытталған.

Зерттеудің негізгі мақсаты – Қожа Ахмет Ясауи тұлғасы мен оның рухани мұрасының қазіргі Қазақстан қоғамындағы қабылдану сипатын анықтау. Бұл мақсат Қазақстан халқының Ясауи ілімінің негізгі қағидаларымен қаншалықты таныс екенін айқындау міндетімен тығыз байланысты.

Аталған мақсатқа жету үшін зерттеу барысында бірнеше міндет қойылды:

- Қожа Ахмет Ясауидің тұлғасы және тарихи рөлі жөніндегі қоғамдық білім деңгейін анықтау;
- Ясауи ілімінің негізгі идеялары мен қағидаларымен таныстық дәрежесін айқындау;
- Ясауи ілімін қабылдау мен оған қатысты білім деңгейіндегі әлеуметтік-демографиялық айырмашылықтарды талдау.

Аталған міндеттерге сәйкес зерттеу құрылымы төмендегі негізгі сұрақтарға жауапты қамтыды:

- Қожа Ахмет Ясауи тұлғасы мен ілімі туралы хабардарлық деңгейі және қоғамдық қабылдау ерекшеліктері;
- Ясауи ілімінің тарихтағы, мәдениеттегі, тілдегі және ұлттық бірешейліктің қалыптасуындағы орны.

Зерттеудің әдіснамалық негіздері

Зерттеу барысында сандық социологиялық әдіс қолданылды. Деректер 2025 жылы Қазақстан Республикасының барлық өңірлерінде тұратын тұрғындар арасында онлайн форматта жүргізілген жаппай сауалнама арқылы жиналды. Онлайн-сауалнама тәсілі зерттеудің географиялық ауқымын кеңейтуге және әртүрлі өңірлердегі респонденттерді қамтуға мүмкіндік берді. Сонымен қатар бұл әдіс деректерді жинау процесінің бірізділігін сақтауға және уақыттық тұрғыдан тиімді ұйымдастыруға жағдай жасады.

Зерттеуге Қазақстан Республикасының 18 жастан асқан ересек азаматтары қатысты. Қатысу ерікті түрде жүзеге асырылды, сауалнама анонимді форматта өтті және респонденттердің жеке деректері құпия сақталды.

Сауалнама құрылымы зерттеу мақсатына сәйкес әзірленді. Онда «иә/жоқ» форматындағы бинарлық сұрақтар, 1-ден 5-ке дейінгі Лайкерт шкаласы (1 – «толық келіспеймін», 5 – «толық келісемін»), сондай-ақ бірнеше жауап нұсқасын таңдауға мүмкіндік беретін жабық сұрақтар қамтылды. Мұндай құрылым респонденттердің пікірін сандық тұрғыдан өлшеуге және алынған нәтижелерді статистикалық өңдеуге мүмкіндік берді.

Іріктеу стратегиясы квоталау қағидатына негізделген стратификацияланған көпсатылы тәсіл арқылы жүзеге асырылды. Алдымен облыстар мен республикалық маңызы бар қалалар бойынша халық санына сәйкес өңірлік квоталар белгіленді. Одан

кейін әр өңір ішінде қалалық және ауылдық тұрғындардың үлес салмағы ескеріліп, стратификация жүргізілді. Сонымен қатар іріктеме құрылымын қалыптастыру кезінде жыныстық және жас ерекшеліктері назарға алынып, олардың ресми статистикалық деректерге сәйкестігі қамтамасыз етілді. Бұл тәсіл зерттеу нәтижелерінің жалпы жиынтық құрылымына барынша жақын болуына мүмкіндік берді.

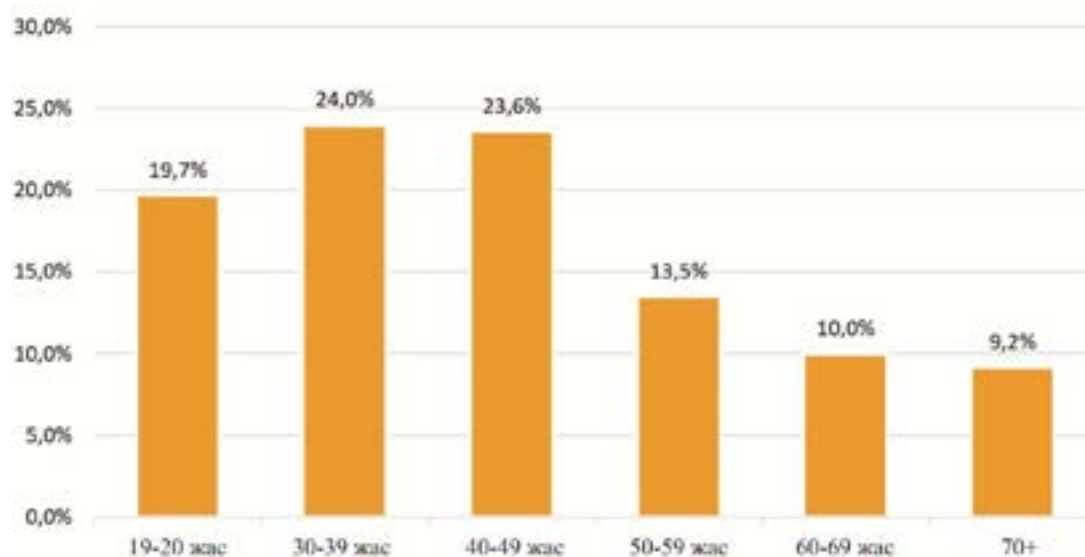
Іріктеменің жалпы көлемі 1018 респондентті ($n = 1018$) құрайды. Мұндай көлем 95% сенімділік деңгейінде шамамен $\pm 3,1\%$ ықтимал қателік шегін қамтамасыз етеді, яғни алынған нәтижелерді зерттелетін жиынтыққа белгілі бір статистикалық дәлдікпен жалпылауға мүмкіндік береді. Репрезентативтілік өңірлік, демографиялық және әлеуметтік көрсеткіштер бойынша үлесті сәйкестендіру арқылы қамтамасыз етілді.

Қолданылған әдіснамалық және статистикалық тәсілдер зерттеу нәтижелерінің сенімділігі мен ғылыми негізділігін қамтамасыз етуге бағытталды.

Зерттеу нәтижелерін талқылау

Респонденттердің әлеуметтік-демографиялық портреті

Зерттеуге қатысқан респонденттердің жасы теңгерімді түрде қалыптасқан:



1-сурет. Респонденттердің жас ерекшелігі

Іріктеменің негізгі бөлігін 30-49 жас аралығындағы респонденттер құрайды. Бұл еңбекке қабілетті әрі әлеуметтік белсенді топтың басым екенін көрсетеді. Жастар мен аға буын өкілдері де зерттеуде жеткілікті деңгейде қамтылды.

Респонденттердің гендерлік құрамы салыстырмалы түрде теңгерімді. Ерлердің үлесі – 47,9 %, әйелдер – 52,1 %. Бұл көрсеткіш нәтижелерді жыныс тұрғысынан салыстыра талдауға жағдай жасайды және бір жақты басымдықтың болмауын қамтамасыз етеді.

Сауалнама тіліне келсек, респонденттердің 26%-ы сұрақтарға қазақ тілінде, ал 74%-ы орыс тілінде жауап берген. Бұл көрсеткіш елдегі тілдік ахуалдың нақты көрінісін сипаттайды. Тілдік айырмашылықтар кей жағдайда ақпаратты қабылдау мен әлеуметтік мәселелерді бағалауға әсер етуі мүмкін болғандықтан, талдау барысында бұл фактор ескерілді.

Қатысушылардың 59,5%-ы қала тұрғындары болса, 40,5%-ы ауылдық жерлерде тұрады. Қала мен ауыл арасындағы әлеуметтік орта, инфрақұрылымға қолжетімділік және ақпараттық ресурстарды пайдалану мүмкіндіктері әртүрлі болуы ықтимал. Сондықтан бұл айырмашылықтар зерттеу нәтижелерін түсіндіруде маңызды рөл атқарады. Қалалық тұрғындардың цифрлық кеңістікке қолжетімділігі жоғары болса, ауылдық аймақтарда дәстүрлі әлеуметтік байланыстар басым болуы мүмкін.

Өңірлік іріктеме халық саны мен қоныстану ерекшеліктеріне сәйкес қалыптастырылды. Астана, Алматы және Шымкент қалаларынан елеулі үлестің қамтылуы ірі урбанизацияланған орталардың пікірін көрсетуге мүмкіндік береді. Облыстар бойынша респондент саны 30-дан 108-ге дейін өзгеріп отырды, бұл өңірлердің демографиялық айырмашылықтарына байланысты болды. Мысалы, Түркістан облысында ауыл халқының үлесі жоғары болғандықтан, бұл өңірдің құрылымы да соған сәйкес қалыптасты.

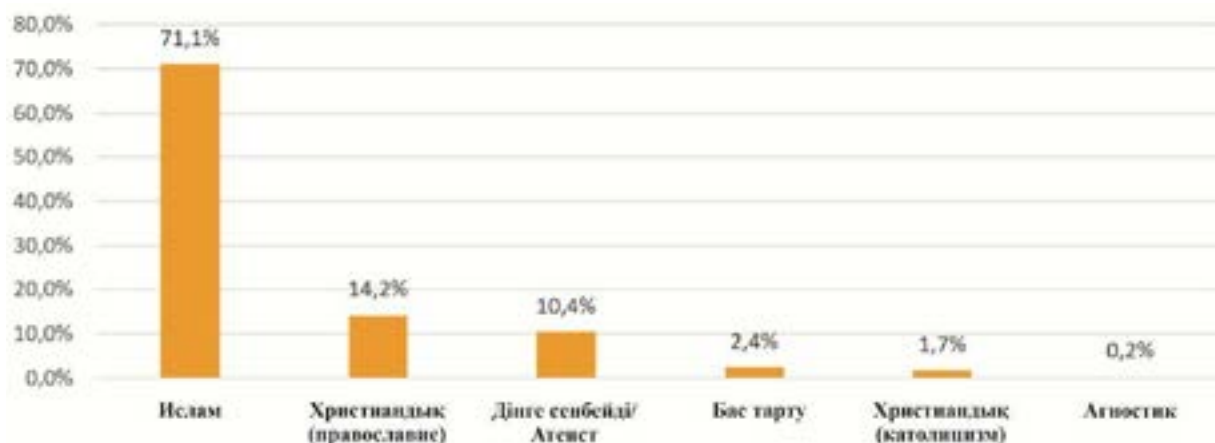
1-кесте. Респонденттердің әр өңір бойынша қалалық және ауылдық іріктеме үлесі

Облыс\қала	Іріктеме жиынтығы		
	қала	ауыл	барлығы
Ақмола	21	22	43
Ақтөбе	29	15	44
Алматы	14	55	69
Жетісу	13	22	35
Атырау	19	16	35
Батыс Қазақстан	19	16	35
Жамбыл	27	40	67
Қарағанды	42	11	53
Ұлытау	19	12	31
Қостанай	34	9	43
Қызылорда	20	29	49
Маңғыстау	20	21	41
Түркістан	21	87	108
Павлодар	24	10	34
Солтүстік Қазақстан	15	19	34
Шығыс Қазақстан	25	17	42
Абай	16	14	30
Астана қаласы	60	1	61
Алматы қаласы	100	0	100
Шымкент қаласы	63	1	64
Барлығы	602	416	1018

Білім деңгейі бойынша қарастырғанда, респонденттердің басым бөлігін жоғары білімділер (46,6%) және орта арнаулы білім алғандар (23,6 %) құрайды. Яғни сауалнамаға қатысушылардың жартысынан астамы жоғары немесе жоғары оқу орнынан кейінгі білімге ие, ал шамамен төрттен бірі колледж түлектері. Бұл көрсеткіш зерттеу тақырыбына қатысты сұрақтарға саналы әрі негізделген жауаптар берілуіне ықпал етуі

мүмкін. Сонымен қатар білім деңгейі жоғары респонденттердің үлесінің басымдығы қоғамдық мәселелерге деген көзқарастың қалыптасуына әсер ететін маңызды фактор ретінде қарастырылды.

Отбасылық жағдайына келсек, респонденттердің басым бөлігі отбасылы болып шықты. Олардың үлесі 63,3 %-ды құрайды. Жалғызбастылар – 21,0%, ал ажырасқандар мен жесірлердің үлесі шамамен 16% құрады. Бұл көрсеткіштер отбасылық құндылықтар мен ұрпақ тәрбиесіне қатысты көзқарастарды талдауда маңызды контекст қалыптастырады.

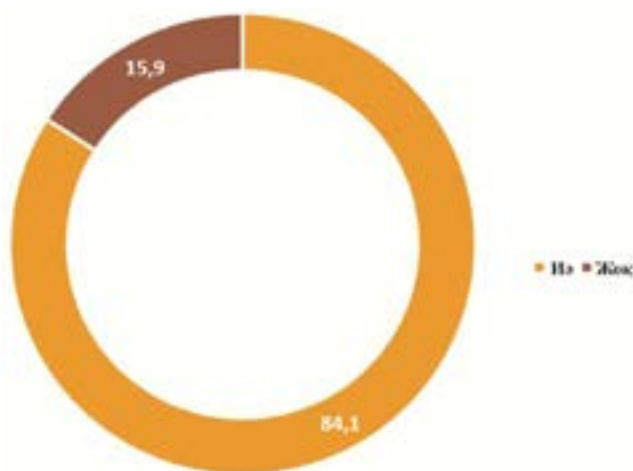


2-сурет. Респонденттердің діни сенімі

Діни сенім бойынша респонденттердің көпшілігі ислам дінін ұстанады (71,1 %). Православ христиандардың үлесі – 14,2 %. Шамамен әрбір ониншы респондент өзін дінге сенбейтін немесе атеист ретінде көрсеткен (10,4 %). Басқа конфессиялардың үлесі 1-2%-дан аспайды. Бұл Қазақстанның жалпы демографиялық және конфессиялық бейнесіне сәйкес келеді.

Ұлттық құрамы жағынан іріктемеде қазақтар басым болды. Олардың үлесі 70,8%-ды құрайды. Орыстардың үлесі – 15,6%. Өзбек, татар, кәріс, ұйғыр ұлтынан шамамен 2-3% болды. Бұл өңірлердің этникалық әртүрлілігін көрсетеді.

Қожа Ахмет Ясауи және оның ілімі туралы хабардарлық және қабылдау деңгейі



3-сурет. «Сіз Қожа Ахмет Ясауиді білесіз бе?»

Сауалнама нәтижелері бойынша респонденттердің көпшілігі Қожа Ахмет Ясауи тұлғасын білетінін немесе кем дегенде ол туралы естігенін көрсетеді. Атап айтқанда, қатысушылардың 84,1 %-ы Ясауи есімімен таныс екенін растаған. Бұл көрсеткіш Ясауи бейнесінің Қазақстан қоғамында кең таралғанын және оның жоғары символдық танымға ие екенін айғақтайды.

Ясауи туралы білім деңгейін тереңірек талдау кезінде мазмұндық білімнің жеткіліксіз екені байқалды. Респонденттердің өзін-өзі бағалауы бойынша Ясауи тұлғасы мен ілімі туралы орташа білім деңгейі 5 балдық шкалада 2,96 балды құрап, «төмен-орташа» деңгейге сәйкес келеді.

Нақтырақ айтқанда, респонденттердің 39,6 %-ы өз білімін «орташа деңгейден төмен» (1-2 балл) деп бағаласа, 31,1 %-ы «орташа» (3 балл) деңгейде деп көрсеткен. Тек 29,3 %-ы ғана Ясауи туралы білімін жоғары (4-5 балл) деп бағалаған. Бұл Ясауи есімінің танымалдығы мен оның ілімінің мазмұндық деңгейде меңгерілуі арасында айқын алшақтық бар екенін көрсетеді.

Гендерлік айырмашылықтарды талдау барысында ерлер мен әйелдер арасындағы білім деңгейінде елеулі айырмашылық байқалған жоқ. Ер адамдар өз білімін жоғарырақ бағалауға бейім болғанымен, айырмашылық мардымсыз: ерлер үшін орташа көрсеткіш 3,04 балл болса, әйелдер үшін 2,89 балды құрады. Әйелдер 1-3 балл аралығындағы бағаларды жиірек таңдаса, ерлер арасында 4-5 баллдық бағалар сәл көбірек кездеседі. Дегенмен, екі топта да Ясауи туралы білім деңгейі негізінен орташа шамада қалып отыр.

2-кесте. Жынысы мен жасы бойынша Қ.А. Ясауи туралы білім деңгейі (орташа балл)

Жас	Әйелдер	Еркектер
18-29	2.75	2.86
30-39	2.83	2.88
40-49	2.96	3.03
50-59	2.90	2.97
60-69	3.04	3.37
70+	2.96	3.53
Барлығы	2.89	3.04

Респонденттердің 47,6 %-ы ғана Қожа Ахмет Ясауидің негізгі еңбегі ретінде «Диуани хикметті» атай алған. Бұл Ясауи есімін білетіндердің жартысына жуығы оның басты әдеби және рухани мұрасымен нақты таныс емес екенін көрсетеді. Аталған дерек Ясауи тұлғасының кең танымалдылығы мен ілімінің мазмұндық деңгейде меңгерілуі арасындағы айқын алшақтықты айғақтайды.

Ясауи ілімімен (тариқат, хикметтер) таныстық деңгейі бұдан да төмен болып шықты. Өзін-өзі бағалау нәтижелері бойынша орташа көрсеткіш 5 балдық шкалада 2,55 балды ғана құрады. Респонденттердің 28,3 %-ы Ясауи ілімімен мүлде таныс емес (1 балл) деп жауап берсе, тек 10,0 %-ы ғана өз білімін ең жоғары деңгейде (5 балл) бағалаған. Осылайша, аудиторияның едәуір бөлігі үшін Ясауи туралы білім үстірт сипатта қалып отыр: көпшілік оның тұлғасымен таныс, алайда ілімінің мазмұнын терең білмейді.

«Қожа Ахмет Ясауи кім?» деген сұраққа берілген жауаптар респонденттердің Ясауи тұлғасына қатысты фрагменттік, бірақ жалпы алғанда оң көзқараста екенін көрсетті. Көбінесе ол діни қайраткер және рухани ұстаз ретінде сипатталады. Бұл оның сопылық дәстүрдегі және түркі мәдениетіндегі тарихи орнына сәйкес келеді. Сонымен қатар респонденттердің елеулі бөлігі Ясауиді ақын, «Диуани хикметтің» авторы және сопылық ағымның негізін қалаушы ретінде атап өткен.



4-сурет. «Қожа Ахмет Ясауи кім?»

Көбінесе Ясауидің бейнесі сопылық рухани ұстаз және діни қайраткер ретінде қабылданады. Кейде бұл сипаттамалар оның поэзиялық мұрасы мен хикметтерімен толықтырылады. Алайда сауалнамаға қатысқандардың шамамен 15 %-ы Қожа Ахмет Ясауидің нақты кім екенін білмейтінін ашық мойындаған. Бұл көрсеткіш діни-мәдени ақпараттандыру деңгейінің біркелкі емес екенін аңғартады.

Жауаптардың шамамен жартысында Ясауи тұлғасы діни қайраткер, ақын, сопылық тариқаттың негізін қалаушы және рухани ұстаз ретінде бірнеше рөл арқылы қатар сипатталған. Деректер Ясауи бейнесінің қоғамдық санада кең таралғанын көрсеткенімен, нақты тарихи мәліметтер мен ілімнің мазмұндық қырлары бойынша білім деңгейінің шектеулі екенін дәлелдейді. Негізгі қабылдау үлгісі «діни қайраткер/уағызшы» бейнесімен сипатталады, одан кейін «ақын/жазушы» және «сопылық ағымның негізін қалаушы» санаттары тұр.

Діни өзін-өзі бағалау деңгейі артқан сайын Ясауи бейнесі де нақтылана түсетіні байқалады. Яғни, діни білімі жоғары респонденттер оны тек тарихи немесе мәдени тұлға ретінде емес, ең алдымен сопылық рухани ұстаз ретінде қабылдайды. Гендерлік айырмашылықтар бұл тұрғыда айқын байқалмайды, алайда жас ерекшеліктері елеулі рөл атқарады. Егде жастағы топтарда «сопы», «рухани ұстаз» деген анықтамалар жиі қолданылса, жастар арасында «мемлекеттік қайраткер», «ақын» сияқты жалпылама сипаттамалар басым болды. Ясауидің қызмет саласын білмеу де жиі кездеседі.

Өңірлік талдау Оңтүстік және Орталық Қазақстанда Ясауи бейнесінің рухани дәстүрмен тығыз байланыста екенін, әрі салыстырмалы түрде тереңірек қабылданатынын көрсетті.

Ал солтүстік өңірлер мен ірі мегаполистерде Ясауи тұлғасын зайырлы-мәдени тұрғыда қабылдау және оны білмеу деңгейі жоғарырақ болып шықты.

Сауалнама нәтижелері респонденттердің басым бөлігі Қожа Ахмет Ясауидің негізгі рөлі жөнінде жалпы дұрыс түсінікке ие екенін көрсетті. Атап айтқанда, қатысушылардың 71,1 %-ы оны түркі әлемінің сопылық ойшылы ретінде таныса, 66,6 %-ы «Диуани хикмет» еңбегінің авторы екенін дұрыс айтты. Бұл деректер Ясауи тұлғасының кеңістіктік-символдық бейнесі қоғамдық санада жақсы орныққанын айғақтайды.

3-кесте. «Ясауи туралы қай тұжырымдармен келісесіз?»

Мәлімдеме	Дұрыс, %	Дұрыс емес, %	Жауап беруге қиналамын, %
Ясауи – түркі әлемінің сопылық ойшылы	71,1	0,6	28,3
Оның өмірі Түркістанмен (Ясы) байланысты	76,7	1,3	22,0
«Диуани хикмет» авторы	66,6	1,6	31,8
XIX ғасырда өмір сүрген (қате ақпарат)	10,6	47,4	42,0
Түркістандағы кесене оның атымен аталған	78,1	1,7	20,3
Ясауи — сопылық тариқаттардың бірінің негізін қалаушы	64,3	2,2	33,5

Ясауи мұрасының мәтіндік және тарихи-хронологиялық қырлары бойынша білім деңгейі айтарлықтай төмен екені анықталды. Респонденттердің шамамен үштен бірі Ясауидің «Диуани хикмет» еңбегімен және сопылық тариқатпен тікелей байланысын нақты растай алмады. Бұған қоса, респонденттердің жартысына жуығы Қожа Ахмет Ясауиді XIX ғасырда өмір сүрген деген қате тұжырымды сенімді түрде жоққа шығара алмаған. Бұл жағдай базалық тарихи білімнің фрагменттік әрі үстірт сипатта екенін көрсетеді.

Жас ерекшелігі мен білім деңгейі бойынша талдау да осы үрдісті растайды. Жас буын өкілдері мен білім деңгейі төмен респонденттер Ясауи туралы нақты деректерді әлдеқайда сирек біледі: барлық қатысушылардың шамамен 35 %-ы ғана бұл мәліметтерден хабардар екенін көрсетті. Керісінше, жоғары білімді респонденттер арасында Ясауидің тариқаттың негізін қалаушы әрі «Хикметтер» авторы ретіндегі рөлі жиірек расталды.

4-кесте. «Ясауи туралы қай тұжырымдармен келісесіз?» (жас ерекшелігі бойынша)

Жас	Сопы	Түркістан	Диуани хикмет	XIX ғасыр (қате)	Кесене	Тариқат
18-29	69,2%	76,8%	65,7%	11,1%	80,8%	62,1%
30-39	71,7%	77,2%	66,2%	14,3%	78,1%	64,6%
40-49	70,2%	74,0%	62,6%	8,9%	73,2%	59,1%
50-59	70,1%	75,2%	65,0%	8,0%	77,4%	66,4%
60-69	77,2%	81,2%	75,2%	10,9%	82,2%	77,2%
70+	71,7%	80,4%	73,9%	4,3%	80,4%	66,3%

Жас ерекшелігі бойынша жүргізілген талдау Қожа Ахмет Ясауидің өмір сүрген дәуіріне қатысты барлық жас топтарында білім деңгейі төмен екенін көрсетті. Респонденттердің

7 %-ден 14 %-ы Ясауиді XIX ғасырда өмір сүрді деп қате есептеген. Бұл қате түсінік жас айырмашылығына қарамастан кең таралған.

Сонымен бірге, Ясауи мұрасына қатысты ең жоғары білім деңгейі 60-69 жас аралығындағы және 70 жастан асқан респонденттер арасында байқалды. Аталған көрсеткіштер бұл топтарда 75 % шамасында. Сопылық тариқат туралы білім де осы жастағыларда жоғары (77,2 %). Бұл жастағы респонденттер Ясауи мұрасын тарихи және рухани дәстүрмен тығыз байланыстыра қабылдайды.

18-39 жас аралығындағылар Қожа Ахмет Ясауи туралы салыстырмалы түрде төмен деңгейде хабардар. Бұл жерде мәселе оның тұлғасын тануда емес. Негізгі қиындық – Ясауидің қай дәуірде өмір сүргенін және тарихи контекстін нақты білмеуде. Мұндай нәтиже жастар арасында Ясауи мұрасын мазмұндық және тарихи тұрғыдан жүйелі түрде түсіндіру қажет екенін көрсетеді.

5-кесте. «Ясауи туралы қай тұжырымдармен келісесіз?» (діндарлық деңгейі бойынша)

Діндарлық	Сопы	Түркістан	Диуани хикмет	XIX ғасыр (қате)	Кесене	Тариқат
1 (діндар емес)	38,5%	49,6%	34,2%	13,7%	61,5%	27,4%
2	47,3%	63,4%	40,2%	15,2%	60,7%	35,7%
3	63,4%	69,6%	53,1%	12,9%	68,6%	47,4%
4	80,6%	85,1%	77,8%	9,4%	85,8%	78,1%
5 (өте діндар)	88,9%	88,9%	87,5%	7,4%	89,9%	87,5%

5-кестеде «Ясауи туралы қай тұжырымдармен келісесіз?» деген сұраққа берілген жауаптар діндарлық деңгейі бойынша салыстырылып көрсетілген. Деректер Ясауи туралы негізгі мәліметтерді білу деңгейі діндарлықпен тікелей байланысты екенін анық көрсетеді.

Діндар емес респонденттер арасында Ясауиді сопылық ойшыл ретінде тану көрсеткіші 38,5 %-ды құрайды. «Диуани хикметтің» авторы екенін білетіндер – 34,2 %, ал тариқаттың негізін қалаушы ретіндегі рөлін танитындар – 27,4 % ғана. Сонымен қатар осы топта Ясауиді XIX ғасырда өмір сүрген деп есептейтіндер үлесі салыстырмалы түрде жоғары (13,7 %).

Діндарлық деңгейі артқан сайын Ясауи мұрасына қатысты білім де біртіндеп өседі. Діндарлық деңгейі орташа (3 балл) респонденттер арасында Ясауиді сопы ретінде тану 63,4 %-ға жетеді. «Диуани хикметтің» авторы ретінде білетіндер – 53,1 %, ал тариқатпен байланысын мойындайтындар – 47,4 %.

Ең жоғары көрсеткіштер діндарлығы жоғары және өте діндар респонденттер тобында байқалады. Бұл топтарда Ясауидің сопылық мәртебесі, Түркістанмен байланысы, «Диуани хикмет» авторлығы және тариқаттың негізін қалаушы рөлі 80-90 % шамасында расталады. Діндарлық артқан сайын Ясауиді XIX ғасырмен байланыстыратын қате пікірдің үлесі де айтарлықтай азаяды (9,4 %-дан 7,4 %-ға дейін).

Жалпы алғанда, Ясауи туралы негізгі деректерді білу деңгейі барлық әлеуметтік топтарда бірдей емес. Ер адамдар мен егде жастағы респонденттерде бұл көрсеткіш

сәл жоғары болғанымен, шешуші фактор ретінде аймақ пен діндарлық деңгейі алға шығады. Оңтүстік және Орталық Қазақстанда, сондай-ақ діндарлығы жоғары топтарда Ясауи мұрасына қатысты дұрыс білім 80-90% деңгейіне жетеді.

Керісінше, Солтүстік өңірлерде, ірі қалаларда және дінге сенбейтін топтарда Ясауи туралы білім үзік сипатта қалып отыр. Бұл топтарда сопылық ілім мен мәтіндік мұра әлсіз танылған. Тарихи кезеңге қатысты қателіктер де жиі кездеседі.

«Сіздің ойыңызша, Ясауи ілімі нені білдіреді?» деген сұраққа берілген жауаптар Ясауи іліміне қатысты қоғамдық түсініктің күрделі әрі көпқырлы екенін көрсетті. Көпшілік оны бір ғана қырмен шектемейді.

Жауаптарды талдау барысында төрт негізгі бағыт айқындалды. Респонденттердің 38,1 %-ы Ясауи ілімін философиялық мұра ретінде қабылдайды. 33,2 %-ы оны діни ілім деп есептейді. 18,8 %-ы ілімді мәдени және адамгершілік жүйе ретінде сипаттайды. Ал 33,4 %-ы Ясауи ілімін осы қырлардың барлығын біріктіретін тұтас рухани жүйе ретінде қабылдайды екен.

6-кесте. Ясауи ілімін қабылдаудағы әлеуметтік-демографиялық айырмашылықтар (жынысы бойынша)

Жынысы	Философиялық мұра	Діни ілім	Мәдени-адамгершілік жүйе	Бәрі бірге
Әйелдер	42,3%	30,7%	15,8%	33,9%
Ер адамдар	33,6%	35,9%	22,0%	32,8%

Жыныстық айырмашылықтар байқалғанымен, олар айқын шектен шықпайды. Әйелдер Ясауи ілімін философиялық мұра ретінде жиі қабылдайды. Бұл көрсеткіш 42,3 %-ды құрайды. Ал ер адамдар арасында ілімді діни тұрғыдан түсіндіру үлесі жоғарырақ (35,9 %). Ерлер Ясауи ілімінің мәдени-адамгершілік қырын да әйелдерге қарағанда жиі атап өтеді (22,0 %). Бұл айырмашылық әйелдердің ілімді рухани-гуманистік және ой елегінен өткізілетін тәжірибе ретінде қабылдауға бейім екенін көрсетеді. Ал ер адамдар көбіне діни нормалар мен дәстүрлі құндылықтар жүйесіне сүйенеді. Соған қарамастан, «бәрі бірге» деген жауап нұсқасының екі топта да шамалас болуы Ясауи ілімін тұтас, интегралды рухани жүйе ретінде қабылдау әлеуетінің жоғары екенін аңғартады.

7-кесте. Ясауи ілімін қабылдаудағы әлеуметтік-демографиялық айырмашылықтар (жас ерекшелігі бойынша)

Жас	Философиялық мұра	Діни ілім	Мәдени-адамгершілік жүйе	Бәрі бірге
18-29	43,9%	32,8%	17,7%	30,3%
30-39	40,5%	37,1%	19,0%	34,6%
40-49	37,0%	32,3%	18,7%	32,8%
50-59	29,2%	29,9%	15,3%	38,0%
60-69	41,6%	28,7%	20,8%	33,7%
70+	33,7%	37,0%	23,9%	30,4%

Жас ерекшелігіне байланысты айырмашылықтар бұл жерде айқын көрінеді. 18-29 жастағы респонденттер арасында Ясауи ілімін философиялық тұрғыдан қабылдау басым. Бұл көрсеткіш 43,9 %-ды құрайды. Мұндай нәтиже жастардың ілімді көбіне абстрактілі және дүниетанымдық категориялар арқылы түсіндіретінін көрсетеді. 30-39 жас аралығында діни түсіндіру үлесі ең жоғары деңгейге жетеді (37,1 %). Ал 50-59 жастағы респонденттер Ясауи ілімін «бәрі бірге» деп қабылдауға бейім. Яғни олар ілімді тұтас рухани-діни кешен ретінде көреді. Бұл топта көрсеткіш 38,0 %-ды құрайды.

Егде жастағы топтарда, атап айтқанда 60-69 және 70 жастан асқандар арасында, моральдық және адамгершілік мазмұнға басымдық айқын байқалады. Бұл көрсеткіштер тиісінше 20,8 % және 23,9 %. Мұндай айырмашылық ілімді қабылдау өмірлік тәжірибемен бірге өзгертетінін аңғартады. Жастар философиялық ізденіске, орта жастағылар діни мазмұнға, ал егде буын адамгершілік пен этикалық мәнге көбірек көңіл бөледі.

8-кесте. Ясауи ілімін қабылдаудағы айырмашылықтар (өңірлер бойынша)

Аймақ	Философиялық мұра	Діни ілім	Мәдени-адамгершілік жүйе	Бәрі бірге
Шығыс	46,9%	12,5%	16,7%	38,5%
Батыс	28,4%	23,2%	14,2%	40,0%
Мегаполистер	38,2%	47,1%	17,3%	24,9%
Солтүстік	30,5%	39,0%	17,5%	21,4%
Орталық	35,7%	26,2%	19,0%	44,0%
Оңтүстік	45,1%	33,4%	23,5%	37,9%

Аймақтық талдау жүргізу қабылдаудың біркелкі емес екенін көрсетті. Оңтүстік және Шығыс Қазақстанда Ясауи ілімі көбіне философиялық және рухани дәстүр ретінде қабылданады. Бұл көрсеткіштер тиісінше 45,1 % және 46,9 %.

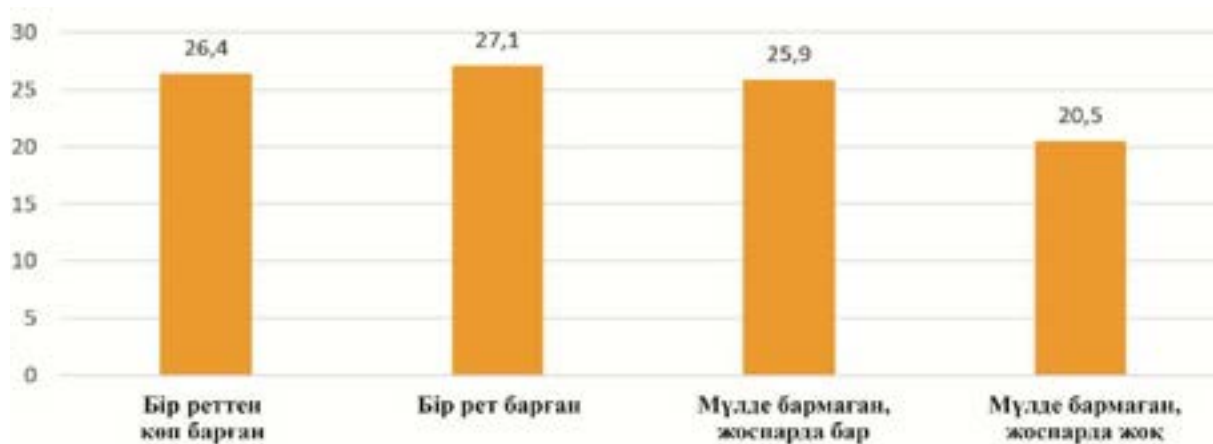
Солтүстік өңірлер мен мегаполистерде діни түсіндіру басым. Мұнда көрсеткіштер 39,0 % және 47,1 % деңгейінде. Мұндай нәтиже урбанизацияның және зайырлы қоғамдық дискурстың ықпалы болуын көрсетеді.

Орталық және Батыс Қазақстанда «бәрі бірге» деген жауап жиі кездеседі. Бұл өңірлерде көрсеткіштер тиісінше 44,0 % және 40,0 %-ды құрайды. Яғни Ясауи ілімі бұл жерлерде сенім, философия және моральдық құндылықтардың біртұтас жүйесі ретінде қабылданады.

9-кесте. Ясауи ілімін қабылдаудағы айырмашылықтар (дінилік деңгейі бойынша)

Діндарлық деңгейі	Философиялық мұра	Діни ілім	Мәдени-адамгершілік жүйе	Бәрі бірге
1 (діндар емес)	42,7%	25,6%	19,7%	16,2%
2	41,1%	37,5%	17,0%	15,2%
3	29,9%	39,7%	14,9%	23,2%
4	42,0%	29,2%	16,0%	44,1%
5 (өте діншіл)	36,8%	34,1%	24,3%	43,2%

Діндарлық деңгейі Ясауи ілімін қабылдауда маңызды рөл атқарады. Дінге сенбейтін және діндарлығы төмен респонденттер арасында философиялық түсіндіру басым. Бұл көрсеткіш 42-43 % аралығында. Орташа діндарлық деңгейінде ілім көбіне діни дәстүр ретінде қабылданады. Мұнда көрсеткіш 39,7 %-ды құрайды. Ал діндарлығы жоғары және өте діншіл топтарда «бәрі бірге» деген жауап жиі кездеседі. Бұл топтарда үлес 43-44 % деңгейінде. Яғни, ілім сенім, мораль және рухани тәжірибені біріктіретін тұтас жүйе ретінде қабылданады.



5-сурет. Қ.А. Ясауи кесенесіне бару тәжірибесі

Сауалнама нәтижелері Қожа Ахмет Ясауи кесенесіне деген қызығушылықтың жоғары екенін көрсетті. Респонденттердің 53,5%-ы Түркістан қаласына кемінде бір рет барған. Олардың 26,4%-ы бұл жерге бірнеше рет келгенін айтқан. Бұл деректер Ясауи кесенесінің тұрақты зиярат және маңызды мәдени-рухани орын ретіндегі рөлін айқындайды.

Респонденттердің 25,9%-ы алдағы уақытта Қожа Ахмет Ясауи кесенесіне баруды жоспарлап отырғанын айтты. Бұл Түркістанға деген қызығушылықтың әлі де сақталып отырғанын көрсетеді. Ал сауалнамаға қатысқандардың 20,5 %-ы осы уақытқа дейін кесенеді болмағанын, әрі жақын уақытта баруды жоспарламайтынын атап өтті.

Бұл деректер Түркістан қаласы мен Қожа Ахмет Ясауи кесенесінің Қазақстан қоғамында кеңінен танылған мәдени-рухани нысан екенін көрсетеді. Сонымен қатар бұл орынға деген қоғамдық қызығушылықтың жоғары деңгейде сақталып отырғаны байқалады.

Тұтастай алғанда, Қожа Ахмет Ясауи ілімін қабылдау Қазақстан қоғамында бір ғана өлшеммен шектелмейді. Ол философиялық-дүниетанымдық, діни, моральдық-этикалық және мәдени қырларды біріктіретін көпқабатты сипатқа ие. Әлеуметтік-демографиялық айырмашылықтар бұл қабылдаудың әртүрлі топтарда әрқалай көрінетінін көрсетеді. Діндарлық деңгейі артқан сайын Ясауи ілімі кешенді рухани-адамгершілік жүйе ретінде қабылданады. Ал жас ерекшелігі мен аймақтық факторлар оның мазмұнын түсіндіруге елеулі әсер етеді.

Талқылау

Зерттеу нәтижелері Ясауи тұлғасының қазіргі Қазақстан қоғамында ерекше символдық мәртебеге ие екенін көрсетті. Алайда бұл ілімнің мазмұндық деңгейде терең

меңгерілуімен қатар жүрмейді. Мұндай құбылысты дінтанулық тұрғыдан «мәдени діндарлық» және «символдық дін» ұғымдары арқылы түсіндіруге болады.

Мәдени діндарлық жағдайында діни тұлғалар мен идеялар нақты діни тәжірибеден гөрі мәдени жад, тарихи бейне және ұлттық бірегейлік аясында қабылданады. Қожа Ахмет Ясауи бейнесі де осы үрдіске сай қалыптасқан. Ол қоғам үшін рухани бағдарды, тарихи сабақтастықты және мәдени символды білдіреді.

Зерттеу нәтижелері білім деңгейі мен діни сауаттылық артқан сайын Ясауи іліміне деген қызығушылықтың да күшейетінін көрсетті.

Зерттеу Ясауи тұлғасының қоғамда діни көшбасшыдан гөрі рухани-мәдени символ ретінде қабылданатынын көрсетті. Мұндай жағдайда діни білім көбіне жүйелі теологиялық дайындықтан емес, фрагменттік ақпарат көздерінен қалыптасады. Бұл үрдіс сауалнама барысында да анық байқалды. Респонденттердің көпшілігі Ясауи туралы мәліметті мектептен, отбасынан, мәдени ортадан немесе жалпы тарихи жад арқылы алған. Ал оның негізгі еңбектерін толық оқығандардың үлесі салыстырмалы түрде төмен болып шықты.

Қорытынды

Жүргізілген зерттеу Қазақстан Республикасының барлық өңірлерінен 18 жастан асқан 1018 респондентті қамтыды. Зерттеудің басты мақсаты Қожа Ахмет Ясауи тұлғасы мен оның рухани мұрасына қатысты қоғамдық хабардарлық деңгейін және ілімді қабылдау ерекшеліктерін анықтау болды.

Респонденттердің көпшілігі (88 %) Қожа Ахмет Ясауи есімін естіген, бірақ нақты білім деңгейі төмен – орташа балл 2,96 (5 балдық шкала бойынша).

Негізгі мәселе – ақпараттың бөлшектілігі мен беткейлігі: адамдар тек есімін және кейбір цитаталарын біледі, бірақ ілімнің терең мазмұнын түсінбейді, өмірбаянынан деректерді, өмір кезеңін немесе мәтіндік мұраларды дұрыс сәйкестендіре алмайды. Жоғары танымдылыққа қарамастан, тұжырымдамалық хабардарлық төмен.

Көпшілік Ясауи ілімін діни, философиялық және моральдық-әдептік қағидалардың жиынтығы ретінде сипаттайды.

Халықтың үштен бірі ілімнің негізгі элементтерін атай алмайды, «Диуани Хикмет» жайында білім тек цитаталар мен жалпы бейнелермен шектелген. Ілім адамдар санасында жүйелі емес, мәдени символ ретінде қабылданады.

Оңтүстік және Орталық Қазақстанда (Түркістан, Жамбыл, Қызылорда облыстары) Ясауи туралы білім жоғары; мегаполистер мен Солтүстік аймақтарда білім атүсті сипатта.

Дінге сенім – негізгі фактор: дінге сенім деңгейі жоғары болған сайын, ілімді түсіну тереңдейді және оның ықпалы артады. Ясауи тек мәдени символ ғана емес, сонымен қатар аймақтық рухани дәстүр элементі ретінде қабылданады.

Қожа Ахмет Ясауидің мұрасы қоғамда оң қабылданатын, бірақ жеткілікті терең түсіндірілмеген мәдени-рухани ресурс. Ясауи бейнесі белгілі, бірақ ілімнің мазмұны қосымша түсіндіруді, заманауи тілді және қолжетімді білім беру форматтарын талап етеді.

Әдебиеттер

- Асфендияров, С.Д. (1998) Қазақстан тарихының очерктері (ежелгі дәуірден бүгінге дейін). Алматы: «Санат» баспасы, 3-басылым, 320 б.
- Cebecioğlu, E. (1996). Ahmet Yesevi: Hayatı, Eserleri, Fikirleri, Tesirleri. In M. Şeker & N. Yılmaz (Eds.), Hoca Ahmed Yesevi ve Tasavvuf Anlayışı, ss. 140–218. İstanbul: Seha Neşriyat.
- DeWeese, D. (1994). Islamization and Native Religion in the Golden Horde. University Park: Penn State University Press.
- DeWeese, D. (2013). Ahmad Yasavi and the Divan-i Hikmat in Soviet Scholarship. In M. Kemper (Ed.), The Heritage of Soviet Oriental Studies (Routledge Contemporary Russia and Eastern Europe Series 25). London: Routledge.
- Harris, R. (2019). Text and Performance in the Hikmät of Khoja Ahmad Yasawi. *Rast Müzikoloji Dergisi*, 7(2), 2152–2168. URL: <https://doi.org/10.12975/pp2152-2168> (қол жеткізілген күні: 25.10.2025).
- Kılıç, M. E. (2018). Dîvân-ı Hikmet Sohbetleri. Z. Güngör (ed.), Ahmed Yesevî ve Hikmet Geleneği, ss. 21–36. Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi.
- Schimmel, A. (1975). *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Tayşi, M. S. (1996). Ahmed-i Yesevî. In Hoca Ahmed Yesevî (pp. 39–40, 46, 58). Ыстамбұл.
- Trimingham, J. S. (1971). *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Кенжетаяев Д. (2012). Қожа Ахмет Иасауи дүниетанымының түркі ислам философиясы тарихындағы орны (монография). Түркістан: А.Ясауи атындағы ХҚТУ, 287 б.
- Нуртазина Н.Д. (2016) Распространение ислама и формирование казахской мусульманской традиции. Алматы: Қазақ университеті, 354 с.
- М. Жармұхамедұлы, М. Шафиғи, Ж. Кәриева. (ауд). (2002) Хикмет Хазірет Сұлтан Қожа Ахмет Иасауи. Алматы: Жалын, 272 б

References

- Asfendiyarov, S. D. (1998). Qazaqstan tarihyның ocherkteri (ezhelgi дәuirden бүginge deiin) [Essays on the History of Kazakhstan (From Ancient Times to the Present)]. Almaty: Sanat Publishing House. 3rd ed., 320 p. [In Kazakh].
- Cebecioğlu, E. (1996). Ahmet Yesevi: Hayatı, Eserleri, Fikirleri, Tesirleri. [Ahmed Yasawi: His Life, Works, Ideas and Influence] In M. Şeker & N. Yılmaz (Ed.), Hoca Ahmed Yesevi ve Tasavvuf Anlayışı [Khoja Ahmed Yasawi and the Understanding of Sufism], pp. 140–218. İstanbul: Seha Neşriyat. [In Turkish].
- DeWeese, D. (1994). Islamization and Native Religion in the Golden Horde. University Park: Penn State University Press.
- DeWeese, D. (2013). Ahmad Yasavi and the Divan-i Hikmat in Soviet Scholarship. In M. Kemper (Ed.), The Heritage of Soviet Oriental Studies. London: Routledge.
- Harris, R. (2019). Text and Performance in the Hikmät of Khoja Ahmad Yasawi. *Rast Müzikoloji Dergisi*, 7(2), 2152–2168. URL: <https://doi.org/10.12975/pp2152-2168> (accessed: 25.10.2025).
- Kılıç, M. E. (2018). Dîvân-ı Hikmet Sohbetleri. [Conversations on the Divan of Wisdom]. In Z. Güngör (Ed.), Ahmed Yesevî ve Hikmet Geleneği [Ahmed Yasawi and the Tradition of Hikmat] pp. 21–36. Ankara: Khoja Ahmed Yasawi International Kazakh-Turkish University. [In Turkish].
- Schimmel, A. (1975). *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Tayşi, M. S. (1996). Ahmed-i Yesevi [Ahmed-i-Yasawi] Istanbul. [In Turkish].
- Trimingham, J. S. (1971). *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Kenzhetayev, D. (2012). Qoja Ahmet Yasauı dunietanımynyñ turki islam filosofiyasy tarihyndaghy orny [The Place of Khoja Ahmed Yasawi's Worldview in the History of Turkic Islamic Philosophy] (Monograph). Turkistan: A. Yasawi International Kazakh-Turkish University, 287 p. [In Kazakh].
- Nurtazina, N. D. (2016). Rasprostranenie islama i formirovanie kazakhskoy musul'manskoy traditsii [The Spread of Islam and the Formation of the Kazakh Muslim Tradition]. Almaty: Qazaq Universiteti, 354 p. [In Russian].
- Zharmukhameduly, M., Shafighi, M., & Kariyeva, Zh. (Trans.). (2002). Hikmet Haziret Sultan Qoja Ahmet Yasauı [The Wisdom of Hazret Sultan Khoja Ahmed Yasawi]. Almaty: Zhalyın, 272 p. [In Kazakh].

Қаржыландыру

Зерттеу Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігі Ғылым комитетінің тапсырысымен жүргізілген (грант № BR28713063 «Ясауи жолы: Қазақстандағы дәстүрлі сопылық ілімнің діни-философиялық, әдеби және лингвистикалық мұрасын кешенді зерттеу»).

Авторлардың үлесі

Нухсатқызы Л. – мақаланың мәтінін жазу, эмпирикалық социологиялық деректерді жинау және өңдеу, дереккөздермен жұмыс және мақаланы техникалық рәсімдеу.

Смагулов М. – зерттеу тұжырымдамасын әзірлеу, теориялық-әдіснамалық негізін қалыптастыру, дінтанулық талдау жүргізу, ғылыми интерпретация және мақаланың қорытынды тұжырымдарын жасау, мәтінді ғылыми редакциялау.

Бектенова М. – дереккөздермен жұмыс және мақаланы техникалық рәсімдеу, эмпирикалық социологиялық деректерді жинау және өңдеу, мәтінді ғылыми редакциялау.

Мүдделер қақтығысы. Авторлар мүдделер қақтығысының жоқ екенін мәлімдейді.

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

Лаура Нухсатқызы – PhD докторант, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия Ұлттық Университеті, Қ. Сәтпаев көшесі, 2, 010010, Астана, Қазақстан, 010010, Астана, Қазақстан, lauranukhsat@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-2719-7125>

Лаура Нухсатқызы – PhD докторант, Евразийский национальный университет имени Л. Н. Гумилева, ул. К. Сатпаева, 2, 010010, Астана, Казахстан, lauranukhsat@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-2719-7125>

Laura Nukhsatkyzy – PhD Doctoral Student, L.N. Gumilyov Eurasian National University, 2 K. Satpayev Street, 010010, Astana, Republic of Kazakhstan, lauranukhsat@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-2719-7125>

Мурат Смагулов – PhD, Ислам зерттеу орталығының басшысы, Шәймерден Қосшығұлұлы көшесі, 13/6, 010000, Астана, Қазақстан, murat_smagulov@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-8036-7245>

Мурат Смагулов – PhD, руководитель Центра исламских исследований, ул. Шәймерден Қосшығұлұлы, 13/6, 010000, Астана, Казахстан, murat_smagulov@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-8036-7245>

Murat Smagulov – PhD, Head of the Islamic Research Center, 13/6 Shaimerden Kosshygululy Street, 010000, Astana, Republic of Kazakhstan, murat_smagulov@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-8036-7245>

Мадина Бектенова – PhD, аға оқытушы, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия Ұлттық Университеті, Қ. Сәтпаев көшесі, 2, 010010, Астана, Қазақстан, mbektenova13@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-0697-9673>

Мадина Бектенова – PhD, старший преподаватель, Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, ул. К. Сатпаева, 2, 010010, Астана, Казахстан, mbektenova13@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-0697-9673>

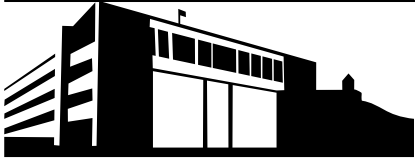
Madina Bektenova – PhD, Senior Lecturer, L.N. Gumilyov Eurasian National University, 2 K. Satpayev Street, 010010, Astana, Republic of Kazakhstan, mbektenova13@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-0697-9673>

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

Редакцияға түсті / Поступила в редакцию / Entered the editorial office: 05.02.2026

Рецензенттер мақұлдаған / Одобрено рецензентами / Approved by reviewers: 13.03.2026.

Жариялауға қабылданды / Принята к публикации / Accepted for publication: 14.03.2026



Scientific article
IRSTI 21.15.69



<https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-206-222>

ANALYSIS OF THE WORLDVIEW AND WORSHIP SYSTEM OF THE YAZIDI

^a Sayan SHYLMAMBETOV , ^b Bauyrzhan BOTAKARAYEV  

^a A. Yassawi International Kazakh-Turkish University, Turkestan, Kazakhstan

^b National Historical and Cultural Museum-Reserve “Azret Sultan” Yassawi Research Center, Turkestan, Kazakhstan

 bake.kaz.tr@gmail.com

Abstract. Yazidism represents a syncretic religious phenomenon that developed under the influence of ancient Mesopotamian and Iranian traditions. The key feature of this worldview lies in the harmonious integration of elements from various major religions and local traditions, forming a distinctive mosaic structure, which resulted in the emergence of an independent philosophical and ritual system. The Yazidi community is characterized by relative exclusivity, while at the same time being influenced by diverse cultural and religious traditions, forming as a group closely associated with the ethnic Kurdish dialectal space. This study is aimed at a comprehensive analysis of the history of the formation of the Yazidis, their beliefs, and their system of worship. In the course of the research, the origin of the term “Yazidi,” the historical stages of the community’s formation, and the religious and spiritual influence of Sheikh Adi were examined. Furthermore, the structure and evolution of Yazidi beliefs and cultic practices, their symbolic and philosophical meanings, as well as the influence of other religions and faiths, were analyzed.

The conclusions of the study allow for a comprehensive understanding of the philosophical, symbolic, ritual, and social aspects of the Yazidi worldview and provide a systematic comprehension of its religious-cognitive structure. The analysis of Yazidi beliefs and worship practices demonstrates their significance in the spiritual and social life of the community, their role in strengthening collective identity, and the ethical and philosophical principles aimed at understanding and organizing the world. The study’s content enables a scientific assessment of the complex symbolic structure of the Yazidi tradition, its ritual practices, and its syncretic philosophical system.

Keywords: Yazidism; syncretism; Peacock Angel (Tawûs Malak); sacred texts; mythological concepts.

For citation:

Shylmambetov, S., Botakarayev, B. (2026). Analysis of the worldview and worship system of the Yazidi. *Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies*, 154(1), 206-222. <https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-206-222>.

ЯЗИДИЛІК ДҮНИЕТАНЫМЫ МЕН ҒИБАДАТ ЖҮЙЕСІНІҢ ТАЛДАНУЫ

^aСаян ШЫЛМАМБЕТОВ, ^bБауыржан БОТАҚАРАЕВ

^a А. Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Түркістан, Қазақстан

^b «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы» Ясауитану ғылыми орталығы,
Түркістан, Қазақстан

АНАЛИЗ МИРОВОЗЗРЕНИЯ И СИСТЕМЫ ПОКЛОНЕНИЯ ЕЗИДИТОВ

^aСаян ШЫЛМАМБЕТОВ, ^bБауыржан БОТАҚАРАЕВ

^a Международнй казахско-турецкий университет имени А.Ясауи, Туркестан, Казахстан

^b Национальный историко-культурный музей-заповедник «Азрет Султан»
Научный центр Яссауиеведения, Туркестан, Казахстан

Аңдатпа. Язидилік көне Месопотамиялық және Ирандық дәстүрлердің ықпалымен қалыптасқан, синкреттік сипатқа ие діни феномен болып табылады. Бұл дүниетанымның негізгі ерекшелігі – көптеген ірі діндер мен жергілікті дәстүрлердің элементтерінің мозаикасы іспетті үйлесімде бірігуінде, нәтижесінде өзіндік философиялық және ритуалды жүйесін қалыптастырған. Язидилер қауымы өзгелерге жабық болып, әртүрлі мәдени және діни ықпалдарға ұшыраған, этникалық күрд диалектісіне жақын топ ретінде сипатталады. Бұл зерттеу язидилердің қалыптасу тарихын, наным-сенім жүйесін және ғибадат практикаларын кешенді түрде талдауға бағытталған. Зерттеу үдерісінде «Язиди» атауының этимологиясы, қауымның тарихи қалыптасуы кезеңдері, сондай-ақ Шейх Ади тұлғасының діни-рухани ықпалы ғылыми тұрғыдан қарастырылды. Сонымен бірге, язидилік наным-сенімдер мен ғибадат жүйесінің құрылымы мен дамуы, олардың символикалық әрі философиялық мазмұны, сондай-ақ өзге діни дәстүрлермен өзара ықпалдастығы жан-жақты талданды.

Мақаланың қорытынды нәтижелері язидилік діннің философиялық, символикалық, ритуалдық және әлеуметтік қырларын кешенді түрде ашып, оның діни-танымдық құрылымын жүйелі ұғынуға мүмкіндік береді. Язидилік нанымдар мен ғибадат тәжірибелерін талдау олардың қауымның рухани және әлеуметтік өміріндегі маңызын, ұжымдық бірлікті нығайтудағы қызметін, сондай-ақ әлемді тану мен ұйымдастыруға негізделген этикалық және

Аннотация. Езидизм – это синкретическое религиозное явление, сформировавшееся под влиянием древних месопотамских и иранских традиций. Главной особенностью этого мировоззрения является гармоничное сочетание элементов многих основных религий и местных традиций, в результате чего сформировалась собственная философская и ритуальная система. Езидская община характеризуется как замкнутая группа, подверженная влиянию различных культурных и религиозных факторов, близкая к этническому курдскому диалекту. Данное исследование направлено на всесторонний анализ истории формирования езидов, их системы верований и религиозных практик. В процессе исследования научно изучена этимология названия «езиды», этапы исторического формирования общины, а также религиозно-духовное влияние личности шейха Ади. Одновременно всесторонне проанализированы структура и развитие езидских верований и системы богослужения, их символическое и философское содержание, а также их взаимодействие с другими религиозными традициями.

Итоговые результаты статьи всесторонне раскрывают философские, символические, ритуальные и социальные аспекты езидской религии и позволяют систематически понять её религиозно-познавательную структуру. Анализ езидских верований и культовых практик выявляет их значение в духовной и социальной жизни общины, их функцию в укреплении коллективного единства, а также их эти-

философиялық ұстанымдарын айқындайды. Зерттеу мазмұны язидилік ағымының күрделі символикалық жүйесін, ритуалдық практикаларын және синкреттік философиялық құрылымын ғылыми тұрғыдан бағалауға мүмкіндік береді.

Түйін сөздер: Язидилік; синкреттік; таус періштесі (Таус-Малак); қасиетті мәтіндер; мифологиялық түсініктер.

ческие и философские принципы, основанные на познании и организации мира. Содержание исследования позволяет провести научную оценку сложной символической системы, ритуальных практик и синкретической философской структуры езидского движения.

Ключевые слова: езидство; синкретизм; Ангел-Павлин (Таус-Малак); священные тексты; мифологические представления.

Дәйек сөз үшін:

Шылмамбетов, С., Ботақараев, Б. (2026). Язидилік дүниетанымы мен ғибадат жүйесінің талдануы. *Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies*, 154(1), 206-222. <https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-206-222>.

Кіріспе

Язидилік ағымы қазіргі Түркия, Ирак және Иран аумақтарында таралған синкреттік нанымдар жүйесі ретінде қарастырылады. Язидилер деп аталатын бұл діни қауым этникалық күрд тілі мен диалектісін қолданатын, өзгеге жабық сипаттағы топ болып табылады және әртүрлі діндер мен мәдени дәстүрлердің ықпалын сезінген. (Тағҗип, 2013: 526). Періште Таусқа сенімдері үшін олар дәстүрлі түрде «шайтанға табынушылар» деп айыпталып, дискриминацияға ұшырап, кей жағдайларда қоныс аударуға мәжбүр болған. Сондықтан, қазіргі таңда язидилер Германия, Швейцария, Бельгия, Франция секілді елдерде ірі диаспораларды құрайды. Ирактағы язидилер негізінен Шейхан, Синджар, Башиқ және Духок аймақтарында шоғырланған, ал Түркия аумағында олардың саны мыңнан аспайтын болып, көбінесе Батман, Диярбакыр, Ғазиантеп, Мардин және Шанлыурфа аймақтарында шоғырланған (Забияко, Красникова & Элбакян, 2006).

Язидилердің қалыптасу тарихы мен эволюциясына қатысты көптеген зерттеушілер ғылыми еңбектер жазғанымен, ортақ мәміле әлі де қалыптаспаған. Бұл, негізінен, олардың жабық өмір сүруі және діни ағымның «құпия» деп сипаттауының нәтижесі болып есептеледі. Сондықтан зерттеуде кең таралған ортақ пікірлер негізге алынды, себебі риуаяттардың әртүрлілігі басым болып табылады. Язидилікті өзгелерден айрықшалайтын негізгі ерекшелік – олардың наным-сенім жүйесінің ірі діндер мен дәстүрлердің «мозаикасы» іспетті құрылымы болып саналады. Географиялық және мәдени ықпалдар арқылы олар көптеген діни элементтерді сіңіріп, өзіндік ерекшелігін қалыптастырған.

Осы зерттеудің мақсаты – язидилердің наным-сенімдері мен ғибадат жүйесін жан-жақты қарастыру, олардың діни философиялық негіздерін, ритуалды практикаларын және әлемді тану тәсілдерін талдау. Зерттеу барысында алдымен «Язиди» атауы мен олардың шығу тегі қарастырылады, одан кейін Шейх Ади өмірі мен оның діни-рухани ықпалы зерттеледі. Сонымен қатар, язидилердің наным-сенімдері мен ғибадат жүйелерінің өзгерісі, сондай-ақ басқа діндер мен сенімдердің ықпалы талданып, зерттеу қорытындыланады.

Материалдар мен әдістер

Язидилік көне месопотамиялық және ирандық дәстүрлердің ықпалымен қалыптасқан, өзіне тән наным-сенімдер мен ғибадат жүйесі бар синкреттік діни феномен. Бұл ағымның ерекшелігі – көптеген ірі діндер мен жергілікті дәстүрлердің мозаикасы іспетті үйлесімде бірігуінде. Язидилердің періште Таусқа қатысты сенімдері, ритуалды практикалары және этикалық қағидалары олардың әлемді қабылдау үлгілері мен әлеуметтік өмірді ұйымдастыру тетіктеріне тікелей әсер етеді. Сонымен қатар, язидилік қауымның тарихи тұрғыдан жабық сипатта болуы және діни сенімдерін «құпия» ретінде сақтау үрдісі зерттеушілер үшін елеулі әдіснамалық қиындықтар туындатады. Аталған факторлар дінтанулық зерттеулердің ғылыми өзектілігін арттырады, өйткені язидилік наным-сенімдер мен ғибадат жүйесін талдау олардың діни философиясын, мәдени болмысын және әлеуметтік құрылымын кешенді түрде түсінуге мүмкіндік береді.

Бұл зерттеудің негізгі мақсаты – язидилік ағымның наным-сенімдері мен ғибадат жүйесін діни-танымдық тұрғыдан жан-жақты талдау, оның философиялық негіздерін, ритуалды тәжірибелерін және әлемді ұғыну тәсілдерін айқындау. Мақсатымызға қол жеткізу үшін төмендегідей міндеттер жүзеге асырылады:

1. «Язиди» атауының шығу тегін және язидилер қауымының тарихи қалыптасу үдерісін қарастыру.

2. Язидилер қауымындағы жетекші діни тұлға саналатын шейх Ади өмірі мен оның рухани ықпалын зерттеу.

3. Язидилік наным-сенімдер мен ғибадат жүйесіне өзге діндер мен сенімдердің ықпалын талдау.

4. Язидилік діннің символикалық, философиялық және әлеуметтік қырларын ғылыми тұрғыдан жинақтап қорытындылау. Бұл зерттеу язидилік ағымның наным-сенімдері мен ғибадат жүйесін діни-танымдық аспектіде кешенді түрде талдауға бағытталған. Әдіснамалық негіз ретінде тарихи, салыстырмалы және дінтанымдық талдау біріктіріліп, синкреттік құрылымды, ритуалды тәжірибелер мен философиялық негіздерді біртұтас жүйе ретінде қарастырылады. Мақаланың өзегі ретінде язидиліктің қалыптасуы мен эволюциясын, қауымның жабық сипатын және диаспоралық таралуын сипаттайтын тарихи-этнографиялық материалдар алынды. Сонымен қатар, дінтанулық талдау тәсілі язидилердің наным-сенімдері мен ритуалдық практикаларын жүйелі түрде қарастыруға, олардың философиялық мәні мен әлеуметтік функцияларын ашуға мүмкіндік берді. Синкретикалық талдау арқылы язидиліктегі әртүрлі діни және мәдени элементтердің өзара үйлесімі мен ықпалы анықталды.

Зерттеу деректері тарихи жазбалар, академиялық еңбектер, этнографиялық зерттеулер секілді әртүрлі көздерден алынды. Бұл деректер ғылыми объективтілікті, дәлдікті және салыстырмалылықты қамтамасыз етіп, діннің философиялық, ритуалды және әлеуметтік аспектілерін кешенді түрде талдауға мүмкіндік берді. Нәтижесінде әдіснамалық тәсіл язидилік ағымның символикалық құрылымын, наным-сенімдер жүйесінің ерекшеліктерін және ғибадат тәжірибелерінің діни-танымдық мәнін жан-жақты зерттеуге бағытталған.

Язиди атауының шығу тегі

Язидилер – саны аз болғанына қарамастан, кеңінен танымал емес діни және әлеуметтік топ. Олардың кеңінен танылмауының бір себебі – салыстырмалы түрде жабық қоғамдық

құрылымы. Сондықтан олар туралы көптеген пікірлер мен зерттеулер бар. «Язиди» атауының шығу тегін зерттеген кезде біз де осындай алуан түрлі көзқарастарға тап боламыз. Қазіргі заманғы язидилерді көбінесе «әһл әл-хақ» және «алауиттер» деп жіктейді. Санкт-Петербург мемлекеттік университетінің профессоры және тарих ғылымдарының докторы И.В.Базиленконың айтуынша, «язиди» сөзінің этимологиясы өте күрделі және оның шығу тегі туралы он шақты теория бар (Базиленко, 2017: 54). Дегенмен бұл көзқарастарды қысқаша келесідей топтастыруға болады:

1. Язиди есімі Язид ибн Муғауиядан шыққан деп сенетіндер.

2. Бұл есімді Иранның Язд қаласынан шыққандықтан алған деп айтатындар, яғни ол «Язд қаласынан шыққандар» деген мағынаны білдіретін «Язди» сөзінен шыққан.

3. «Харижиттердің бір тармағы Ибадиядан бөлініп, Язид ибн Унайсаның соңынан ерді» деп қабылдайтындар.

4. «Язиди» атауы жаңа парсы тіліндегі «Изед» («періште», «Құдай»), Авеста тіліндегі «Язата» («құрметке, табынуға лайық») және пахлауи тіліндегі «Яздан» («Құдай») сөздерінен шыққан деп есептеледі. Сонымен қатар, зерттеушілер бұл атаудың Авеста тілінде «Язаланам» және пахлауи тілінде «Язтан, Яздан, Изед» сөздері арқылы пайда болғанын, яғни «Құдайға табынушылар», «Изди», «Язиди» дегенді білдіретінін атап өтеді. Осы әртүрлі көзқарастардың ішінде төртінші көзқарасты язидтердің өздері ең дұрыс деп санайды. Язидилердің пікірінше, атаудың бастапқы мағынасы Алланың 1001 есімінің бірі парсы тіліндегі «Яздан» (Құдай) сөзімен байланысты және олар «Язиди» терминін «Құдайға табынушылар» деген мағынада қолданады (Guest, 1987).

Қазіргі таңда язидилер Солтүстік Иракта, Түркияда, Сирияда, Арменияда, Грузияда, Еуропаның бірнеше елінде және Ресей Федерациясының кейбір бөліктерінде тұрады. Тарихи кезеңдермен салыстырғанда халық саны азайып келеді. Соңғы мәліметтер бойынша, Солтүстік Иракта шамамен 400–450 мың, Сирияда 15–20 мың, Түркияда мыңнан аз шағын қауымдастық, Ресей Федерациясында 150–180 мың және Еуропада 60–75 мың язиди бар деп есептеледі. Жалпы саны шамамен 750 мыңға жуық халық санын құрайды (Kreyenbroek, 1995: 6).

Халықтың жартысынан көбі Ирактың солтүстігіндегі Нинова (Мосул) және Духок провинцияларының Синджар (Шеңгал) және Шейхан (Велатшех) аймақтарында шоғырланған. Этникалық тұрғыдан алғанда, барлық язидилер күрдтер және күрд тілінің курманджи диалектісінде сөйлейді. Сонымен қатар, Нинова аймағына іргелес Ирактың Бахзан және Баши аймақтарында тұратын язидилер араб тілінде сөйлейді (Karlan, 2013: 15-16).

Язидиліктің шығу тегі ұзақ уақыт бойы жұмбақ болып келді, бұл ең алдымен қауымның жабық әлеуметтік құрылымына мен оның діни ілімдерінің құпия сипатымен байланысты. Ертедегі зерттеушілер язидилік сенімінің қалыптасуына «зәрдүштік, манихейлік және басқа да ежелгі шығыс діни дәстүрлері» әсер еткенін атап өтті. М. Гуиди деректерді жүйелей отырып, язидиліктің бастауы Аббасилер кезеңінің алғашқы ғасырларында Араб халифатының кең аумақтарында, әсіресе Солтүстік Ирактың күрдтер басым аймақтарында белсенді болған «ғұлув типті діни қозғалыста» жатыр деп тұжырымдайды. Оның айтуынша, язидилік бастапқыда исламның «гетеродокс» тармақтарының бірі ретінде пайда болды. Алайда, уақыт өте келе бұл сенім жүйесі исламнан айтарлықтай алшақтап кетті, ал исламның негізгі элементтері қазіргі язид

діни ілімдерінде сақталмаған (Guidi, 1939: 35). 1130–1160 жылдары язидиліктің рухани көсемі шейх Адидің уағыздары бұл діни қозғалыстың мистикалық аспектісіне ықпал етті. Ол Хаккари тауларының жанындағы Лалеш аймағына қоныстанып, көптеген жақтаушылар жинап, топтың құрылуына негіз қалады. Уақыт өте келе бұл ағым екі тармаққа бөлінді. Бір топ Сирия мен Мысырға қоныс аударып, кейіннен тарихи сахнадан жоғалып кетті, ал екінші топ Ирактың Солтүстік Күрдістанға қоныстанып, біртіндеп сүнниттік қағидалардан бас тартып, қазіргі заманғы язид қауымдастығының негізін қалады (Lescot, 2014: 18).

Хижра бойынша V–VI ғасырларда пайда болған «ғұлув қозғалысы» оңтүстік-шығыс Анатолиядан Мосулға дейінгі аймақтарда таралып, айтарлықтай қолдау тапты. Оның кеңеюіне саяси факторлар да әсер етті. Омейяд халифтерінің бірі осы аймақтан шыққан құлдың ұлы болғандықтан, жергілікті халық Омейяд үкіметіне ішкі жақындық танытты. Омейядтар әулеті құлағаннан кейін, оның ізбасарлары саяси тұрақсыздықтан құтылу үшін Хаккари тауларына шегінді. Уақыт өте келе олардың сопылыққа бет бұруы діни тәжірибелердің дамуына және рухани көшбасшылардың пайда болуына алып келді. Бұл тұлғалардың арасында Хаккариде туған Әбу әл-Хасан Әли (409–484 h.) болды, ол Синджар аймағына шегініп, көптеген ізбасарлар жинап, шейх Адиден бұрын негізгі рухани көшбасшы ретінде танылды (Şahin, 2015: 19).

Дереккөздерге сүйенсек, хижра бойынша V ғасырдан бастап Оңтүстік-Шығыс Анатолида Омейядтарға саяси және діни қолдау басым болды. Әбу әл-Хасан Әли қайтыс болғаннан кейін шамамен бір ғасыр өткен соң, аймақтан өткен әс-Самағани Язидтің имаматын мойындаған және өз топтарына осы халифтің есімімен атаған топтар туралы ақпарат қалдырды. Оның дереккөздерінде Ирактың Хилван тауында мен оның айналасында қатал жағдайда өмір сүрген, «хал» деп аталатын өсімдікті жеген көптеген язидтер туралы айтылады. Олар сондай-ақ басқа қауымдармен аз байланыста болғанын, Язидтің имаматына сенгенін және оны әділ адам деп санағанын хабарлады. Шейх Ади ибн Мусафир бұл топқа келіп, VI ғасырдың басында олардың арасына қоныстанғаны белгілі (Lescot, 2014: 19). Язидилердің тарихы, ең алдымен, олардың Солтүстік Месопотамия халықтарын исламдандыруды жүзеге асырған тайпалар арасындағы дұшпандық ортада өмір сүру тарихын және XV ғасырдан бастап Осман империясының қол астындағы өмір сүру кезеңін қамтиды (Джалил, 1973).

Шейх Ади ибн Мусафир

Язидиліктің «пайғамбары» және «негізін қалаушы» ретінде белгілі Ади ибн Мусафир 1075 жылы ежелгі Баальбектің оңтүстігінде және Ливандағы Бекаа аңғарының батыс беткейлерінде орналасқан Бәйт Фар / Кирбәт Канфар ауылында дүниеге келген. Анасының аты – Әзда, ал әкесінің аты Мусафир ибн Исмаил, Омейяд халифі Маруан әл-Хакимнің ізбасары болған (Sever, 2006: 9).

Ади ибн Мусафир жастық шағын діни біліммен өткізді. Оның Бағдатқа барып, сол кезеңдегі жетекші мұсылман ойшылы Ғазалидің және басқа да сопы ұстаздарынан білім алғаны туралы деректер бар. Оның шәкірттерінің арасында кейінірек Қадирия тариқатын құрған Абдулқадыр әл-Ғайлани болды. Екі ойшылдың 1116 жылы Меккеге бірге қажылық сапарына барғаны туралы деректер бар. Қажылықтан кейін Ади ибн Мусафир өмірінің көп бөлігін Мосулдан шамамен 58 шақырым жердегі Лалеш аймағында өткізген. Ол бұл жерде оңашалықты ұстана отырып, өзін аскетизмге арнады.

Уақыт өте келе оның рухани беделі артып, язидилік қауымы арасында шейх Ади деген атпен кеңінен танымал болды. Бастапқыда ол шыққан аймағына байланысты «әл-Шаами» (Шамдық) лақап атымен танымал болды, бірақ кейінірек Лалеш пен Хаккари аймақтарына қоныстанғандықтан «әл-Хаққарий» лақап атын алды.

Тарихи жазбаларда шейх Адидің ерекше тақуалығы мен аскетизмі егжей-тегжейлі сипатталған. Ол таулы аймақта өсірілген табиғи өнімдерді жеп, киімдерін өзі өсірген мақтадан тіккені айтылады. Кейбір дереккөздерде оның түнде екі рет Құран оқығаны, үнемі ораза ұстағаны және үнемі ғибадатпен айналысқаны айтылады. Оның замандасы және серігі Абдулқадыр әл-Ғайлани шейх Адидің рухани дәрежесін жоғары бағалап, «Егер пайғамбарлыққа күш салу арқылы қол жеткізілсе, шейх Ади оған қол жеткізер еді» деген сөзі айтылады (Guest, 2000: 43–45). Шейх Ади өзінің ерекше сопылық ілімдерін араб тілінде жазылған төрт негізгі трактат пен бірқатар иләһилерде жүйелі түрде түсіндірген. Ғалымның пікірінше, оның ең маңызды еңбектері:

«Сүнниттік сенім» – 15 парақ көлеміндегі трактат;

«Жанды қалай тазартуға болады?» – аскетикалық тәжірибелер туралы үш беттік еңбегі;

«Халифаға сөздер»;

«Шейх Қайядқа және басқа шәкірттерге сөздер».

Бұл еңбектердің мазмұны исламның дәстүрлі сүнниттік қағидаттарын қатаң ұстануды, діни жаңалықтардан (бидғат) аулақ болуды және дүниелік сән-салтанаттан бас тарту арқылы тақуалыққа бағытталған өмір сүруді насихаттайды. Бұл еңбектер шейх Адидің алғашқы сүнниттік-сопылық қозғалыстың рухани көшбасшысы болғанын айқын көрсетеді. Д. Полатов шейх Адидің рөлін қарастыра отырып, былай деп атап өтеді: «Оның язидилікте пайда болуы осы сенімнің исламдану процесінің басталуын, яғни исламға тән көптеген ережелер мен догмалардың осы ежелгі дінге енгізілуін белгіледі. Діни терминология, діни әдет-ғұрыптар және моральдық нормалар тұрғысынан исламның және оның тілі араб тілінің көптеген элементтері язидилікке еніп, орныға басталды. Бұл кейіннен язидилікті мұсылман қозғалысы ретінде қате қабылдауға алып келді» (Полатов, 2005: 166–167.).

Оның шығармаларының негізгі қолжазбалары 1509 жылы Левантта көшірілген нұсқаларға негізделген бүгінгі күнге дейін сақталған. Бұл қолжазбалардың кейбіреулері Батыс Берлин Мемлекеттік кітапханасында сақталған. Шейх Адидің иләһилерінің бірі бар тағы бір қолжазба Берлин кітапханаларында да кездеседі. Сонымен қатар, оның екі қолжазба нұсқасы Британия кітапханасында сақталған. 1934 жылы америкалық зерттеуші Генри Филд Синджар тауларында далалық жұмыстар жүргізу кезінде шейх Адиге жатқызылған басқа сопылық өлеңдерді тапты. Бұл мәтіндердің көшірмелері қазіргі кезде АҚШ Конгресінің кітапханасының коллекциясында (Guest, 2000: 45–47).

Ислам ғалымдары XIII–XIV ғасырларға дейін шейх Адидің ілімдері ислам сенімінің негіздеріне қайшы келмегенін мәлімдеді. Дегенмен осы кезеңде шейх Адиге жатқызылған, бұрын ешбір дереккөзде кездеспейтін екі «қасиетті кітап» пайда болды. Зерттеушілердің пікірінше, бұл еңбектер шейх Адидің заманы емес және кейінгі кезеңде жазылған болуы мүмкін. Бұл араб мәтіндердің шынайылығына күмән келтіреді. Олар этникалық күрд қауымдастығының діни ілімдерінің негізгі «қасиетті кітаптарының» алдымен араб тілінде жазылып, содан кейін аударылғаны тарихи тұрғыдан күрделі

сұрақтар туғызады деп тұжырымдайды. Бұл мәселеде язид мәтіндерінің пайда болу тарихын зерттеуде маңызды әдіснамалық мәселе болып саналады. Қарастырылып отырған екі «қасиетті мәтін»: «Китаб әл-Әсуад» / «Мусхаф-и Рәш» – «Қара кітап», екінші кітаптың атауы «Китаб әл-Джилуа» – «Тәңірлік аян кітабы» Бұл еңбектердің мазмұны мен құрылымы, олардың тарихи шынайылығы, пайда болу кезеңі және язид догмасына әсері қазіргі ғылыми әдебиетте кеңінен талқыланатын тақырыптардың қатарында. Алғашқы орыс тіліндегі аудармасын 1927 жылы Ташкент Орта Азия мемлекеттік университетінің қызметкері А.А. Семенов жасаған (Семенов, 1927: 61).

Осы кезеңнен кейін, кейінгі ғасырларда ислам ғалымдарының шейх Адиге және оның ілімдеріне деген көзқарасы өзгерді (Sever, 2006: 9). Оның кезінде шейх Ади ілімін ізбасарлар саны артып, оның діни беделі нығайды. Уақыт өте келе оның ізбасарлы «Адауиһа тариқатын» құрды (Şahin, 2015: 19). Жалпы қабылданған деректер бойынша, шейх ади 1162 жылы 87 жасында қайтыс болып, Лалеште арнайы дайындалған қабірге жерленген.

Шейх Адидің қайтыс болуынан кейін оның ізбасарлары Лалештегі шағын Адауиһа қауымын құрды. Бұл қауым Аббасилер әулеті кезеңіндегі қудалаулардан, Моңғол шапқыншылықтарынан, оба індетінен және мұсылман күрдтердің шабуылдарынан аман қалды. Қауым мүшелері жау шабуыл жасағанда ауылдарының артындағы Синджар тауларына қашып, сол жерде паналаған. XIII–XIV ғасырларда Лалештегі бұл шағын қауым одан әрі тұйықталып, Таяу Шығыс аймағында жаңа діни сенімнің негізін қалаған. Кейіннен бұл сенім жүйесі «Язидилік» деп аталып, күрделі құрылымымен және мүшелерінің әртүрлі этникалық тектен тұруымен ерекшеленді. Осы сенімнің символы ретінде «Таус құсы» жаңа діни символға айналды (Sever, 2006: 18).

Язидиліктегі нанымдар мен ғибадаттар

Тарихи даму барысында көптеген тариқаттар мен мазхаптар өз құрылушыларынан кейін өзгеріске ұшырап, бастапқы сипатынан алыстай бастады. Уақыт өте келе жаңа әдістер енгізіліп, бұрынғы қағидалар өзгертілді немесе жеке тұлғалардың пікірлері мен қалауларына сай қайта интерпретацияланды. Мұндай өзгерістер белгілі бір тариқаттағы ықпалды тұлғалардың мақсаттары мен ұстанымдарына және қауым мүшелерінің оларды қабылдауға дайындығына байланысты әртүрлі дәрежеде байқалады. Язидиліктің наным мен ғибадат жүйесінің қалыптасуы да осы үрдісті дәл көрсетеді. Язидилік бастапқыда басқа тариқаттар сияқты өзіне тән мистикалық қағидаларға сүйенгенімен, уақыт өте келе шейх Адиге деген тым жоғары құрмет пен сүйіспеншілік кейде шектен тыс дәрежеге жетті. Бұл кейбір уағында шейхке қатысты ислам құқықтық және рационалдық тұрғыдан сәйкес келмейтін пікірлердің қалыптасуына алып келді. Сонымен қатар, қауым басшыларының жеке қалаулары мен амбициялары да діни тәжірибенің дұрыс бағытта дамуына кедергі келтіріп, нәтижесінде кейбір қауымдар исламдық дәстүрден толықтай алыстап кеткен (Раға, 2008: 57).

Язидилік нанымдар мен ғибадаттары ережелер, тыйымдар, бұйрықтар, рәсімдер, сондай-ақ мифологиялық баяндаулар арқылы қалыптасты. Бұл дәстүрдің маңызды бөлігі екі қасиетті кітапқа жинақталған. Алайда кейбір язидилер бұл кітаптардың шынайылығы туралы күмән келтіреді. Сонымен бірге, язидиліктің негізгі дәстүрі «ауызша дәстүрге» негізделген, ал жазба деректердің тәжірибедегі рөлі салыстырмалы түрде аз (Yalkut, 2014: 48). Язидилердің нанымдары мен ғибадаттарын зерттегенде,

олардың ауызша дәстүрге, шейхтерге деген құрметке және тарихи тәжірибелерге негізделген жүйелі сипаттары айқын көрінеді.

Язидилік нанымдар

1. Кәлима-шахадат

Язидилерде ислам дініндегідей дінге кіру рәсімінде арнайы оқылатын «кіріспе дұға» жоқ. Оның орнына таңертең және кешке ұйықтар алдында оқылатын, қауым үшін маңызды қағидаға айналған өздерінің «кәлима-и шахадаты» бар. Бұл дұға «иманмен өмір сүру және өтуге дайын болу» идеясына негізделген. Язидилер арасында шахадаттың бірнеше нұсқасы кездеседі, әрқайсысында шағын айырмашылықтар байқалады. Сол нұсқалардың бірі төмендегідей сипатталады:

«Анық Ол – Худа, анық Ол.

Ол жемейді де, ұйықтамайды.

Менің шәһадатым және иманым

Оның есімімен және періште Таус есімімен.

Бір Аллаға шәһадат етемін.

Періште Таус – Хақ, Хабибуллаһ.

«Мақлүп пен Мәргәһ» Мұнда «Мақлүп» деп отырғандары Лалеш аймағындағы тау, ал «Мәргәһ» дегені Лалеш өңірін қамтитын территория. Шахадаттың жалғасы ғибадат және қасиетті орындарға деген құрметті білдіреді:

«Сәлем болсын Лалешке, Мақлүпке, Мәргәһқа,

Айдан жаратылған қастарына, қос күмбезге.

Язидилер ғибадат пен сәжде үшін Шейх Ади алдында бастарын иетін орынға келуі тиіс.

Сұлтан Язид – менің Тәңірім.

Періште Таус – менің шәһадатым және иманым.

Ақбұлақ – менің шоқынуым.

Үңгір (Шейх Ади оңашаланған үңгірі) және Зәмзәм (Шейх Адидің кесенесінің төменгі қабатындағы су) – менің қажылығым.

Күн (немесе Шейх Ади кесенесінің күмбезі) – менің құбылам.

Сұлтан Шейх Ади – менің Тәңірім.

Шейх Шәмс – менің мазхабым, көзімнің нұры.

Адауилерге Мадақ! Бізді кәпірлерден және Рафизилерден айырып, бізді Сүннилердің үлесіне қосты». Бұл мәтін язидилік наным-сенімнің ауызша дәстүрге негізделген маңызды үлгісі болып табылады және олардың діни тәжірибесінің символикалық құрылымын көрсетеді (Kaplan, 2013: 73–75; Yalkut, 2014: 48).

2. Құдайға сенім

Язидилердің наным-сенімінде Құдай барлық нәрсені жаратушы және билеуші ретінде көрінеді. Олар Құдайдың уақытпен де, кеңістікпен де шектелмейтінін, барлық жаратылысты өз қалауымен басқарып тұратынын қабылдайды (Таşğın, 2005: 20). Язидилер сенімінде Құдай шексіз ізгілікке ие, әрі өзінің құдіретін арнайы періштелер арқылы көрсетеді. Язидилік ілімде Құдайдың «үш түрлі кейіпте көрінуі» негізгі тұжырымдардың бірі болып саналады:

1. «Құс бейнесінде – Періште Таус»: рухани құдіреттің көрінісі.

2. «Қарт адам бейнесінде – Шейх Ади»: даналық пен тәлім-тәсілдің символы.

3. «Жас жігіт бейнесінде – Язид ибн Муғауия»: күш пен ерліктің бейнесі.

Язидилер осы үш кейіптің Құдайдың біртұтас тәңірлік табиғатының көрінісі екеніне сенеді (Şahin, 2015: 86).

3. Періштелерге сенім

Язидилік сенім бойынша, Құдай дүниені Өз құдіретімен жаралған жеті періште арқылы басқарады. Бұл жеті періште келесідей саналады: Азраил (Періште Таус), Дардаиль, Исрафил, Микаиль, Жәбраил, Самуил және Нураиль (Şahin, 2015: 86–87). Олар Язидилер тарапынан Құдайдың жетекші періштелері ретінде мойындалады. Сонымен қатар, бұл жеті періште жер бетінде көрініс тапқан деп сенеді. Олардың белгілі бір қалыпқа ену ретін Язидилер төмендегідей тізім арқылы көрсетеді:

1. Шейх Ади
2. Шейх Хасан
3. Шейх Шамсаддин
4. Шейх Әбу Бәкір
5. Шейх Сажаддин
6. Шейх Садраддин
7. Шейх Фахраддин

Бұл тізім Шейх Адиден кейінгі қауымның жетекшілері мен маңызды тұлғаларын көрсетеді. Язидилер періштелердің кейде көктен түсетініне, сондай-ақ әр мың жыл сайын адамдарға жаңа заңдар алып келетініне сенеді. Періштелер қасиетті заңдар мен кітаптарды адамдарға жеткізіп, осы хабарларды басқа мазхаптарға да жеткізеді (Şahin, 2015: 87). Жеті періште ішінде ең жоғары орынды «Періште Таус» иеленеді. Ол ештеңе жоқ кезде де бар болған періште ретінде қабылданады және Құдайдың құзырынан Язидилерге үнемі көмек беріп, олардың қиыншылықтарын жеңілдететініне сенеді. Сонымен қатар, бұл наным бойынша, Азраил періштенің Періште Таус екені де қуатталады (Таşğın, 2005: 20–21).

4. Пайғамбарларға сенім

Язидилер пайғамбарлардың бар екендігін жалпы мойындайды. Язиди діни әдебиетінде Құранда айтылған пайғамбарлардың өмірі туралы қиссаларға бай (Karlan, 2013: 83). Олардың ішінде «пайғамбарлардың атасы» Ибраһим ерекше маңызға ие. Язидилердің қасиетті кітаптары «Китаб әл-Джилуа» (Қара кітап) және «Мусаф-и Рәшта» (аян кітап) – Адам, Шит («Язидилер өз тегі Шиттен тарайды деп сенеді»), Нұх, Жүніс, Иса және Хасия пайғамбарларды ерекше атап өтеді (Таşğın, 2005: 21). Дегенмен, бұл сенім исламдағы пайғамбарлар ұғымынан ерекшеленеді. Язиди сенімі бойынша, пайғамбарлар «адасқан адамзатты дұрыс жолға бағыттау үшін адам кейпінде жіберілген періштелер». Өз миссиясын аяқтағаннан кейін олар жерден көтеріледі. Язидилердің сенімінде Мұхаммед пен Мұса пайғамбарлар да осы санатқа жатады. Олар көкке көтерілген періштелер болып саналады және шейх Ади мен Сұлтан Язид сияқты құрметпен қарастырылатын тұлғалар болып саналады (Şahin, 2015: 87). Бұл пайғамбарларды «Таус періштесімен маңыздылығы жағынан бірдей» деп бағалайды, себебі үшеуі де бір құдайлық көзден келген деп есептеледі (Karlan, 2013: 86). Шейх Ади ибн Мусафир – пайғамбарлардың міндеттерін орындаған тағы бір тұлға. Язидилердің пікірінше, шейх Ади Құдайдың жоғары дәрежелі періштесі, бірақ ол адасқан адамдарды дұрыс жолға бағыттау үшін жерге (Лалешке) жіберілген. Өз миссиясын аяқтағаннан кейін ол Құдайдың алдына оралды деп есептеледі (Şahin, 2015: 100).

Язидилер өз сеніміндегі Язид ибн Муғауияның рөлі туралы толық білімге ие емес. Көптеген ғалымдар Язидтің өз сенімдеріндегі рөлін анықтай алмады. Дегенмен, ол «үшінші маңызды періште» болып саналады, бірақ дінмен немесе шейх Адидің ізбасарларымен тікелей байланысты емес. Кейбір язидилердің пікірінше, Құдай Язидті өз заманында жіберген, ал ол өз міндетін орындап, өз өкілдерін жариялаған. Шейх Адиден кейін екінші орында тұрған Язидті кейбір ізбасарлары жоғары бағалайды, олар оны алдымен «әулие және пайғамбар», кейінірек «жеті құдайдың бірі» деп санайды (Şahin, 2015: 100–101). Басқа язиди сенімі бойынша, «Сұлтан Язид мыңдаған жыл бұрын Құдайдан жасырынған құпия ретінде өмір сүрген». Бұл құпия әлемге Муғауия мен оның әйелі арқылы ашылды. Язидилер оны «туған жерінде көрінді» деп сипаттайды және оның тегі Адамның ұрпақтарынан емес, таза сүннет тегінен деп санайды. Язид шарифат пен хақиқаттың (немесе Тариқат) айырмашылығын көрсету үшін, «Захир емес, Батын үшін» дүниеге келді. Муғауия мен төрешілері арқылы «шарифатқа (Захир) қарсы тұрып», язидилерді шарифаттың қысымынан құтқарды. Осылайша, язидилер діни міндеттерді орындаудан босатылды. Ол Құдайдың «құдайлық бейнесі» болып саналады, ал оны танымайтындар немесе құпияны қабылдамайтындар тозаққа түседі. Сондықтан Язидке сену язидилер үшін ерекше маңызды. Сонымен қатар, Язид барлық пайғамбарлардан жоғары тұлға болып саналады және ол ақыр заман кезінде шарифат заңдарын жою, язидилерді үстемдікке көтеру және әлемді әділдікке толтыру үшін жерге оралады деп есептеледі (Kaplan, 2013: 85–86).

5. Ақырет өмірі

Язидилер сенімінің негізгі элементтерінің бірі – ақыретке деген сенім, яғни олар бұл дүниеде жасалған жақсы және жаман істер жазасыз қалмайды деп сенеді. Олар өлгеннен кейін адам жауап береді және осы уақыт ішінде олардың Сират көпірінен өту міндеті бар деп сенеді. Язидилер бұл уақытта Сұлтан Язид пен шейх Адиге көмек көрсетіледі және язиди қауымдастығы басқа халықтардан артықшылыққа ие болады деп сенеді. Бұл сенім жүйесіне жұмақ пен тозаққа деген сенім де кіреді (Şahin, 2015: 123-124). Язидилер реинкарнацияға да сенеді. Реинкарнация – жанның бір денеден екінші денеге немесе әртүрлі денелерге өту процесі. Бұл сенім Китап әл-Джилуа мәтіндерінде де расталады: «Қаласам, оны екінші немесе үшінші рет жандардың реинкарнациясы арқылы осы немесе басқа әлемге жіберемін» (Şahin, 2015: 125). Сондықтан, язидилер үшін өлімнен кейінгі өмір мен қайта тірілу ұғымы адам өмірінің моральдық және діни мағынасын анықтайтын маңызды қағида болып табылады.

Язидилік ғибадаттары

Аз халқына қарамастан, язидилер кең аумаққа таралған және өздері тұратын аймақтардың діндері мен ғибадат рәсімдерінің ықпалында болған. Олардың шығу тегі, әсіресе ислам мәдени саласында, мұсылмандық ғибадаттың ықпалына әкеп соқты. Сондықтан язидилік ғибадат кейде мұсылмандық діни рәсімдерге ұқсастықтарды көрсетеді (Çakar, 2007: 141). Язидилік ғибадат екі негізгі түрге бөлінеді: «ауызша және практикалық». Бұл ғибадат әрекеттері тек олардың діни қауымдастығында орындалады және сыртқы әлемге көрінбейді. Ғибадат ету үшін белгіленген қасиетті орын жоқ. Дегенмен, Лалеш көптеген діни рәсімдер орындалатын «қасиетті орталық» ретінде ерекшеленеді. Сонымен қатар, язиди ауылдарындағы зираттар мен әулиелердің қасиетті орындары да діни рәсімдер үшін маңызды орындар болып табылады (Kaplan, 2003: 92-93).

1. Намаз

Язидилердің намазы дәстүрлі исламдық намаздан ерекшеленеді. Олар намаздың негізінен жүрекпен, ниетпен жасалатынына сенеді, сондықтан оның орындалуына қатысты жазбаша нұсқаулар немесе нақты шарттар жоқ. Язидилер күн шыққанда және күн батқанда күнге бет бұрып үш рет рүкүф жасап, дұғалар оқиды. Бұл рәсім үшін арнайы ғибадатханалар қарастырылмаған (Şahin, 2015: 142). Дұғалар оқылған соң «тас тігеді», ол тас олардың сенімінде мүсін ретінде қабылданады. Язидилер оны сүйіп, айналасында жүреді. Бұл рәсімнің негізгі ерекшелігі – дұғаларды тек күн толық көтерілген кезде орындау, жартылай уақытта дұға жасау дұрыс саналмайды.

2. Ораза

Язидилердің ораза ғибадаты екі түрге бөлінеді: «жалпы ораза» және «арнайы ораза». «Жалпы ораза» – халық арасында кеңінен ұстанылатын ораза, ол мұсылмандардың оразасына ұқсас сипатқа ие. Бұл ораза «желтоқсан айының алғашқы сейсенбі, сәрсенбі және бейсенбі күндері» ұсталады. Үш күнге созылатын бұл оразаның кейбір язидилер үшін «құдай алдында қадірі он есе жоғары деп есептеледі», сол себепті оны символикалық түрде 30 күнге тең деп санайды. «Арнайы ораза» негізінен діни қызметкерлерге арналған және 80 күндік кезеңді қамтиды. Оның алғашқы 20 күні желтоқсанда, екінші 20 күні шілдеде өтеді. Осыдан кейін діни қызметкерлер Шейх Адидің Лалештегі мазарына барып қажылық жасайды. Лалеште үш күндік оразаны орындаған соң, өз аудандарына қайтқан қызметкерлер қалған 37 күндік оразаны жалғастырады (Çakar, 2007: 145–146).

3. Қажылық

Язидилердің қажылық ғибадаты негізінен Шейх Ади ибн Мусафирдің қабірі орналасқан Лалешке баруды қамтиды. Бұл діни рәсім қыркүйектің 15–20 күндері аралығында өткізіледі және 20 күнге дейін созылуы мүмкін. Язидилер бұл мерекелік іс-шараны Жамағат мерекесі деп атайды (Şahin, 2015: 147). Лалештегі қажылық орны мұсылмандардың Меккедегі қажылық орнына белгілі бір ұқсастық көрсетеді. Мысалы, Шейх Адидің мазары қасиетті деп саналады, ал мазар маңындағы бұлақ суы зәмзәм деп аталады. Сонымен қатар, екі жерде де «Арафат тауының символикалық ұғымы» бар, ал Меккедегі Сафа мен Маруа тауларына сәйкес язидилерде «Жәрима» және «Биримә» деп аталатын орындар белгіленген (Çakar, 2007: 141).

4. Зекет және пітір

Язидилер арасындағы зекет пен пітір ұғымдарының тарихы ұзақ. Діни әдебиеттерде оларды «үлкендерге берілген үлес» деп сипаттайды, осылайша «Құдай бұл адамдарға батасын берді» деген сенім білдіреді. Зекет байлардан кедейлерге берілетін дәстүрлі исламнан айырмашылығы, ол Язидилер арасында жоқ. Керісінше, зекет әрбір избасар қауымдастығының өз шейхіне жыл сайынғы міндеттемесі болып саналады және оның белгіленген мөлшері жоқ. Сонымен қатар, діни көшбасшыларға шаш алу, сүндеттеу рәсімдері, құрбандыққа мал шалу, қабірге бару, жерлеу рәсімдері, туған күндер және басқа да мерекелер сияқты жағдайларда зекет, пітір және сыйлықтардың әртүрлі түрлері беріледі. (Karlan, 2013: 95–96).

5. Сәби шомылдыру

Язидилер арасында туғаннан кейінгі ең маңызды мерекелердің бірі - «Мор Кырын» деп аталатын шоқындыру рәсімі. Бұл рәсім үшін бала отбасымен бірге шейх Адидің мазары орналасқан Лалешке келіп, «Каня Сиппи» деп аталатын қасиетті суда шоқындырылады. Бұл рәсім кезінде жауапты пір (рухани көсем) қатысып, «Мор Кырын» дұғасын оқиды.

Язидилердің айтуынша, бұл міндетті түрде орындалуы тиіс ғибадат (Таşğın, 2005: 27). Нәрестенің шоқыну рәсімі туылғаннан кейін бір апта ішінде өтуі керек, бірақ көшпелі өмірге байланысты әлемнің түкпір-түкпірінде шашыраңқы жүрген язидилер рәсімді кейінге қалдыруға немесе аз мөлшерде қасиетті су алып, оны өздері тұратын жерде өткізуге мәжбүр.

6. Сүндет

Язидилер шоқындырылғаннан кейін бір немесе екі аптадан кейін сүндеттеу рәсімін өткізеді, ал баланы ұстап тұрған адам кируа деп аталады. Рәсім кезінде рухани көсем баладан: «Мен Әулие Язидтің қозысымын» деп айтуды сұрайды. Егер бала сөздерді айтуға тым жас болса, сүндеттеу рәсімін орындау үшін кируа шақырылады. Сүндеттеу рәсімі шоқындырудан ерекшеленеді. Баланың анасы мен әкесі де рәсімге қатысады, ол музыкалық аспаптардың сүйемелдеуімен әндер мен билермен орындалады (Ғақар, 2007: 151). Қонақтарға дәстүрлі дәстүр бойынша дайындалған тағамдар да ұсынылады.

7. Басқа халық сенімдері мен рәсімдері

Язидилерде жыл ішінде екі негізгі мереке аталып өтеді: «Наурыз» және жаз мезгіліндегі мереке (24–29 шілде). Қауымда бірнеше қабаттар мен санаттар бар: «мир, ақсақал, пір, шейх, факир, қаууал, кучак және мүрид». Олардың әрқайсысының рөлі келесідей: «Мирлер» – діни істермен айналысып, қауымдағы дүниелік мәселелерде шешуші рөл атқарады, олар басқа санаттан қыз алмайды. «Ақсақалдар» – мирлердің кеңесшілері және рухани жетекшілері, қажет болса, қауым мүшелеріне діни міндеттерді үйретеді. «Пірлер мен шейхтер» – тек өз санатынан қыз алып, отбасылық мәселелерге қатысады. «Кучактар» – Шейх Адинің мүрдесіне және Періште Таус қола мүсініне қызмет атқарады. «Қаууалдар» – белгіленген орындарда және уақыттарда Періште Таус мүсінінің алдында ән айтып, дұға етеді. «Мүридтер» – Язидилікті қабылдаған қауым мүшелері, әрбір мүрид бір шейхке бағынып, оның сөзін толық орындауға міндетті. «Факирлер» – қауымдағы кедейлер, олар басқа адамдардың садақасына мұқтаж. Язидилерде кейбір әрекеттер тыйым салынған, олар мыналарды қамтиды: Тағамдар мен көкөністер: марул, бұршақ, қырыққабат, балық, бұғы еті және төл (түйе) етін жеу. Сәуір айының алғашқы аптасында үйлену, сауда жасау, жермен байланысты істерді орындау, алғашқы сәрсенбіде жуыну және жұмыс істеу. «Киім мен іс-әрекет»: қою көк киім кию, моншада жуыну, кейбір сөздер мен әрекеттерді айту немесе орындау – кайтан (жіп), сат (сел), сер, мелун, лаңет және нал сөздері. Рух көшіне сену, сондай-ақ өзімен бірдей жас және бір ер мен бір әйелден ақырет бауырларын алу. Сәуір айында үйлену – дұрыс саналмайды. Ант етуге тыйым салу: Періште Таусқа, Язидке және Шейх Адиге ант етуге болмайды. Язиди әйелдерге түрлі-түсті және жібек киім киюге рұқсат жоқ.

5. Язидилікті қалыптастыратын нанымдар

Язидиліктің сенімдері мен ғибадат түрлеріне қарағанда, бұл діннің әртүрлі діни мәдениеттерден әсер алғанын және «құрама» құрылымға ие екенін байқауға болады. Мұның негізгі себебі – язидилердің өмір сүрген географиялық аймағының ықпалы екені анық. Язидилікті құрайтын нанымдардың қайнар көздеріне үңілсек, олардың құрамында зәрдүштік, христиандық, манихейлік, сабиилік, көне түркі (Көк Тәңірі) сенімдері және көбінесе ислам дінінен әсерлер бар екені көрінеді (Şahin, 2015: 130).

1. Зәрдүштік

Зәрдүштік сенімі – әлемдегі ең ежелгі діни нанымдардың бірі болып саналады. Бұл сенім б.д.д. VI–VII ғасырларда Иран империясының ресми мемлекеттік діні ретінде

қалыптасты. Зәрдүштік дінінің негізін қалаушы және пайғамбары «Зәрдүшт» есімімен тығыз байланысты (Sever, 2006: 44). Зәрдүштіктің екі басты принципі (дуализм) язидилік дінінің негізгі қағидаларының құрылымдық негізін құрайды. Атап айтқанда, бұл принциптер: «Жақсылық–Жамандық, жарық–қараңғылық» және «Рахман–Періште Таус» қатынастары болып табылады (Şahin, 2015: 130–131).

2. Христиандық

Язидилік дініндегі кейбір рәсімдер мен нанымдар христиандық ықпалдың көрінісі болып табылады. Мысалы, жыл сайын Иса пайғамбардың атына құрбан шалу, жаңа туған балаларды шомылдыру рәсімін өткізу және Исаның қайта келетініне сену – христиандық дәстүрден алынған элементтер болып есептеледі (Şahin, 2015: 131). Сонымен қатар, христиандықтағы Ата, Ұл және Киелі Рух үштігі язидилік дінінде Шейх Ади, Періште Таус және Язид тұлғаларында көрініс табады.

3. Манихейлік

Месопотамия аймағында кең таралған сенім жүйелерінің бірі – негізін қалаушысы Мани есімімен аталған «Манихейлік» діні болды (Sever, 2006: 24). Язидилікте кездесетін күнге құрмет көрсету және тазалыққа ерекше мән беру дәстүрлері осы діннің қалдықтары ретінде қарастырылады (Şahin, 2015: 132). Осы тұрғыдан, Язидилік пен Манихейлік сенімдер күнге құрмет көрсету мәселесінде ортақ ұстанымдарға ие болып табылады.

4. Сабийлік

Сабийлер өз қауымындағы қарапайым мүшелерді «Мандайя» («ғұламалар») деп атайды, ал ғылымы мен беделі бойынша ерекше орынға ие тұлғалар мен ата-бабаларын «Насурайя» («дұрыс сенімді қорғаушылар») деп таниды. Сабийліктің тарихы қазіргі күннен шамамен екі мың жыл бұрын басталады. Бұл дін б.з.д. соңғы екі ғасырда Палестина-Иордания аймағында болған гетеродокс еврей ағымдары арасында дамыған (Gündüz, 2008: 342). Язидилік дініндегі мына сенімдер мен дәстүрлер – «рухтың қайта туылуына (реинкарнация) сену, Күнге құрмет көрсету, Шайтан ұғымын қабылдау, құпия діни дәстүрді сақтау, қораз етін жеуге тыйым салу, бұршақ пен қырыққабат жемеу – сабийлік сенімінің қалдықтары ретінде қарастырылады (Şahin, 2015: 133).

5. Ескі түрік (Көк Тәңірі) сенімі

Ескі түріктердің сенім жүйесінде қоразды тотем ретінде қабылдауы язидилердің қораз етін жемеу дәстүрімен байланысты деп қарастырылады. Сонымен қатар, язидилікте көк түсті киім киюге тыйым салу дәстүрі бар, бұл көк тәңір сеніміндегі «көк» ұғымымен және тәңірдің аспанда екендігіне сеніммен түсіндіріледі (Şahin, 2015: 133).

6. Ислам діні

Язидилердің діни рәсімдері мен күнделікті өмірінде ислам дінінен әсердің айқын белгілері байқалады. Оған ораза ұстау, ұлды сүндетке отырғызу, құрбан шалу, қажылық жасау, ірі мистикалық ғұламаларға құрмет көрсету, кесенелер мен зиярат орындарына сый көрсету сияқты тәжірибелер жатады (Şahin, 2015: 133-134). Сонымен қатар, отбасы құрылымы, некелесу рәсімдері, той-жиындар, тамақтану дәстүрлері, тұрғын үй пішімдері, киім кию дәстүрлері және қолданылатын есімдер исламдық үрдістерге ұқсас келеді (Оқси, 2012). Сенім мен құлшылық қағидаларын мұқият талдағанда, язидилердің ең көп әсер алған діні – ислам екені, әрі оны өз дәстүрлеріне бейімдеп қабылдағаны анық байқалады. Сонымен бірге, язидилер басқа дәстүрлер мен сенімдерден де элементтер алған. Олар пұтқа табыну, жер-су-ағаш-от культіне қатысты нанымдар, шаманизмнен

өлілерді жерлеу және түстерді түсіндіру дәстүрлері, иудаизмнен сүндет рәсімі, тамақтану ережелері және шошқа етін жемеу сияқты ерекшеліктерді өз сенімдеріне енгізген (Şahin, 2015: 134). Осылайша, язидилердің діни өмірі тұрған географиялық аймақтың діни мозаикасынан туындаған әсерлерді көрсетеді және өзіндік бірегей діни қауымдық құрылым қалыптастырған.

Қорытынды

Язидилік сенім жүйесі әртүрлі діндер мен сенімдердің ықпалымен қалыптасып, араласқан құрылымға ие болған. Оның ерекшелігі мен икемділігі үнемі назар аудартақан. Саны аз болса да, язидилер мен олардың сенімдері ХХ ғасырдың ортасынан бастап батыс саяхатшылары мен ғалымдарының қызығушылығын тудырып, көптеген зерттеулер мен ғылыми жарияланымдардың тақырыбына айналған. Тарихи даму барысында белгілі бір бағыт ұстанылғанымен, сенімдер мен ғибадаттарды бағалау әртүрлі және өзгешеліктерге толы екені анықталған. Язидилердің діни сенімдері мен ғибадаттары олардың тұратын географиялық аймағының ықпалында қалыптасқан. Дегенмен, бұл сенімдер тек бір ғана міндетті сенім немесе ғибадатқа негізделмеген. Олардың күрделі құрылымы мен икемділігі ерекше назар аударуға лайық. Атап айтқанда, Періште Таус деп аталатын Құдай періштесі сенімі кейбір деректерде язидилерді қате түрде Шайтанға табынатындар деп сипаттауға себеп болған. Біз жүргізген зерттеулер бойынша бұл тұжырым шындыққа сәйкес келмейді, себебі шайтан ұғымы язидилердің сөздік қорында мүлде аталмайды.

Язидилердің сенім жүйесінде әртүрлі діндердің, әсіресе ислам дінінің, айқын іздері байқалады. Бұл кейде оларды исламнан ауытқып кеткен қауым ретінде қарастыруға алып келуі мүмкін. Алайда, Шейх Ади өмірі мен қызметі сенімді, құдайшыл, исламға берілген тұлға ретінде сипатталады. Оның үйретулерін язидилер ауызша әңгімелерде сақтап, кейде мифологиялық элементтерді қосу арқылы ислам дәстүрінен айырылған, өзіне тән діни жүйе қалыптастырған. Әртүрлі сенімдер мен ғибадат жүйелерінің ықпалы язидилердің тарих бойы өздерінің отандық аймақтарынан шеттетіліп, көшуге мәжбүр болуына алып келді. Соның нәтижесінде Еуропа мен басқа аймақтарда кең таралған язиди диаспорасы қалыптасқан.

Әдебиеттер

- Базиленко, И. В. (2017). Езидизм. Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии, (1), 53–66.
- Çakar, M. S. (2007). *Yezidilik, tarih ve metinler: Kürtçe ve Arapça nüshalar*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Guest, J. S. (1987). *The Yezidis: A study in survival*. New York.
- Guest, J. S. (2012). *Yezidilerin tarihi: Meleke Tavus ve Mishefa Reş'in izinde*. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Guidi, M. (1939). *Origine dei Yazidi e storia religiosa dell'Islam e del dualismo*. Roma: Tipografia della R. Accademia dei Lincei del Dott. Giovanni Bardi.
- Gündüz, Ş. (2008). *Sabiilik*. In TDV *İslam Ansiklopedisi* (Vol. 35, pp. 341–344). İstanbul.
- Kaplan, Y. (2013). *Günümüz Yezidiliği*. İstanbul: Nubihar Yayınları.
- Kreyenbroek, P. G. (1995). *Yezidism: Its background, observances and textual tradition*. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press.
- Lescot, R. (2014). *Yezidiler: Din, tarih ve toplumsal hayat; Cebel Sincar ve Suriye Yezidileri* (A. Meral, Trans.). İstanbul: Avesta Yayınları.

- Okçu, D. (2012). Yezidiliğin oluşmasında İslam ve Mecusiliğin etkileri. *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, 1(1), 261–271.
- Paşa, A. T. (2008). Arap kaynaklarına göre Yezidiler ve Yezidiliğin doğuşu. İstanbul: Ataç Yayınları.
- Şahin, M. (2015). Anadolu'nun yitik halkı Yezidiler. İstanbul: Gece Kitaplığı Yayınları.
- Sever, E. (2006). Yezidilik ve Yezidilerin kökeni. İstanbul: Berfin Yayınları.
- Taşgın, A. (2005). Yezidiler. Ankara: Aziz Andaç Yayınları.
- Taşgın, A. (2013). Yezidiyye. In TDV İslam Ansiklopedisi (Vol. 43, pp. 525–527). İstanbul.
- Yalkut, S. B. (2014). Ezidiler. İstanbul: Metis Yayınları.
- Джалил, Д. (1973). Курды Османской империи в первой половине XIX в. Москва: Наука.
- Забияко, А. И., Красников, А. Н., & Элбакян, Е. С. (2006). Езидизм. В Религиоведение: энциклопедический словарь. Москва: Академический проект.
- Полатов, Д. Р. (2005). Езиды. Религия и народ. Москва: Изд-во «Известия».
- Семенов, А. А. (1927). Поклонение сатане у переднеазиатских курдов-езидов. Бюллетень Средне-Азиатского государственного университета, (16), 59–79.

References

- Bazilenko, I. V. (2017). Ezidizm [Yazidism]. *Trudy kafedry bogoslovija Sankt-Peterburgskoj Duhovnoj Akademii*, (1), 53–66. [in Russian].
- Çakar, M. S. (2007). Yezidilik, tarih ve metinler: Kürtçe ve Arapça nüshalar [Yazidism, history and texts: Kurdish and Arabic versions]. Ankara: Vadi Yayınları. [in Turkish].
- Dzhalil, D. (1973). Kurdy Osmanskoj imperii v pervoj polovine XIX v. [Kurds of the Ottoman Empire in the first half of the 19th century]. Moscow: Nauka. [in Russian].
- Guest, J. S. (1987). *The Yezidis: A study in survival*. New York. [in English].
- Guest, J. S. (2012). Yezidilerin tarihi: Meleke Tavus ve Mıshefa Reş'in izinde [The history of the Yazidis: Following in the footsteps of Meleke Tavus and Mıshefa Reş]. İstanbul: Avesta Yayınları. [in Turkish].
- Guidi, M. (1939). Origine dei Yazidi e storia religiosa dell'İslam e del dualismo [Origin of the Yazidis and the religious history of Islam and dualism]. Roma: Tipografia della R. Accademia dei Lincei del Dott. Giovanni Bardi. [in French].
- Gündüz, Ş. (2008). Sabiilik [Sabiilik]. In TDV İslam Ansiklopedisi (Vol. 35, pp. 341–344). İstanbul. [in Turkish].
- Kaplan, Y. (2013). Günümüz Yezidiliği [Modern Yazidism]. İstanbul: Nubihar Yayınları. [in Turkish].
- Kreyenbroek, P. G. (1995). *Yezidism: Its background, observances and textual tradition*. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press. [in English].
- Lescot, R. (2014). Yezidiler: Din, tarih ve toplumsal hayat; Cebel Sincar ve Suriye Yezidileri [Yazidis: Religion, history and social life; Yazidis of Jabal Sinjar and Syria] (A. Meral, Trans.). İstanbul: Avesta Yayınları. [in Turkish].
- Okçu, D. (2012). Yezidiliğin oluşmasında İslam ve Mecusiliğin etkileri [The influences of Islam and Zoroastrianism on the formation of Yazidism]. *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, 1(1), 261–271. [in Turkish].
- Paşa, A. T. (2008). Arap kaynaklarına göre Yezidiler ve Yezidiliğin doğuşu [According to Arabic sources, the Yazidis and the origins of Yazidism]. İstanbul: Ataç Yayınları. [in Turkish].
- Polatov, D. R. (2005). Ezidy. Religija i narod: Monografija [Yazidis: Religion and people]. Moscow: Izvestija. [in Russian].
- Şahin, M. (2015). Anadolu'nun yitik halkı Yezidiler [The Yazidis, the lost people of Anatolia]. İstanbul: Gece Kitaplığı Yayınları. [in Turkish].
- Semenov, A. A. (1927). Poklonenie satane u peredneaziatskih kurdiv-ezidov [Satan worship among the Middle Eastern Kurds-Yazidis]. *Bjulleten' Sredne-Aziatskogo gosudarstvennogo universiteta*, (16), 59–79. [in Russian].
- Sever, E. (2006). Yezidilik ve Yezidilerin kökeni [Yazidism and the origins of the Yazidis]. İstanbul: Berfin Yayınları. [in Turkish].
- Taşgın, A. (2005). Yezidiler [Yazidis]. Ankara: Aziz Andaç Yayınları. [in Turkish].

Taşgın, A. (2013). Yezidiyye [Yazidis]. In TDV İslam Ansiklopedisi (Vol. 43, pp. 525–527). İstanbul. [in Turkish].

Yalkut, S. B. (2014). Ezidiler [Yazidis]. İstanbul: Metis Yayınları. [in Turkish].

Zabijako, A. I., Krasnikov, A. N., & Jelbakjan, E. S. (2006). Ezidizm [Yazidism]. In Religiovedenie: Jenciklopedicheskiy slovar'. Moscow: Akademicheskij proekt. [in Russian].

Авторлардың үлесі

Шылмамбетов С. – зерттеудің ғылыми жетекшілігі, зерттеудің тұжырымдамалық және әдіснамалық негіздемесін жасау.

Ботакараев Б. – мақала мәтінін жазу, әдебиеттерге шолу жүргізу, мәтінді рәсімдеу және редакциялау.

Мүдделер қақтығысы

Авторлар мүдделер қақтығысының жоқ екенін мәлімдейді.

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

Саян Шылмамбетов – PhD, философия кафедрасының меңгерушісі, А. Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Б. Саттарханов көшесі, 29, 161200, Түркістан, Қазақстан, sayan.shylmambetov@ayu.edu.kz, <https://orcid.org/0009-0002-7147-6332>

Саян Шылмамбетов – PhD, заведующий кафедрой философии, Международного казахско-турецкого университета имени А.Ясауи, ул. Б. Саттарханова, 29, 161200, Туркестан, Казахстан, sayan.shylmambetov@ayu.edu.kz, <https://orcid.org/0009-0002-7147-6332>

Sayan Shylmambetov – PhD, Head of the Department of Philosophy, A. Yasawi International Kazakh-Turkish University, 29 B. Sattarkhanov Street, 161200, Turkestan, Kazakhstan, sayan.shylmambetov@ayu.edu.kz, <https://orcid.org/0009-0002-7147-6332>

Бауыржан Ботакараев - PhD, жетекші ғылыми қызметкер, «Әзірет Сұлтан» ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы» Ясауитану ғылыми орталығы, Әмір Темір көшесі, 53А, 161200, Түркістан, Қазақстан, bake.kaz.tr@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-8164-8049>

Бауыржан Ботакараев – PhD, ведущий научный сотрудник, Национальный историко-культурный музей-заповедник «Азрет Султан» Научный центр Яссавиведения, ул. А. Тимура, 53А, 161200, Туркестан, Казахстан, bake.kaz.tr@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-8164-8049>

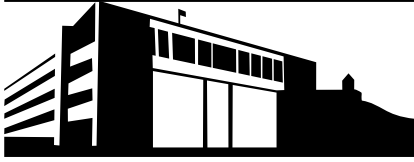
Bauryzhan Botakarayev - PhD, leading Researcher, National Historical and Cultural Museum-Reserve “Azret Sultan” Yassavi Research Center, 53A A.Timur street, 161200, Turkestan, Kazakhstan, bake.kaz.tr@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-8164-8049>

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

Редакцияға түсті / Поступила в редакцию / Entered the editorial office: 12.02.2026

Рецензенттер мақұлдаған / Одобрено рецензентами / Approved by reviewers: 16.02.2026.

Жариялауға қабылданды / Принята к публикации / Accepted for publication: 14.03.2026



Scientific article
IRSTI 03.19.31




<https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-223-238>

THESIS «MYTH AS A DISEASE OF LANGUAGE»: THE INFLUENCE OF MAX MÜLLER'S UNDERSTANDING OF MYTH ON THE DOCTRINE OF REVELATION AND THE HERMENEUTICS OF SACRED TEXTS

^a **Dinara KUZHAKHMETOVA** , ^a **Nurmukhamed KENZHEGULOV** 

^a *Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Almaty, Kazakhstan*

 nurmukhamedkenzhegulov@gmail.com

Abstract. The article offers a systematic analysis of F. M. Müller's formula "mythology is a disease of language" and its consequences for the understanding of the nature of myth, the language of revelation, and the hermeneutics of sacred texts. Drawing on Müller's key works (Comparative Mythology, Lectures on the Science of Language, Introduction to the Science of Religion, the Hibbert and Gifford Lectures, as well as the programmatic texts of The Sacred Books of the East project), the study reconstructs his philological-linguistic model of mythogenesis: semantic shifts, personification, and the "hardening" of metaphors, described through the transition from nomina to numina. Special attention is paid to the "core-shell" model, within which revelation is conceived as an intuition of the Infinite that inevitably becomes overgrown with historical, linguistic, and mythic layers as it enters human discourse. It is shown that Müller's philological hermeneutics provides a productive resource for criticizing naive literalism and opens up a space for symbolic reading. At the same time, it generates theological and methodological constraints: linguistic reductionism, textocentrism, and a tendency toward Eurocentric universalism (including in the discourse of "world religions"). As a conclusion, the article proposes a dialectical model for appropriating Müller's legacy. It presupposes preserving philological rigor while integrating it into an expanded hermeneutics that takes into account ritual, power, social memory, and postcolonial/feminist perspectives. From this angle, the thesis of the "disease of language" is read not as a call to eliminate myth, but as an indication of the inherent tension of language as a medium of revelation.

Keywords: Friedrich Max Müller; myth as a disease of language; revelation and language; hermeneutics of sacred texts; comparative study of religions; theory of myth.

For citation:

Kuzhakhmetova, D., Kenzhegulov, N. (2026). Thesis «Myth as a disease of language»: the influence of Max Müller's understanding of myth on the doctrine of revelation and the hermeneutics of sacred texts. *Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies*, 154(1), 223-238. <https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-223-238>.

«МИФОЛОГИЯ – ТІЛДІҢ ДЕРТІ» ТЕЗИСІ: МАКС МЮЛЛЕРДІҢ МИФОЛОГИЯ ТУРАЛЫ ТҮСІНІГІНІҢ УАХИ ІЛІМІ МЕН КИЕЛІ МӘТІНДЕР ГЕРМЕНЕВТИКАСЫНА БЫҚПАЛЫ

^аДинара Кужахметова, ^аНурмухамед КЕНЖЕГУЛОВ

^аНҰР-МУБАРАК ЕГИПЕТ ИСЛАМ МӘДЕНИЕТІ УНИВЕРСИТЕТІ, Алматы, Қазақстан

ТЕЗИС «МИФОЛОГИЯ – БОЛЕЗНЬ ЯЗЫКА»: ВЛИЯНИЕ ПОНИМАНИЯ МИФА У МАКСА МЮЛЛЕРА НА УЧЕНИЕ ОБ ОТКРОВЕНИИ И ГЕРМЕНЕВТИКУ СВЯЩЕННЫХ ТЕКСТОВ

^аДинара Кужахметова, ^аНурмухамед Кенжегулов

^аЕгипетский университет исламской культуры Нур-мубарак, Алматы, Казахстан

Аңдатпа. Мақала Ф. М. Мюллердің «мифология – тілдің дерті (mythology is a disease of language)» формуласына және оның мифтің табиғатын, уахи тілін және киелі мәтіндердің герменевтикасын түсінудегі салдарларына жүйелі талдау ұсынады. Мюллердің негізгі еңбектері («Салғастырмалы мифология», «Тіл туралы ғылым бойынша дәрістер», «Дінтану ғылымына кіріспе», Хибберт және Гиффорд дәрістері, сондай-ақ «Шығыстың қасиетті кітаптары» жобасының бағдарламалық мәтіндері) негізінде зерттеу мифогенездің филологиялық-лингвистикалық моделін қайта құрастырады. Бұл модельде семантикалық ауысулар, персонификация және метафоралардың «қатаюы» үдерістері *nomina*-дан *numina*-ға өту тұрғысынан сипатталады. Зерттеуде «өзек-қабық» моделіне ерекше назар аударылады. Бұл модель аясында уахи Шексіздікті түйсіну (интуиция) ретінде қарастырылып, оның тарихи-мәдени тілдік кеңістікке енуі барысында тарихи-тілдік және мифтік қабаттармен («қабықпен») көмкерілуінің заңдылығы негізделді. Мюллердің филологиялық герменевтикасы мәтінді тек сөзбе-сөз қабылдаудан бас тартып, оны сыни түрде қайта қарауға және мәтінді символдық тұрғыдан оқуға жол ашады. Сонымен қатар, мақалада бұл тәсілдің лингвистикалық редуцианизм, мәтінге басымдық беру (текстоцентризм) және еуроцентристік универсализмге бейімділік сияқты теологиялық және методологиялық шектеулері де талданады. Қорытынды ретінде Мюллер мұрасын игерудің диалектикалық моделі ұсынылады. Бұл модель филологиялық қатаңдықты сақтай отырып, оны ритуалды, билікті, әлеуметтік жадыны және постколониалдық/феминистік перспективаларды еске-

Аннотация. Статья предлагает систематический анализ формулы Ф. М. Мюллера «мифология – болезнь языка (mythology is a disease of language)» и её последствий для понимания природы мифа, языка откровения и герменевтики священных текстов. На материале ключевых работ Мюллера («Сравнительная мифология», «Лекции по науке о языке», «Введение в науку о религии», «Хиббертские лекции», «Гиффордские лекции», а также программных текстов проекта «Священные книги Востока») исследование реконструирует его языко-филологическую модель мифогенеза: семантические сдвиги, персонификация и «затвердевание» метафор, описываемые через переход от *nomina* к *numina*. Особое внимание уделяется модели «ядроболочка», в рамках которой откровение понимается как интуиция Бесконечного, неизбежно обрастающая историко-языковыми и мифическими слоями при вхождении в человеческий дискурс. Показано, что филологическая герменевтика Мюллера даёт продуктивный ресурс критики наивного буквализма и открывает пространство символического чтения. В то же время она порождает теологические и методологические ограничения: лингвистический редуцианизм, текстоцентризм и склонность к евроцентрическому универсализму (в том числе в дискурсе «мировых религий»). В качестве вывода предлагается диалектическая модель освоения наследия Мюллера. Она предполагает сохранение филологической строгости при интеграции её в расширенную герменевтику, учитывающую ритуал, власть, социальную

ретін кеңейтілген герменевтикамен ұштастыруды көздейді. Осы тұрғыдан алғанда, «тілдің дерті» тезісі мифті жоюға шақыру емес, тілдің уахи медиумы (жеткізушісі) ретіндегі ішкі қайшылығы мен шиеленісін көрсететін нұсқау ретінде талқыланады.

Түйін сөздер: Фридрих Макс Мюллер, мифология – тілдің дерті, уахи және тіл, киелі мәтіндер герменевтикасы, салыстырмалы дінтану, миф теориясы.

память и постколониальные/феминистские перспективы. В таком ракурсе тезис о «болезни языка» читается не как призыв устранить миф, а как указание на напряжённость языка как медиума откровения.

Ключевые слова: Фридрих Макс Мюллер; «мифология – болезнь языка»; откровение и язык; герменевтика священных текстов; сравнительное религиоведение; теория мифа.

Для цитирования:

Кужахметова, Д., Кенжегулов, Н. Тезис «мифология – болезнь языка»: влияние понимания мифа у Макса Мюллера на учение об откровении и герменевтику священных текстов. *Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies*, 154(1), 223-238. <https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-223-238>.

Введение

Фридрих Макс Мюллер (1823–1900) – выдающийся мыслитель XIX столетия, чьи исследования в области санскритской филологии и индийских традиций заложили фундамент как для современного религиоведения, так и для сравнительного языкознания. Его метод строится на неразрывном переплетении языка, мифа и веры: именно филологический инструментарий позволил Мюллеру превратить анализ священных текстов в ключ к реконструкции исторического пути мировых религий (Целковский, 2014).

Одним из важных вкладов Мюллера является мысль о том, что речь и религия по своей природе сходны и укоренены в человеческом существе как врождённые способности. Характерно, что он постоянно проводит параллели между мифологией, религией и языком: «способность верить» у него сопоставляется с «даром речи», а сам сравнительный метод вырастает из сравнительной филологии. Эту методологическую позицию Мюллер блестяще закрепил, адаптировав известный афоризм Гёте: «подобно тому как знание одного языка не дает понимания природы речи в целом, так и кто знает одну религию – не знает ни одной» (Müller, 1899).

Подготовив первое масштабное критическое издание «Ригведы» и осуществляя редакторство пятидесятитомной серии «Священные книги Востока (The Sacred Books of the East)», Мюллер заложил методологическую основу для сравнительного изучения «мировых религий» через их собственные тексты.

Вместе с тем наследие Мюллера в исследованиях по истории религий, теологии и герменевтике XX–XXI веков предстает не столько как наследие однозначного «основателя», сколько как внутренне противоречивое и дискуссионное (Van Den Bosch, 2002). С одной стороны, его внимание к языку и истории метафор демонстрирует незаменимость филологической строгости для понимания смысла священных текстов. С другой – тенденция сводить происхождение мифологии к «языковому искажению» и буквализации «забытых метафор» отодвигает на второй план социальные, ритуальные и экзистенциальные измерения мифа. Кроме того, постколониальные критики указывают, что проект «Свя-

щенные книги Востока» и связанное с ним понятие «первоначальной религии» (pristine religion) несут либерально-протестантскую и теософскую нормативность и помещают внеевропейские традиции в заранее заданную универсалистскую рамку, что выявляет эпистемологические и идеологические напряжения его подхода (Molendijk, 2016).

Основная исследовательская проблема данной статьи – систематически прояснить, какие теоретические и герменевтические последствия имеет часто цитируемая формула Мюллера «мифология – болезнь языка (mythology is a disease of language)» для понимания природы и функции мифа, а также для интерпретации текстов откровения. В этом контексте обсуждаются возможности и ограничения, которые данный тезис порождает (i) для концептуализации мифа и (ii) для герменевтики священных текстов.

Исследование выстраивается вокруг следующих вопросов: в каком понятийном и эпистемологическом горизонте Мюллер соотносит миф и язык; мыслит ли он мифологию как функциональную категорию религиозного опыта или как проблему, подлежащую «разрешению»? Какие предпосылки и какую иерархию включает метафора «болезни языка» применительно к языковой природе откровения и связи между божественной истиной и исторически обусловленным дискурсом? Какие герменевтические возможности и какие ограничения создают эти предпосылки при толковании мифических пассажей в священных текстах и тех нарративов, которые для верующих общин выступают источником откровения? Наконец, каким образом наследие Мюллера может быть критически «пересмотрено» или преобразовано в рамках современных постколониальных, феминистских и плюралистических теологических герменевтик?

Корпус исследования ограничен ключевыми работами Мюллера о связи мифа, языка и религии: «Сравнительная мифология (Comparative Mythology)» (1856), «Лекции по науке о языке (Lectures on the Science of Language)» (1861–1863), «Введение в науку о религии (Introduction to the Science of Religion)» (1873), «Хиббертские лекции (Hibbert Lectures)» (1878), «Гиффордские лекции (Gifford Lectures)» (1889–1893), а также материалы и программные предисловия, подготовленные им в рамках серии «Священные книги Востока (The Sacred Books of the East)» (1879–1910). Дополнительно привлекаются избранные, но репрезентативные исследования по истории религий и теологии, содержащие ключевые критические оценки подхода Мюллера.

Оригинальный вклад статьи можно суммировать по трём направлениям. Во-первых, исследование систематически реконструирует мюллеровскую модель мифологии и языка, рассматривая её вместе со схемой «ядро–оболочка» и филологической герменевтикой. Во-вторых, оно связывает эту модель с дискуссиями о языке откровения и интерпретации священных текстов, переводя обсуждение Мюллера из преимущественно мифологического и религиоведческого контекста на уровень теологической герменевтики. В-третьих, статья критически переосмысляет филологоцентрическое и универсалистское понимание религии у Мюллера в свете постколониальных, феминистских и плюралистических подходов и предлагает рассматривать его наследие в рамках выборочной и преобразующей модели восприятия.

Структура статьи следующая: сначала рассматривается место теории мифологии и языка у Мюллера в филологической теории мифа XIX века и его интеллектуальные связи с современниками. Затем анализируется, как эта теория расширяется до сравнительного религиоведения и универсалистско-теологической схемы в рамках «Священные

книги Востока» и «Гиффордских лекций». Далее обсуждаются основные направления критики Мюллера в религиоведении и теологии, включая вопрос о недооценке социально-ритуально-экзистенциальной функции мифа. Наконец, оцениваются продуктивные и проблемные стороны его наследия для современной теологической герменевтики и предлагаются возможные пути соединения филологической строгости с ритуальными, социальными и экзистенциальными измерениями религиозного опыта.

Методы

Настоящее исследование выстроено вокруг двух вопросов, позволяющих рассмотреть формулу Фридриха Макса Мюллера «мифология – болезнь языка» в двух основных плоскостях: (1) какие концептуальные возможности и ограничения порождает данная формула для понимания природы мифа и функционального измерения религиозного опыта? (2) какие интерпретативные стратегии она поощряет, а какие делает проблематичными в контексте языка откровения и герменевтики священных текстов? Эти две оси задают фокус как текстового анализа, так и критического обсуждения.

Первичный корпус сформирован из текстов, где Мюллер наиболее последовательно артикулирует связь мифа, языка и религии: «Сравнительная мифология», «Лекции по науке о языке», «Введение в науку о религии», «Хиббертские лекции» и «Гиффордские лекции», а также предисловия и программные замечания, подготовленные им в рамках серии «Священные книги Востока». Эти материалы позволяют систематически проследить как тезис «болезни языка», так и связанные с ним элементы – схему «ядро-оболочка» и его модель сравнительного изучения религии.

Вторичный корпус отобран по трём критериям: (1) прямой фокус на модели мифа/языка у Мюллера; (2) концептуальная глубина в отношении филологической теории мифа XIX века и истории сравнительного религиоведения; (3) связность с современными дискуссиями в истории религий, теологии и постколониальной теории. Работы Шремппа и Кэрролла важны как анализ интеллектуального контекста Мюллера (в сопоставлении с Тайлером и Дарвином) и его языкоцентричного объяснения мифологии. Масудзава и Джозефсон привлекаются как ключевые референсы, интерпретирующие проект «Священные книги Востока» и дискурс «мировых религий» в контексте европейской системы знания Нового времени, ориентализма и либерально-протестантской нормативности; тем самым они проясняют теологические и идеологические измерения филологоцентричного и универсалистского понимания религии у Мюллера.

Методологически исследование опирается на качественный текстовый анализ и включает три шага. Во-первых, проводится концептуальная реконструкция ключевых категорий в текстах Мюллера «миф/myth», «болезнь/disease», «язык/language», «откровение /revelation», «священный текст/sacred text» с уточнением их терминологического содержания и взаимосвязей, в том числе с опорой на вторичную литературу. Во-вторых, применяется историко-контекстуальное чтение, позволяющее определить место мюллеровской модели мифа и языка в дискуссиях филологии, науки о религии и теологии XIX века и показать, как метафора «болезни языка» соотносится с научным и богословским климатом эпохи. В-третьих, выполняется герменевтический анализ: выясняется, какие явные и неявные предпосылки интерпретации священных текстов поддерживает

тезис Мюллера о мифе и языке, прежде всего в его текстоцентричном подходе, представленном в материалах «Священные книги Востока».

Аналитическая рамка сочетает перспективы истории религий и теологической герменевтики. С точки зрения истории религий рассматривается функция мифа в развитии религиозных традиций и связь мифических нарративов с коллективной памятью и процессами доктринального оформления. В теологической перспективе в центр выносятся напряжение между трансцендентностью откровения, его текстовой формой и языком мифического повествования; обсуждается, какие герменевтические последствия имеет предпосылка о «возможности болезни языка» для понимания божественного источника откровения, его исторической выраженности и нормативного авторитета священных текстов. Тем самым раздел о методе проясняет логику работы с источниками и стратегию интерпретации, обеспечивая целостную основу для анализа теории Мюллера в контекстах истории религий и теологической герменевтики.

Результаты

Тезис Мюллера «мифология – болезнь языка»

В центре мюллеровского понимания мифологии стоит формула «мифология – болезнь языка (mythology is a disease of language)», задающая основу его филологического и исторического подхода. Мюллер определяет миф как «слово – но слово, которое, будучи первоначально именем или атрибутом, было допущено к тому, чтобы обрести более «субстанциальное» существование», тем самым трактуя мифологию как побочный продукт семантической структуры языка (Müller, 1871).

Объяснение происхождения мифа опирается на принцип того, что слова во времени подвергаются смысловым смещениям (semantic shifts) и персонификациям (personifications). Так, Эос (рассвет) первоначально обозначала природный признак, но со временем превратилась в богиню и супругу Титона; Fatum (судьба), исходно означавшее «сказанное», позднее стало мыслиться как сила, превосходящая даже Зевса; Зевс связан с санскритским Dyauṣ, обозначающим «светлое небо» (bright heaven), но в ходе мифогенеза был полностью персонифицирован и оказался во главе пантеона (Müller, 1871).

В этой динамике ключевую роль играет метафора: по мере того как слова усиливают свои метафорические ассоциации, исходные абстрактные или природно-описательные значения забываются, а скрытая в метафоре образность начинает порождать иллюзию нового «существования». Метафора «болезни» (disease) здесь принципиальна: миф у Мюллера не просто ложь и не произвольное суеверие, а неизбежный побочный эффект исторического функционирования языка. Понимание истории религий – особенно ведийской, греческой и египетской – зависит, по Мюллеру, от способности распознавать и «лечить» симптомы этой языковой болезни, прослеживая траектории смыслов слов и снимая мифические наслоения (Stone, 2002).

Важно отметить, что для Мюллера этот процесс не был признаком ущербности первобытного разума; напротив, он считал его неизбежной стадией развития сознания. Проблема заключалась в том, что поэтическая фаза языка, где природные явления описывались через яркие эпитеты (например, «Солнце – золотая птица»), сменилась фазой

лингвистической амнезии. Когда исходное значение эпитета забывалось, оставалось только имя, которое человеческое воображение неизбежно наделяло чертами живого существа. В этом смысле филолог выступает не просто как переводчик, а как "археолог смысла", восстанавливающий прозрачность языка (Karataş, 2016).

Большинство подобных семантических трансформаций Мюллер связывал с солярными циклами. Для древнего человека Солнце было не просто астрономическим объектом, а центральным субъектом метафорического языка, чьи "попутки" (восход, сокрытие за тучами, закат) со временем превратились в биографии богов и героев.

Таким образом, мифология концептуализируется прежде всего как внутриязыковой феномен: миф – это результат исторической работы языка, в котором слова, живущие в музыке, тексте и ритуале, несут следы исходного религиозного смысла, но со временем утрачивают первоначальную прозрачность.

Связь языка, мышления и религии

Фундаментальным основанием всей научной программы Ф. Макса Мюллера является тезис о неразрывном единстве языка и мышления. В своих «Лекциях по науке о языке» (1861) он формулирует радикальный для своего времени постулат: «Язык и мысль неразделимы... Слово – это воплощенная мысль». Мышление в понятиях, по Мюллеру, невозможно без их вербальной фиксации, следовательно, история развития человеческого разума тождественна истории развития языка (Müller, 1861).

В этой системе мифология трактуется не как автономная фикция, сознательно «изобретенная» разумом, а как неизбежный режим неправильного понимания, возникающий из семантических сдвигов. Появление мифологии – это не просто ошибка названия, а глубокий эпистемологический процесс: поскольку мысль формируется в языке, историческая динамика слов способна изменять траекторию самой мысли (Schrempf, 1983).

Переход к религии становится понятным именно через эту связку: Мюллер выстраивает эпистемологическую цепочку, в которой чувственное столкновение с грандиозными явлениями природы порождает интуитивное, «довербальное» ощущение Бесконечного (the Infinite), затем разум стремится вербализовать эту интуицию, облекая её в слово через доступные конкретные корни, и в итоге запускается метафоризация – именование «бесконечного» через «конечное» (например, небо как «сияющее», солнце как «даритель»). Религиозный опыт при этом неизбежно становится публичным именно через языковые формы – молитву, гимн, учение, – и здесь возникает «зона риска»: семантические смещения и склонность к персонификации постепенно превращают религиозный дискурс в мифическое повествование. Поэтому миф у Мюллера – не противоположность религиозному опыту, а побочный эффект его языкового оформления, а формула «болезни языка» выступает как универсальная предупреждающая рамка, описывающая уязвимости любого религиозного языка (Ricoeur, 2004).

Для самого Мюллера связка языка, мышления и религии укоренена в кантовской идеалистической эпистемологии: так же как у Канта чувственные данные оформляются через априорные категории рассудка, у Мюллера «сырое» ощущение Бесконечного может стать мыслью только пройдя через языковые категории. Именно поэтому он настаивает, что история религии не может быть понята вне истории понятий и их словесных форм (Palmieri, 2023).

В более поздних работах Мюллер переносит эту логику на учение об откровении: под «примордиальной» религиозной интуицией он понимает не готовый набор догматов, а доязыковое ядро опыта Бесконечного, которое неизбежно облекается в конкретные, культурно обусловленные образные формы. Вся совокупность мифических сюжетов, антропоморфизмов и космогонических рассказов описывается им как исторически нарастающая «скорлупа» вокруг этого ядра, образовавшаяся именно в силу того, что язык, фиксируя опыт, одновременно искажает его через метафоризацию и персонификацию (Neufeldt, 1992).

Однако XX вековая герменевтика символа (Рикёр) позволяет переосмыслить эту жесткую дихотомию: сохранить мюллеровскую «предупреждающую» функцию формулы, но отказаться от редукции мифа к чистой патологии языка. В то время как сама метафора «болезни» у Мюллера подчёркивает деструктивный потенциал языка. Рикёр предлагает сместить акцент: для него миф и религиозный символ – это не только источник заблуждения, но и «избыточный смысл», позволяющий сказать о Бесконечном больше, чем допускает строго понятийный язык. В этой рамке мюллеровская «предупреждающая» функция формулы сохраняется, но миф понимается уже не просто как побочный продукт семантических сдвигов, а как неизбежная и амбивалентная форма выражения трансцендентного опыта (Ricoeur, P., 1976) Откровение и модель «ядро–оболочка»

Концепция откровения в трудах Мюллера кристаллизуется в рамках метафорической модели «ядро–оболочка», которая позволяет разграничить транссубъективную истину веры от её исторически обусловленных форм. Под каждой исторической религией он предполагает исходную религиозную интуицию (*pristine religion*), основанную на «способности воспринимать Бесконечное» (*faculty of perceiving the Infinite*). Эта интуиция образует «чистое ядро» содержания откровения и предшествует языковому выражению. Однако как только она выражается в человеческом языке в конкретном историческом контексте, она неизбежно обрастает метафорами, персонификациями и культурными образами, то есть «оболочкой» (Müller, 1899).

Классический пример – интерпретация библейского рассказа о сотворении женщины. В одном месте говорится: "мужчину и женщину сотворил их" (*male and female created he them*), а в другом появляется сильная метафора тождества: "кость от костей моих и плоть от плоти моей" (*bone of my bones, and flesh of my flesh*). Согласно Мюллеру, многократное повторение этой формулы на протяжении поколений привело к literalизации метафоры – её буквальному, "материальному и вводящему в заблуждение" пониманию. Как следствие, возникло представление, будто первая женщина была физически создана из ребра первого мужчины. Так откровение, исходно выражающее интуицию онтологического единства, превращается в мифо-литеральную «оболочку» (*shell*). «Ребро» здесь становится классическим примером того, как лингвистические наслоения скрывают «духовное ядро».

Схема «ядро–оболочка» задаёт и герменевтическую интуицию масштабного проекта «Священные книги Востока». Филологическая публикация и сопоставление текстов разных традиций призваны помочь современному разуму приблизиться к *pristine religion*, то есть к «чистой» исходной интуиции. Посредством филологического анализа исследователь должен «снять оболочку» (*crust*) смысловых слоёв, «которую язык в своём неизбежном распаде образовал вокруг них» (Molendijk, 2016).

Герменевтика священных текстов: миф и филология

Герменевтика священных текстов у Мюллера опирается на филолого-этимологическое чтение, разработанное в «Лекции по науке о языке» и «Введение в науку о религии». Лингвистический анализ выступает не только технической процедурой установления происхождения слов, но и герменевтическим инструментом, задающим различие буквального, метафорического и символического уровней в священных повествованиях (Girardot, 2002).

Условно можно выделить три шага этого метода. Во-первых, этимологически анализируются имена богов, космологические мотивы и ключевые термины. На примерах Эос, Фатум, Дьяус/Зевс и других Мюллер показывает, как слова, первоначально обозначавшие природные явления или качества, со временем начинают восприниматься как «самостоятельные существа». Во-вторых, мифические нарративы рассматриваются в контексте историко-языковых смещений. Выясняется какие метафоры и в каких культурных условиях наслоились и «затвердели», превращая образ в «историю». В-третьих, возникшие мифические формы соотносятся с исходным теологическим содержанием традиции. Интерпретатор задаётся вопросом, какой аспект божественной истины данное повествование передаёт и в какой мере в «искажённой» форме (Carroll, 1985).

С этой точки зрения мифические элементы – имена богов, описания природы, персонажные «приключения», космологические схемы – оказываются не буквальными онтологическими утверждениями, а историческими метафорическими остатками и симптомами языковых недоразумений. Филологическое чтение сначала выявляет историко-языковой источник образа, а затем пытается реконструировать теологический смысл символически, отделяя его от позднейших смысловых наслоений (Segal, 2016).

В герменевтической модели Мюллера это означает двустороннее чтение: (1) филологическое – проследить корни слова, установить его этимологию, реконструировать историю метафор; (2) смысловое – выявить исходное, «здоровое» значение и выделить религиозную или философскую идею, скрытую под мифом (Nicholls, 2015).

Теологические и методологические пределы

Формула Мюллера «мифология – болезнь языка» и связанная с ней модель миф-язык-религия в современной литературе подвергаются критике по двум основным направлениям. Во-первых, объяснение мифологии через метафору языковой «болезни» трактуется как редукция мифа к семантическим сдвигам и персонификациям. Исследователи отмечают, что в такой перспективе миф становится главным образом «симптомом недоразумения», тогда как его позитивные функции – осмысление мира, переживание страдания, формирование идентичности и сообществ – оказываются недостаточно учтёнными (Schrempf, 1983).

Во-вторых, различие между «исходным чистым ядром» и «историческими мифическими оболочками» связывается с рационалистско-эволюционистским горизонтом и имеет теологические последствия. Предполагаемая *pristine religion* по мере исторического развития «искажается» языком и закрывается мифическими и ритуальными слоями, тогда как научно-филологическая герменевтика претендует на снятие оболочек и доступ к ядру. Современные критики подчёркивают, что подобная схема ослабляет притязание откровения на трансцендентный источник, помещая его в рамку человеческого языка и исторического сознания, и понижает нормативный статус священных текстов до уровня коллективных недоразумений (Masuzawa, 2003).

На методологическом уровне критикуется привилегирование филологии и текстоцентризм. Ориентация на этимологию и историю языка делает менее видимыми ритуальные, социальные и телесные измерения религии, которые сегодня считаются ключевыми в антропологии и истории религий. Кроме того, проект «Священные книги Востока» и связанный с ним дискурс «мировых религий» рассматриваются как помещённые в контекст современных европейских режимов знания и имперских условий; подчёркивается, что текстоцентризм, поиск «чистого ядра» и универсалистские схемы несут на себе либерально-протестантскую и ориенталистскую нормативность (Strenski, 1996).

В итоге современная дискуссия движется не столько в сторону полного отказа от мюллеровской модели миф-язык, сколько в сторону её расширения: включения в более широкий герменевтический горизонт, учитывающий ритуальные, социальные и экзистенциальные измерения религиозного опыта. Это позволяет одновременно признать конституирующую и искажающую силу языка и не сводить миф к одной лишь «болезни», а рассматривать его как символическое выражение сложных религиозных и человеческих измерений.

Дискуссия

В данном разделе полученные результаты, касающиеся мюллеровского тезиса «мифология – болезнь языка» и герменевтики связки «откровение – язык – священный текст», обсуждаются в более широком горизонте филологической мифологии XIX века и современной литературы по истории религий и теологической герменевтике. Здесь акцент смещается от реконструкции к оценке: Мюллер рассматривается как одновременно основополагающая и проблематичная фигура, чья ориентация на лингвистический анализ порождает как существенные герменевтические возможности, так и серьёзные теологические и методологические ограничения.

Мюллер в контексте филологической теории мифа XIX века

Как было показано выше, формула Мюллера «мифология – болезнь языка», сформированная в русле индоевропейской сравнительной филологии (Гримм, Бопп, Бенфей), изначально противопоставляет модель Тайлора «миф, основанный на факте (myth founded on fact)» идеалистической схеме «миф, основанный на слове (myth founded on word)», где язык выступает «структурным скелетом» сознания. В дискуссионной перспективе важно не повторять эту реконструкцию, а прояснить её последствия. Если для Тайлора миф – когнитивная ошибка, исправляемая ростом научного знания, то для Мюллера миф – побочный продукт самой структуры языка, а следовательно, «лечение» мифа мыслится прежде всего как филологическая работа с текстом, а не как замена мифа научным объяснением. Такая постановка вопроса сдвигает центр тяжести с эмпирического исследования ритуала и практик к анализу языковых формул и метафор; в результате миф в меньшей степени рассматривается как позитивная форма религиозного опыта и в большей – как симптом семантического сбоя, что задаёт тон последующим интерпретациям религиозных традиций (Palmieri, 2023).

От филологии к универсализму: проект «Священные книги Востока»

Ранее было показано, что серия «Священные книги Востока», «Хиббертские лекции» и «Гиффордские лекции» стали площадкой расширения мюллеровской филологической

модели до масштабов сравнительного религиоведения и универсалистской теологической схемы. На уровне дискуссии ключевым оказывается то, как эта схема «ядро-оболочка» и идея *pristine religion* работают в сочетании с конкретным историческим контекстом. Как подчёркивают Масудзава и Джозефсон, филологическая процедура здесь не нейтральна, а встроена в либерально-протестантскую и ориенталистскую парадигму знания. Универсальное «ядро» конструируется в категориях, близких ведантизму и христианской мистике, тогда как ритуальные, институциональные и народные формы религий систематически понижаются в статусе до «оболочки» или «искажения». Этим задаётся иерархия, в которой сами тексты и их филологическое чтение получают эпистемологическое преимущество перед *lived religion*, практиками и коллективной памятью. С точки зрения современной теологической герменевтики это означает, что мюллеровская модель заранее нормирует, что следует считать «подлинным» содержанием откровения, и тем самым ограничивает плюральность возможных богословских прочтений (Girardot, 2002).

Критическая рецепция: методологические и идеологические границы

Современная критика мюллеровской модели (Шремпп, Стренски, Кэрролл, Масудзава и др.) концентрируется вокруг трёх ключевых ограничений, которые дополняют уже полученные в разделе результатов наблюдения. Во-первых, обращается внимание на лингвистический редукционизм: «солярная мифология» Мюллера и его стремление выводить разнообразные сюжеты из одних и тех же семантических схем (свет/тьма, рассвет/закат) делают теорию слишком эластичной, снижая её проверяемость; этимология перестаёт быть одним из аргументов и превращается в почти универсальный ключ ко всем мифам. Во-вторых, Стренски и Шремпп подчёркивают систематический недоучёт ритуального и социального измерений: трактуя миф как результат семантических сдвигов и забвения метафор. Мюллер обходит стороной функции мифа в конструировании идентичности, переработке страдания и поддержании солидарности. Антропологическая линия от Дюркгейма до Малиновского показывает, что без учёта ритуала и институций мифологию невозможно адекватно описать. В-третьих, Масудзава и Джозефсон критикуют евроцентрический характер мюллеровского универсализма: редукция точных традиций к текстам, оцениваемым по западным рационалистическим критериям, создаёт риск эпистемологического доминирования, при котором внутренние критерии и самоописания этих традиций вытесняются внешней либерально-протестантской нормой. В совокупности эти замечания указывают на то, что мюллеровская модель нуждается не только в уточнении, но и в структурной переработке при её использовании в современной теологии и науке о религии (Carroll, 1985).

Герменевтические перспективы: возможности для теологии

Несмотря на обозначенные ограничения, мюллеровский тезис «мифология – болезнь языка» сохраняет значительный конструктивный потенциал для современной теологической герменевтики. Во-первых, он служит эффективным инструментом критики наивного буквализма: анализ Мюллером библейского рассказа о создании женщины из «ребра» Адама как результата буквального понимания метафорической формулы «кость от костей моих и плоть от плоти моей» демонстрирует, как филологическая чувствительность к истории выражения позволяет разоблачать ложные «буквальные» прочтения. В этом плане мюллеровская настороженность к метафоре предвосхищает более поздние

разработки П. Рикёра и Х.-Г. Гадамера, подчёркивающих символический и метафорический характер религиозного языка. Во-вторых, понимание мифа не только как ошибки, но и как неизбежной символической формы выражения трансцендентного открывает возможность диалога с теми теологическими направлениями, для которых миф и символ являются привилегированным медиумом откровения (П. Тиллих, Д. Трейси); в таком контексте акцент Мюллера на символических слоях текста может быть не отвергнут, а творчески переосмыслен. В-третьих, стремление «очистить» ядро религиозной истины от мифологической оболочки может рассматриваться как исторический фон для проекта демифологизации (Entmythologisierung) Р. Бультманна. Хотя Мюллер действует как филолог, а Бультманн – как экзистенциальный интерпретатор керигмы, оба исходят из необходимости выхода за пределы буквального мифического языка ради адекватного усвоения содержания откровения современным человеком (Davis & Nicholls, 2016).

В этом плане филологическая «демифологизация» у Мюллера может рассматриваться как исторический прообраз проекта демифологизации, который позднее Бультманн развивает в рамках своей экзистенциальной герменевтики. Мюллер, понимая миф как языковой осадок забытых метафор, стремится с помощью филологического анализа заново обрести «здоровое» содержание, скрытое за мифом, тогда как Бультманн пытается истолковать мифический язык Нового Завета как язык экзистенциального решения. Несмотря на методологические различия, оба подхода исходят из общей схемы «ядро–оболочка», в которой сущность откровения отделяется от его историко-мифической оболочки (Musolff, 2016).

В таком ракурсе ответственное освоение наследия Мюллера в XXI веке предполагает диалектический подход: сохранение его филологической строгости, внимания к истории языка и метафоры, и сравнительного горизонта при одновременном отказе от лингвистического редуccionизма, текстоцентризма и евроцентрического универсализма. Перспективной задачей становится интеграция мюллеровской чувствительности к языку в более широкую герменевтическую рамку, учитывающую теории ритуала, власти и социальной памяти, а также постколониальные и феминистские подходы к откровению и тексту. В такой расширенной перспективе формулу «миф – болезнь языка» можно прочитывать не как призыв устранить миф, а как указание на напряжённое поле, в котором божественное откровение преломляется в исторически обусловленных и неизбежно «уязвимых» формах человеческого языка (Михайлович и др., 2023).

Заключение

Формула Ф. М. Мюллера «мифология – болезнь языка» остаётся одной из наиболее влиятельных попыток объяснить связь мифа, языка и религии через филологическую модель. Проведённый текстоориентированный и историко-герменевтический анализ ключевых работ Мюллера показал, что данный тезис опирается на эпистемологическую связку языка и мышления и раскрывается через две взаимосвязанные схемы: переход от *potina* к *numina* (персонификация и «субстанциализация» значения) и модель «ядро–оболочка», в которой откровение мыслится как интуиция Бесконечного, неизбежно обрастающая историко-языковыми и мифическими слоями при вхождении в человеческий дискурс.

С герменевтической точки зрения эта модель даёт важный ресурс против наивного буквализма и позволяет точнее видеть символическую природу религиозного языка. Мифические фрагменты в священных текстах могут читаться как исторически затвердевшие метафоры, требующие филологически дисциплинированного «расслоения» смысла. Однако те же предпосылки порождают и пределы: язык оказывается не только медиумом откровения, но и рамкой, в которую откровение рискует быть редуцировано; усиливается текстоцентризм, а ритуально-социальные и экзистенциальные измерения мифа становятся менее видимыми. Амбивалентность особенно заметна на уровне проекта «Священные книги Востока» и дискурса «мировых религий», где филологическая процедура сопрягается с универсалистскими и нормативными предпосылками, критически выявляемыми в современной литературе (постколониальные и идеологические чтения).

В более широком горизонте Мюллер может рассматриваться как ранний предтеча современных стратегий демифологизации (включая традицию Бультманна): оба проекта по-разному предполагают, что за «мифической оболочкой» существует ядро смысла, которое требуется сделать интерпретативно доступным. Поэтому продуктивное освоение Мюллера сегодня предполагает не отказ и не некритическое принятие, а выборочно-трансформирующую модель. С одной стороны, важно сохранить его филологическую чувствительность к языку и метафоре. С другой стороны, её необходимо встроить в расширенную герменевтику, учитывающую ритуал, социальные практики, власть, память, а также феминистские и постколониальные перспективы. В таком виде тезис «миф – болезнь языка» читается не как призыв устранить миф, а как указание на напряжённое поле, в котором трансцендентное откровение неизбежно преломляется в исторически уязвимых формах человеческого языка. Именно поэтому оно требует ответственного, многоуровневого толкования.

Литература

Красухин, К. Г., (б.д.). МЮЛЛЕР МАКС. Большая российская энциклопедия—Электронная версия. Извлечено 2 февраль 2026 г., от <https://old.bigenc.ru/linguistics/text/2242045>

Михайлович, А. В., Ивановна, В. О., & Викторovich, Н. О. (2023). Макс Мюллер в истории языкознания: Забытая классика или трамплин в будущее? К 200-летию со дня рождения. Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Теория языка. Семиотика. Семантика, 14(3), 616–632.

Целковский, Г. А. (2014). Лингвистические корни религиоведения. Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение, (54 (4)), 97–108.

Carroll, M. P. (1985). Some third thoughts on Max Müller and solar mythology. *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv für Soziologie*, 26(2), 263–281.

Davis, J. R., & Nicholls, A. (2016). Friedrich Max Müller: The Career and Intellectual Trajectory of a German Philologist in Victorian Britain. *Publications of the English Goethe Society*, 85(2–3), 67–97. <https://doi.org/10.1080/09593683.2016.1224493>

Girardot, N. J. (2002). Max Müller's «Sacred Books» and the Nineteenth-Century Production of the Comparative Science of Religions. *History of Religions*, 41(3), 213–250. <https://doi.org/10.1086/463683>

Karataş, İ. E. (2016). MAX MÜLLER'E GÖRE DİNİN ORTAYA ÇIKIŞ SÜRECİNDE SINIRSIZ (KUTSAL) FİKRİ. *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(2), 54–86.

Masuzawa, T. (2003). Our Master's Voice: F. Max Müller after A Hundred Years of Solitude. *Method & Theory in the Study of Religion*, 15(4), 305–328. <https://doi.org/10.1163/157006803322697399>

Molendijk, A. L. (2016). *Forgotten Bibles: Friedrich Max Müller's Edition of the Sacred Books of the East*. Publications of the English Goethe Society, 85(2–3), 159–169. <https://doi.org/10.1080/09593683.2016.1224507>

Müller, F. M. (1871). *Lectures on the science of language* (6th ed.). Longmans, Green.

Müller, F. M. (1899). *Introduction to the science of religion*. Longmans.

Musolff, A. (2016). *Friedrich Max Müller's Cultural Concept of Metaphor*. Publications of the English Goethe Society, 85(2–3), 125–134. <https://doi.org/10.1080/09593683.2016.1224509>

Neufeldt, R. (1992). *Christianity and «Other Religions»: Contributions from the Work of F. Max*. *Journal of Hindu-Christian Studies*, 5(1). <https://doi.org/10.7825/2164-6279.1056>

Nicholls, A. (2015). *Max Müller and the Comparative Method*. *Comparative Critical Studies*, 12(2), 213–234. <https://doi.org/10.3366/ccs.2015.0168>

Palmieri, K. (2023). *Friedrich Max Müller's Rubicon: Historicism and empiricism in the Victorian sciences of language and mind*. *Science in Context*, 36(3), 322–344. <https://doi.org/10.1017/S0269889725100707>

Ricoeur, P. (1976). *Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning*. Christian University Press. https://www.uni-trier.de/fileadmin/fb1/prof/PHI/003/Bilddateien/Ricoeur_Interpretation_Theory.pdf

Ricoeur, P. (2004). *The Rule of Metaphor* (0 изд.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203426616>

Schrempf, G. (1983). *The Re-Education of Friedrich Max Müller: Intellectual Appropriation and Epistemological Antinomy in Mid-Victorian Evolutionary Thought*. *Man*, 18(1), 90. <https://doi.org/10.2307/2801766>

Segal, R. A. (2016). *Friedrich Max Müller on Religion and Myth*. Publications of the English Goethe Society, 85(2–3), 135–144. <https://doi.org/10.1080/09593683.2016.1224513>

Stone, J. R. (2002). *Religion, Myth, and Custom*. B. J. R. Stone (Ред.), *The Essential Max Müller On Language, Mythology, and Religion* (cc. 279–291). Palgrave Macmillan US. https://doi.org/10.1007/978-1-137-08450-7_15

Strenski, I. (1996). *Misreading Max Müller. Method & Theory in the Study of Religion*, 8(3), 291–296.

Van Den Bosch, L. P. (2002). *Friedrich Max Müller: A Life Devoted to the Humanities*. BRILL. <https://doi.org/10.1163/9789004379176>

References

Krasukhin, K. G. (n.d.). *Myuller Maks [Müller, Max]*. In *Bol'shaya Rossiyskaya Entsiklopediya – Elektronnaya Versiya [Great Russian Encyclopedia – Electronic Edition]*. Retrieved February 2, 2026, from <https://old.bigenc.ru/linguistics/text/2242045> [in Russian]

Mikhailovich, A. V., Ivanovna, V. O., & Viktorovich, N. O. (2023). *Maks Myuller v istorii yazykoznanija: Zabytaya klassika ili trampolin v budushchee? K 200-letiyu so dnya rozhdeniya [Max Müller in the history of linguistics: Forgotten classic or springboard to the future? On the 200th anniversary of his birth]*. *Vestnik Rossiyskogo Universiteta Druzhby Narodov. Seriya: Teoriya Yazyka. Semiotika. Semantika*, 14(3), 616–632. [in Russian]

Tselkovskiy, G. A. (2014). *Lingvisticheskie korni religiovedeniya [The linguistic roots of the study of religion]*. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo Gumanitarnogo Universiteta. Seriya 1: Bogosloviye. Filosofiya. Religiovedeniye*, 54(4), 97–108. [in Russian]

Carroll, M. P. (1985). *Some third thoughts on Max Müller and solar mythology*. *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv für Soziologie*, 26(2), 263–281. [in English]

Davis, J. R., & Nicholls, A. (2016). *Friedrich Max Müller: The career and intellectual trajectory of a German philologist in Victorian Britain*. Publications of the English Goethe Society, 85(2–3), 67–97. <https://doi.org/10.1080/09593683.2016.1224493> [in English]

Girardot, N. J. (2002). *Max Müller's "Sacred Books" and the nineteenth-century production of the comparative science of religions*. *History of Religions*, 41(3), 213–250. <https://doi.org/10.1086/463683> [in English]

- Karataş, İ. E. (2016). Max Müller'e göre dinin ortaya çıkış sürecinde sınırsız (kutsal) fikri. *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(2), 54–86. [in Turkish]
- Masuzawa, T. (2003). Our master's voice: F. Max Müller after a hundred years of solitude. *Method & Theory in the Study of Religion*, 15(4), 305–328. <https://doi.org/10.1163/157006803322697399> [in English]
- Molendijk, A. L. (2016). Forgotten Bibles: Friedrich Max Müller's edition of the Sacred Books of the East. *Publications of the English Goethe Society*, 85(2–3), 159–169. <https://doi.org/10.1080/09593683.2016.1224507> [in English]
- Müller, F. M. (1871). *Lectures on the science of language* (6th ed.). Longmans, Green. [in English]
- Müller, F. M. (1899). *Introduction to the science of religion*. Longmans. [in English]
- Musolff, A. (2016). Friedrich Max Müller's cultural concept of metaphor. *Publications of the English Goethe Society*, 85(2–3), 125–134. <https://doi.org/10.1080/09593683.2016.1224509> [in English]
- Neufeldt, R. (1992). Christianity and “other religions”: Contributions from the work of F. Max. *Journal of Hindu-Christian Studies*, 5(1). <https://doi.org/10.7825/2164-6279.1056> [in English]
- Nicholls, A. (2015). Max Müller and the comparative method. *Comparative Critical Studies*, 12(2), 213–234. <https://doi.org/10.3366/ccs.2015.0168> [in English]
- Palmieri, K. (2023). Friedrich Max Müller's Rubicon: Historicism and empiricism in the Victorian sciences of language and mind. *Science in Context*, 36(3), 322–344. <https://doi.org/10.1017/S0269889725100707> [in English]
- Ricoeur, P. (1976). *Interpretation theory: Discourse and the surplus of meaning*. Christian University Press. [in English]
- Ricoeur, P. (2004). *The rule of metaphor*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203426616> [in English]
- Schrempf, G. (1983). The re-education of Friedrich Max Müller: Intellectual appropriation and epistemological antinomy in mid-Victorian evolutionary thought. *Man*, 18(1), 90–109. <https://doi.org/10.2307/2801766> [in English]
- Segal, R. A. (2016). Friedrich Max Müller on religion and myth. *Publications of the English Goethe Society*, 85(2–3), 135–144. <https://doi.org/10.1080/09593683.2016.1224513> [in English]
- Stone, J. R. (2002). Religion, myth, and custom. In J. R. Stone (Ed.), *The Essential Max Müller on Language, Mythology, and Religion* (pp. 279–291). Palgrave Macmillan US. https://doi.org/10.1007/978-1-137-08450-7_15 [in English]
- Strenski, I. (1996). Misreading Max Müller. *Method & Theory in the Study of Religion*, 8(3), 291–296. [in English]
- Van den Bosch, L. P. (2002). *Friedrich Max Müller: A life devoted to the humanities*. BRILL. <https://doi.org/10.1163/9789004379176> [in English]

Вклад авторов:

Кужахметова Д. – написание текста статьи, редактирование текста.

Кенжегулов Н. – написание текста статьи, техническое оформление.

Конфликт интересов: Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов

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

Динара Кужахметова – PhD докторант, Египетский университет исламской культуры Нур-мубарак, пр. Аль-Фараби, 73, Алматы, Казахстан, sindirilla-89@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-7501-1738>

Dinara Kuzhakhmetova – PhD doctoral student, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, 73 Al-Farabi Avenue, Almaty, Kazakhstan, sindirilla-89@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-7501-1738>

Динара Кужахметова – PhD докторант, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Әл-Фараби 73, Алматы, Қазақстан, sindirilla-89@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-7501-1738>

Нурмухамед Кенжегулов – PhD, Египетский университет исламской культуры Нур-мубарак, пр. Аль-Фараби, 73, Алматы, Казахстан, nurmukhamedkenzhegulov@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-6698-6640>

Nurmukhamed Kenzhegulov – PhD, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, 73 Al-Farabi Avenue, Almaty, Kazakhstan, nurmukhamedkenzhegulov@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-6698-6640>

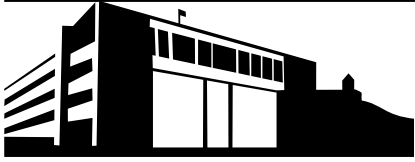
Нурмухамед Кенжегулов – PhD, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Әл-Фараби 73, Алматы, Қазақстан, nurmukhamedkenzhegulov@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-6698-6640>

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

Редакцияға түсті / Поступила в редакцию / Entered the editorial office: 18.02.2026

Рецензенттер мақұлдаған / Одобрено рецензентами / Approved by reviewers: 26.02.2026.

Жариялауға қабылданды / Принята к публикации / Accepted for publication: 14.03.2026



Scientific article
IRSTI 02.15.99-13.01.73



<https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-239-251>

HIERARCHIES OF THE FRONTIER: POWER PRACTICES IN THE COLONIZED URALS AND TRANS-URALS (15TH - 18TH CENTURIES)

Aleksey KAMENSKIKH ^{ID}

Johannes Gutenberg Universität, Mainz, Germany

✉ kamensal@uni-mainz.de

Abstract. The paper identifies the main ways of organizing power hierarchies in the vast region of the Urals and the Trans-Urals from the middle of the 15th century — the time when the Moscow state began its expansion towards the North-Western Urals, — though the middle of the 16th century (the emergence of the Stroganov latifundia in the Kama region with the subsequent conquest of the Western Siberia by Ermak’s military expedition organized by Stroganovs) to the early 18th century. This region was characterized by a complex ethnic and confessional composition, with local elites that predated the arrival of the Moscow state and maintained intricate relations with Muscovite authorities. Drawing on chronicles and administrative documents of the period, as well as the works of contemporary scholars in ethnic and estate history, I aim to highlight specific practices of the central government that combined efforts to unify forms of rule with attempts to transform elements of the regional diversity — Slavic, Finno-Ugric, and Turkic groups — into ‘quasi-estates’, each assigned a distinct ‘service’ within the framework of the emerging empire. The article analyses the previously largely unexplored issue of the disappearance of the Komi-Permyak population in the Middle Kama region — within the Stroganovs’ “latifundia.”

Keywords: early modernity, colonialism, Muscovite state, Urals, Trans-Urals, Stroganovs

For citation:

Kamenskikh, A. (2026). Hierarchies of the frontier: power practices in the colonized Urals and Trans-Urals (15th – 18th centuries). *Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies*, 154(1), 239-251. <https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-239-251>.

ФРОНТИР ИЕРАРХИЯЛАРЫ: ОТАРЛАНҒАН ОРАЛ МЕН ТРАНС-ОРАЛДАҒЫ БИЛІК ТӘЖІРИБЕЛЕРІ (XV-XVIII ҒАСЫРЛАР)

Алексей КАМЕНСКИХ

Йоханнес Гутенберг университеті, Майнц, Германия

ИЕРАРХИИ ФРОНТИРА: ПРАКТИКИ ВЛАСТИ ПРИ КОЛОНИЗАЦИИ УРАЛА И ЗАУРАЛЬЯ (XV-XVIII ВЕКА)

Алексей КАМЕНСКИХ

Университет Иоганна Гутенберга, Майнц, Германия

Аңдатпа. Мақалада XV ғасырдың ортасынан бастап Орал мен Жайықтың кең аумағында билік иерархияларын ұйымдастырудың негізгі әдістері зерттеледі — Мәскеу мемлекеті Солтүстік-Батыс Орал аймағында— XVI ғасырдың ортасына қарай өзінің экспансиясын бастаған (Строгановтардың ауқымды «латифундиясы» Прикамияда пайда болған кезде және Строгановтардың қаражатына Ермактың әскери экспедициясы ұйымдастырылып, Батыс Сібірді жаулап алумен аяқталды) - және XVIII ғасырдың басына дейін.

Біз Мәскеу мемлекеті келгенге дейін болған, жергілікті элиталар мен билік дәстүрлері бар күрделі этникалық және конфессиялық құраммен сипатталатын аймақ жайлы айтып отырмыз.

Біз Мәскеу мемлекетінің келуіне дейін-ақ өзіндік билік дәстүрлері мен жергілікті элиталары қалыптасқан, күрделі этникалық және конфессиялық құрамымен ерекшеленген аймақ туралы қарастырамыз. Сол дәуірдің жылнамалары мен әкімшілік құжаттарына, сондай-ақ этникалық және сословиелік тарих саласындағы қазіргі зерттеушілердің еңбектеріне сүйене отырып, автор биліктің басқару жүйесін біріздендіруге бағытталған әрекеттерін және сонымен қатар аймақтық алуандықтың — славян, фин-угор және түркі топтарының — жекелеген элементтерін «квазисословиелерге» айналдыруға ұмтылысын айқындауға талпынады. Әрбір осындай топқа қалыптасып келе жатқан империя шеңберінде өзіндік «қызмет ету» функциясы жүктеледі. Мақалада, әсіресе, Орта Кама өңіріндегі строгановтардың «латифундиясы» аумағында коми-пермяк халқының жойылып кетуі мәселесіне ерекше назар аударылады, бұл тақырып осы уақытқа дейін ғылыми тұрғыда жеткілікті деңгейде зерттелмеген.

Түйін сөздер: ерте заманауи, отаршылдық, Мәскеу мемлекеті, Орал, Жайық, Строгановтар.

Аннотация. В статье исследуются основные способы организации властных иерархий на обширной территории Урала и Зауралья с середины XV века — периода, когда Московское государство начинает свою экспансию в Северо-Западном Приуралье, — к середине XVI века (когда в Прикамье появляется обширная «латифундия» Строгановых и на средства Строгановых организуется военная экспедиция Ермака, завершившаяся завоеванием Западной Сибири) — и до начала XVIII века. Мы говорим о регионе, характеризовавшемся сложным этническим и конфессиональным составом, с локальными элитами и традициями власти, существовавшими ещё до прихода Московского государства. Опираясь на хроники и административные документы того периода, а также на работы современных ученых в области этнической и сословной истории, автор стремится определить практики центральной власти, сочетавшие усилия по унификации форм управления с попытками преобразовать элементы регионального разнообразия — славянские, финно-угорские и тюркские группы, — в «квазисословия», каждому из которых назначается особое «служение» в рамках формирующейся империи. В статье особое внимание уделяется ранее практически не исследованной проблеме исчезновения коми-пермяцкого населения Средней Камы — на землях строгановской «латифундии».

Ключевые слова: ранний модерн, колониализм, Московское государство, Урал, Зауралье, Строгановы

Introduction

In this article, I seek to identify the principal modes of organizing power hierarchies in the vast region of the Urals and the Trans-Urals from the mid-fifteenth century (when the Muscovite state began its expansion into the northwestern Cis-Urals), through the mid-sixteenth century (the emergence of the Stroganov latifundia in the Kama region and the subsequent conquest of Western Siberia by Yermak's Cossack expedition, organized by the Stroganovs), to the early eighteenth century. This region was characterized by a complex ethnic and confessional composition, with local elites that predated Muscovite incorporation and maintained intricate relations with Muscovite authorities. Drawing on chronicles and administrative documents of the period, as well as on contemporary scholarship in ethnic and estate history, I highlight specific practices of the central government that combined efforts to standardize forms of rule with attempts to recast elements of regional diversity — Slavic, Finno-Ugric, and Turkic groups — into “quasi-estates”, each assigned a distinct “service” within the framework of the emerging empire.

This article deals with an enormous region stretching on both sides of the Ural Mountains — from the Kama and even the Vychegda rivers in the west to the Ob River in the east, and from the seas of the Arctic Ocean in the north to the steppes of Kazakhstan in the south. The region was marked by considerable ethnic, cultural, and political diversity. As early as the ninth century, the ancestors of the Hungarians began their westward migration from this area — which is why the Hungarian homeland, *Hungaria Magna*, is often localized within the territory of present-day Bashkortostan (Belavin et al., 2021). In the early Middle Ages, the northwestern part of the region became involved in the international fur trade conducted by the Volga Bulgars, who used the Volga, the Kama, and Kama's numerous tributaries as trade arteries. Owing to this centuries-long commerce, shrines of Komi and Mansi ancestors accumulated large quantities of silver vessels from Iran, Byzantium, and the South Caucasus — so much so that Novgorodian *ushkuiniki* raiders and the princes of Vladimir-Suzdal Rus' frequently launched military expeditions in search of the coveted “silver beyond the Kama”. Trade across the Urals was carried out along the Chusovaya, Iset, and Tobol rivers, through which goods from Central Asia reached the Kama and the middle Volga regions.

After the Mongol conquest, from the thirteenth to the fifteenth centuries, the region became a crossroads for multiple political actors:

— *Novgorodian Rus'*: The territories of the northern Kama basin and the northern Trans-Urals — *Perm and Yugra* — consistently appear among Novgorod's volosti (districts) in all treaties that Novgorod concluded with the princes of Tver and Moscow between 1264 and 1471.

— *The Principality of Rostov*. Notably, the town of Veliky Ustyug was subordinate to Rostov; its native Stephen of Perm became the first Christian missionary in the northwestern Cis-Urals. Following the example of Cyril and Methodius, the so-called “Apostles to the Slavs”, he created the Old Permic alphabet (*anbur*) for the language of Komi, translated the Gospel into that language, and in 1379 — according to the Vychegda-Vym' Chronicle (composed from 1580 until the end of the 18th century, published in 1958) — set out alone to preach in the lands of Perm Vychegodskaya and Perm the Great, establishing an episcopal see in the small town of Vym' a few years later.

— *The Kazan and Siberian Khanates*, two Chinggisid polities that took shape in the territories of the Ulus of Juchi, on the middle Volga and in Western Siberia, respectively.

— *The Nogai Horde*, a powerful Turkic nomadic polity that from the late fifteenth to the early seventeenth century periodically extended its authority over the southern Urals and Trans-Urals — territories inhabited by Turkic- and Ugric-speaking groups (roughly corresponding to today's Chelyabinsk Region and Bashkortostan, extending up to the upper reaches of the Chusovaya) — which at other times were subject to the political influence of the Siberian Khanate (Samigulov, 2012).

— It is essential to keep in mind *the region's indigenous political actors*: the Komi-Permyak “princes” and “petty princes” (*knjaz'ja i knjazata*) of Great Perm (both those who accepted Christianity and those who maintained traditional religious practices); the Mansi “princes” of the Pelym, Sosva, Obdorsk, and Konda “principalities,” as well as the elites of Selkup Pegaya Horde — polities located in the eastern Urals and the Ob basin and dependent on the Siberian Khanate; and representatives of the Bashkir (and, more broadly, Turkic-speaking) elites of the Middle and Southern Urals and the Trans-Urals.

— Finally, from the mid-fifteenth century the *Muscovite state* increasingly asserted its influence in the region; it was precisely in this period that the conception of autocratic power took shape in Muscovy — a development that would decisively shape the history of Moscow itself and of the regions subsequently brought under its authority¹.

As Muscovy's political expansion advanced eastward, the region assumed the role of a “frontier,” which it retained until the first third of the eighteenth century — when, among other things, the southeastern Trans-Urals became a contact (and conflict) zone with the Dzungar state. And, as with most frontiers in human history, practices of power and hierarchy — formed under the influence of several political forces, none of which could secure complete dominance for a considerable time — constituted here a contested field, a complex “game” of overlapping claims and accommodations.

In the article, I would like to examine four cases that illustrate four distinct tactics by which the Muscovite state sought to “appropriate” or “domesticate” the Urals and Trans-Urals politically:

1. *Great Perm, 1451–1505*: a model of achieving dominance: “our man in a distant region” → “provoking a conflict, military defeat, captivity” → “a formerly independent prince returning to the region as an imperial official.”

2. *The Stroganov latifundia, 1558 to the early eighteenth century*: the grand prince of Moscow “grants” an ostensibly uninhabited region to a family of powerful merchant entrepreneurs engaged in large-scale salt production, obliging them to supply salt and monetary payments to the treasury, to suppress uprisings among the local population with their own armed forces, and to repel external threats.

3. *Yermak's campaign, 1581–1585*: a “private military company” raised and financed by the Stroganovs conquers the Siberian Khanate on behalf of its patrons, yet ultimately “presents” this conquered polity to the Muscovite tsar. The implications of this act of “presentation” for the subsequent history of Siberia.

4. The “yasak-paying” and “service” *populations of the Urals and Trans-Urals, sixteenth to eighteenth centuries*: practices through which territorial, clan-based, and tribal communities were transformed into quasi-estate categories.

¹ A synthesis of research on the genesis of the concept can be seen in Konstantin Yeruslimskii's book *The Emperor of Holy Rus'* (2025). The deliberate anachronism in the book's title (“emperor”) is intended to signal that, under Peter I, the conception of autocracy formed in the preceding era underwent only a minor “designer rebranding.”

I. Perm the Great

As mentioned above, the vast territories stretching eastward from Veliky Novgorod to the Urals and the Trans-Urals, inhabited by peoples speaking Finno-Permic, Ugric, and Samoyedic branches of the Uralic language family, were traditionally counted by Novgorod among its possessions, its *volosti* (districts). In practice, Novgorod's authority over these enormous lands was largely nominal and manifested itself primarily in the fact that, from time to time, detachments of *ushkuiniki* were dispatched to collect a form of natural "tax" (*yasak*) in the form of furs and occasionally silver.

Over time, Novgorod acquired powerful competitors. In 1212, the prince of Rostov the Great founded the town of Ust-Yug (Veliky Ustyug), which brought under its influence the lands along the Dvina, Vychegda, and Sukhona rivers. The bishopric established in Perm Vychegodskaya by Stephen of Perm — himself a native of Veliky Ustyug — may likewise be seen as a form of consolidating Rostov's influence in the region against Novgorod's. For example, according to the Ust-Vym Chronicle, the very act of placing the Perm bishopric "in the patrimony of the Holy Sophia" (that is, on the lands which were under the authority of the archbishop of Novgorod) became the cause of an armed clash in 1385 between the forces of the Novgorodian archbishop and the militia of Ustyug; on that occasion, the Novgorodians were defeated.

In the fourteenth century, the struggle for influence over Perm Vychegodskaya and Perm the Great — lying further to the east — was joined by the principality of Moscow. In 1333, the Novgorodians and the people of Ustyug conceded to the Muscovite prince Ivan Kalita the right to collect from the Perm lands the tribute owed to the Gold Horde. Saint Stephen of Perm ended his life in Moscow and was buried in the Cathedral of the Savior on Bor in the Moscow Kremlin — an event that Moscow would later actively employ as a form of "symbolic capital".

In July 1451, at the end of the war for the Muscovite throne against his cousin Dmitry Shemiaka (who, importantly, enjoyed the support of Veliky Novgorod), the Muscovite prince Vasily II (Vasily the Blind) appointed three members of the local Komi aristocracy as his governors in Perm Vychegodskaya (also known as Old Perm, with its center in Vym') and in Great Perm (with its center in Cherdyn'). The Vychegda-Vym' Chronicle refers to them under their Christian names: prince Ermolai and his two sons, princes Vasily and Mikhail. The "princes" received baptism in Vym; thereafter, Ermolai and Vasily Ermolayevich remained to rule in Perm Vychegodskaya, while Mikhail Ermolayevich proceeded farther east — to Cherdyn'. According to the interpretation proposed by the Perm historian Pavel Korchagin, who also provided a detailed overview of the scholarly debate on the origin of the Permian "Ermolayevich" princely line, these actions should be understood as Moscow's obtaining a kind of additional "sanction" for a form of authority that these "princes" already exercised in practice, and were not unwilling to rely on distant Moscow in order to distance themselves from their nominal "suzerain", Novgorod (Korchagin, 2011). Otherwise, it is difficult to explain, among other things, the peaceful enthronement of Mikhail Ermolayevich in Great Perm, over which Moscow exercised no real authority in 1451.

An important episode connected with Vasily Ermolayevich, the prince of Perm Vychegodskaya, sheds light on a political practice that, several years later, the Muscovite prince would apply to the Permian princes themselves. The Ustyug Chronicle, in its entry for 1465, reports the participation of the Vychegda prince in a campaign organized by the Muscovite prince — by that time Ivan III — beyond the Urals against one of the Mansi "principalities":

“...Велел князь великий Иван Васильевич Василью Скрыбе устюжанину Югурьскую землю воивати. А шли с ним хотячие люди, да с ним же ходил князь Василей Вымский Ермоличь с вымичи и с вычегжаны. А пошла рать с Устюга месяца мая в 9 день. Они же, шедше, да Югорскую землю воивали, и полону много вывели, и землю за великаго князя привели. А князей югорских — Калпака да Течика — к великому князю Ивану Васильевичю на Москву правели, и князь великий их пожаловал Югорским княжением и отпустил их в Югру, а на них дань возложил и на всю землю Югорскую...” (The Arkhangelsk (Ustyug) Chronicle, 1972, p. 91).

Thus, by order of the Muscovite prince, the Ustyug and Vychehda force captured two members of the local elite (in this case, Mansi leaders); together with the spoils and other captives, they were brought to Moscow, after which they received from the Muscovite ruler a “sanction” to exercise authority over their own lands and were sent back as vassals of Moscow, obliged to pay the tribute that had been imposed. It is worth noting that the Muscovite princes may have been aware of comparable political practices in Byzantium, where, beginning in the eighth century, this mechanism was applied to members of political elites in the South Caucasus and the Balkans (when a Bulgarian or Kartvelian leader captured in battle would return home from captivity as an imperial official bearing the title of strategos or patrikios). They certainly knew also of an analogous practice from the example of their own ancestors, who had received similar “sanction” to rule their lands after periods of captivity in the Horde. Yet, as far as we can tell, Ivan III appears to have been the first Muscovite ruler to employ such a political technique in his own political practice.

Six years later, in 1471, the forces of Ivan III defeated the Novgorodians at the Battle of Shelon. The Novgorod – Moscow war of 1471, which led to the destruction of the Novgorod Republic and its subordination to Moscow, nevertheless ended with the conclusion of a peace treaty — the so-called Korostyn’ Peace of August 11 — which preserved for Novgorod the appearance of independence. In this treaty, as in all earlier agreements concluded between Novgorod and the grand princes, Perm and Yugra were listed among the Novgorodian “volosti” (Valk, 1949).

However, according to the Vychehda-Vym’ Chronicle (1958), in the same year Moscow organized a military campaign against the Kazan Khanate, and Ivan III ordered the “Cherdynians”, that is, the forces of Great Perm, to join this campaign. Prince Mikhail Ermolayevich of Perm hesitated to take part in a military operation against one of the “superpowers” of the region — and one geographically far closer to Perm than distant Moscow. Chronicle directly accuses him of pro-Kazan sympathies: “cherdyntsy ... za kazantsov zadalisia” (“the Cherdynians ... sided with the Kazan people”) (Vychehgodsko-Vym’ Chronicle, 1958, p. 262). Ivan III interpreted this refusal as a sign of political disloyalty, citing the chronicle’s formulation: “peremeki za kazantsov norovili, gostem kazanskim pochesti vozdavali, lyudem togovym knyazya velikova grubili” (“the Permians favored the Kazan side, received Kazan merchants with honors, and treated the grand prince’s own merchants with disdain”) (Ibid., p. 262). He used this refusal as a pretext for launching a punitive campaign against Great Perm.

The Ustyug military commander (voevoda) Fedor Pestrii was ordered to assemble forces in the territories of the former Novgorodian volosti and, in the summer of 1472, struck at Great Perm. In several engagements he seized all fortified settlements of the Permians, destroyed the remaining pagan shrines, captured prince Mikhail Ermolayevich and his commanders, and

sent them as prisoners to Ivan III in Moscow. What followed was precisely the pattern we have already observed in the case of the Mansi “princes” captured in 1465: Ivan III “released” the Permian prince and sent him back to Perm as his namestnik (governor). The descendants of Mikhail Ermolayevich continued to serve as Muscovite governors of Great Perm until 1505, when the new Muscovite sovereign Vasily III “became angered and removed” the last representatives of the Permian princely dynasty from the governorship (Vychegodsko-Vym’ Chronicle, 1958, p. 264). From that point on, Perm lost even the appearance of autonomy and was governed exclusively by officials appointed directly from Moscow.

II. The establishment of the Stroganov latifundia (1558) and the problem of the Middle Kama Komi population disappearance

On April 4, 1558, six years after the conquest of the Kazan Khanate, Ivan IV “the Terrible,” the son of Vasily III who had destroyed the last remnants of Great Perm’s independence, — responded to a petition submitted by a private individual, the merchant and salt producer Grigori Stroganov. Ivan granted him a privilege unprecedented among earlier Muscovite rulers: he endowed Grigori with hereditary rights to an enormous region along the middle course of the Kama River. Ten years later, in 1568, Grigori’s brother Iakov Stroganov received a similar charter from Ivan IV, granting him possession of lands in the basins of the Chusovaya and Sylva rivers, the two largest eastern tributaries of the Kama (Müller, 1750, pp. 76–80, 80–84).

The charters contain sworn declarations by both brothers that the vast territory they claimed — encompassing the entire Western Cis-Urals from Great Perm in the north to the lands of the former Kazan Khanate in the south — was completely uninhabited. (Grigori’s assertion was confirmed under oath by a certain Permian official named Kodaul, who had brought tribute from Great Perm to Moscow). The brothers undertook obligations to build small towns and fortified settlements to defend the region against raids by the Nogais and Siberian Tatars; to attract free settlers to these lands; to organize timber cutting and the clearing of land for arable fields; and, above all, to expand salt production — an enterprise in which their father had already prospered in their native Sol’ Vychegodskaya. In turn, Ivan the Terrible granted the Stroganovs permission to maintain their own armed retinues and militia forces, removed both them and the people they brought onto their estates from the jurisdiction of the Perm and Kazan governors, and exempted their lands from all taxes and dues for the first twenty years.

Indeed, within a few years an emerging administrative polity took shape along the middle Kama and its tributaries, complete with its own economic activities, judicial structures, and armed retinues. A series of fortified settlements were constructed, and numerous salt works established. In 1572, at Ivan IV’s request (Gramota to Iakov and Grigori Stroganov, 1572/1846) the Stroganovs’ retinues and militia forces suppressed an uprising of the Mari, Bashkir, Khanty, and Mansi along the Kama and its tributaries.

Owing to later grants issued by Ivan the Terrible and subsequent tsars in 1574, 1597, 1615, 1685, 1694, and 1701, the Stroganov domain expanded by the early eighteenth century to 6,639,000 desiatinas (approximately 72,500 square kilometers) on both sides of the Ural Mountains — an area twice the size of Belgium and roughly equivalent to that of modern Bavaria or North Dakota.

Several considerations, however, give me pause. First, across the Stroganov domains (and the territory of the modern Perm region) there exist thousands of rivers and streams bearing

distinct Komi-Permyak names: Gaiva, Sylva, In'va, Kos'va, Tulva, Nytva, Lys'va, and many others. It is therefore reasonable to assume that, by the time the Stroganovs arrived in the Kama region, the area was already evenly populated by speakers of the Komi-Permyak language. This, in turn, raises doubts about the good faith of Grigori and Iakov Stroganov's sworn claims that the region was completely uninhabited.

Second, it is difficult to believe that the rapid success of the Stroganovs' salt-production enterprises — which soon made them among the wealthiest individuals in the Muscovite realm (Vvedenskii, 1962) — was achieved solely by bringing into their supposedly uninhabited estate people described as *nepismenye i netyaglye* (that is, persons who were free — unenslaved — but also unregistered in Muscovite tax censuses). The hypothesis proposed by the Perm historian Vitaly Mingalyov appears more convincing: namely, that the swift growth of the Stroganov estate's economic prosperity was made possible by the enserfment and exploitation of the local Komi-Permyak population at the salt works — people who were indeed *nepismenye i netyaglye*, meaning not registered by Muscovite officials.

Third and finally, if one overlays maps of the principal Stroganov centers of salt production and copper smelting, on the one hand, with maps of contemporary Komi-Permyak settlement, on the other, it becomes evident that Komi-Permyak communities have survived precisely in those areas that lay either outside Stroganov *latifundia* or sufficiently distant from the centers of their industrial activity. Given the extremely harsh labour conditions at sixteenth-century saltworks, it seems possible to consider hyper-exploitation as a factor in the disappearance of the Komi-speaking population, alongside more intensive process of assimilation and russification near Stroganov production centres.

III. The Stroganovs' "private military company" and the conquest of Siberian Khanate

On May 30, 1574, in Aleksandrova Sloboda — the Oprichnina capital of Ivan IV — the Stroganov brothers received from the tsar their third charter in response to a petition they had submitted. A copy of the original 1574 charter preserved by the Stroganovs is reproduced by Gerhard Friedrich Müller in his *Opisanie Sibirskogo tsarstva* [Description of the Siberian Tsardom] (1750). This time, the tsar "granted" Stroganovs extensive lands beyond the Urals, on the watershed between the Chusovaya and Tobol rivers, as well as along the middle course of the Tobol, the largest tributary of the Irtysh. But how could such a "grant" be made of territories that belonged to a neighboring state, the Siberian Khanate?

The text of the charter presents four arguments, not entirely consistent with one another, yet together giving the "grant" an appearance of legitimacy:

1. An argument from military expediency: the Stroganovs are permitted to pursue, within the territory of the Siberian Khanate, the detachments of Siberian Tatars who raid Stroganov fortified settlements and industrial sites.

2. An argument from "empty" and "undeveloped" lands: as in the earlier charters, it is asserted that the region is completely uninhabited, and the Stroganovs are instructed to settle it and bring it under economic cultivation.

3. An argument to a request for voluntary incorporation — one that plainly contradicts the preceding claim: it is asserted that groups of Khanty (Ostyaks) are asking to enter Muscovite subjecthood voluntarily and to receive protection from the Siberian Tatars.

4. Finally, a claim to preexisting legitimacy of Muscovite possession: the charter states that the lands being granted are the rightful patrimony of the Muscovite sovereign, are “...nashei otchinoi za Yugorskim kamenem v Sibirskoi ukraine, mezh Sibiri i Nagai Takhchei...” (“...our patrimony beyond the Yugorian Stone [i.e., the Ural Mountains] in the Siberian frontier, between Siberia and the Nogai encampments...”) (Müller, 1750, p. 87). One may plausibly connect this Ivan IV’s assertion with the aforementioned campaign of the Ustyug men and the prince of Vychehda against Yugra in 1465. His claims to Siberian lands may also have been formally supported by the fact that from 1555 to 1563 the murza Ediger, predecessor of Khan Kuchum on the throne of the Siberian Khanate, acknowledged himself a tributary of Moscow.

In effect, of course, the charter amounted to the tsar’s endorsement of the Stroganovs’ further military and economic expansion into Siberia itself — an expansion whose potential risks were offset by the fact that neither the Muscovite treasury nor the Muscovite army would have to take part in the likely impending conflict. For the Stroganovs, the charter promised access to the Siberian fur trade and the opportunity to gain control over the routes of trans-Ural commerce with Central Asia (Korchagin & Samigulov, 2023).

The events that followed — the campaign of Ermak and the Russian conquest of Western Siberia — have generated an extensive scholarly literature (Thyrêt, 2017; Solodkin, 2015; Matveev & Tataurov, 2012; Trepavlov, 2012; Zuev & Slugina, 2015; Sal’manov, 2021). Here I will highlight only a few points relevant to the present paper. Seeking to make use of the rights granted to them by the tsar’s charter, the Stroganovs, at their own expense, created a kind of “private military company” by inviting into their service, in 1578, a detachment of Volga Cossacks led by the ataman Ermak Timofeevich.

In September 1581, Ermak’s “army” (approximately 840 men) set out from Orel-gorodok, ascended the Chusovaya river, wintered on the passes of the main Ural ridge, and in the spring of 1582 crossed into Western Siberia. Fighting its way down the Tura and Tobol rivers and ravaging Tatar and Mansi fortified settlements, the detachment advanced to the confluence of the Tobol and the Irtysh, where, in the battle at Chuvash Cape on November 5, 1582, it defeated the forces of Khan Kuchum and seized Isker (Kashlyk), the capital of the Siberian Khanate.

In the months that followed, the character of Ermak’s actions changed: he began to act not as the head of the Stroganovs’ private military company but as the authorized representative of Ivan the Terrible. Acting independently of the Stroganovs, he dispatched an official embassy to Moscow reporting the acquisition of a “new tsardom” for the tsar and, in the tsar’s name, accepted oaths of allegiance from the leaders of Mansi, Tatar, and Khanty clans. It should be added that in February 1583 Ermak captured Sultan Mametkul (Muhammad-Kuli), a nephew of Khan Kuchum, and sent him to Moscow; several other Siberian princelings (tsarevichi) later arrived there as well. Some of them accepted baptism and subsequently entered the ranks of Russian princely families.

Thus the character of the expansion changed: it was no longer a private undertaking of the Stroganov merchant-entrepreneurs seeking to make use of the opportunities granted to them by the tsar’s *žalovannaya gramota* of 1574, but a state enterprise aimed at the appropriation and incorporation of the newly acquired tsardom — a territory comparable in size to the entire European part of Muscovite Rus’. Despite the fact that the war against Kuchum and later his descendants continued into the 1680s (Trepavlov, 2012), the Muscovite government took all

possible measures to ensure that it — and it alone — would secure all the benefits of the new “acquisition”:

1. In 1596–97 the Babinov Road across the Urals was constructed, and in 1620 all other routes of travel into and out of Siberia were prohibited. (This ban dealt a serious blow, among other things, to the Pomor fur trade conducted along the Arctic coast and contributed to the demise of “golden-boiling Mangazeya.”) It is worth noting that the Babinov Road was deliberately built around the Stroganov estates in the Kama region: it began in Solikamsk, north of their domain, and ended in Verkhotur’e, where a special customs post was established.

2. A program of building numerous forts and fortified settlements along the rivers of Western Siberia was initiated; the resettlement of peasants from the European part of Russia into Siberia was actively encouraged; and a “grain tax” was introduced to supply Siberia until the colonists could produce sufficient grain for themselves. Moreover, already in the final years of the sixteenth century, alongside free settlers, exiles were being sent to Siberia — a specific form of “colonization” that the Russian state has continued to employ to the last time.

3. The populations of the conquered Mansi, Khanty, and Selkup principalities, as well as members of the local Tatar and Bashkir lineages, were enumerated and subjected to yasak — a strictly defined natural tax, above all in furs — in exchange for the right to use their hereditary votchinas (patrimonial lands). Through this system, the Muscovite government became the monopoly holder of a resource of exceptional value, primarily for export: Siberian furs (Etkind, 2011).

IV. “Yasachnoe” and “sluzhiloe” populations of the Urals and Trans-Urals in the seventeenth and eighteenth centuries: the transformation of traditional social structures into quasi-estates

As the authority of the Muscovite state became established in the lands of the Urals and the Trans-Urals in the seventeenth and early eighteenth centuries, the traditional territorial, clan, and tribal structures of the region’s Finno-Ugric and Turkic populations underwent significant transformations. Through a combination of legal, economic, and political mechanisms, these groups were, by the early eighteenth century, reshaped into what may be described as quasi-estates. This process has been traced with precision and detail in numerous publications by the Chelyabinsk scholar Gayaz Samigulov (2018; 2022; 2021; 2015; 2025). For understanding the complex dynamic of “yasak-low” in the context of the ethno-social, economic, and legal situation in the Southern Urals and the Trans-Urals see also the document collections edited by Samigulov (2022, 2024).

Samigulov shows that the practice of paying yasak as the primary form of state levy was, to a considerable extent, familiar to the indigenous populations of the Urals and Trans-Urals — hunters, fishers, and pastoralists who had long belonged to groups that, before coming under Muscovite rule, either lay within the sphere of influence or were formal subjects of various polities that emerged after the disintegration of the Golden Horde. In their relations with the state, the payment of yasak functioned as a means of confirming their right to votchina possession of the entire territory of their traditional subsistence economy: hunting grounds, seasonal pastures, beekeeping sites, and other resources.

Over the course of the seventeenth and early eighteenth centuries, however, many of these groups were assigned — in addition to paying yasak — various obligations of state service

(sluzhba): road-maintenance service (mostovaia sluzhba), urban service, and even Cossack service associated with the defense of borderlands (Samigulov, 2025a; 2015). For such groups, votchina possession gradually came to function as an entitlement held in return for service. In this way, the votchina ceased to be merely a traditional clan territory and became a legal institution integrated into the wider imperial system of property. And the groups that had previously been organized primarily along kinship or communal lines were transformed into legal categories with hereditary rights and obligations codified by the state.

At the same time, throughout the seventeenth and eighteenth centuries, representatives of state authority in the Urals and the Trans-Urals frequently had to adjudicate disputes involving violations of votchina rights belonging to Bashkirs, Mansi, and Khanty — violations committed by Russian peasant settlers who regarded forest hunting grounds or pastures as land that was “ownerless,” “vacant,” or “unused”. With the transformation of the Urals into one of the empire’s principal industrial regions in the early eighteenth century, the position of indigenous groups became even more vulnerable.

Conclusion

Taken together, the four cases examined here reveal a consistent repertoire of political practices through which the Muscovite state — and the emerging empire it was in the process of becoming — sought to impose, negotiate, and ultimately institutionalize its authority across the Urals and the Trans-Urals. Whether through the manipulation of local elites in Great Perm, the delegation of quasi-sovereign powers to merchant entrepreneurs in the Kama region, the strategic absorption of the Stroganovs’ private conquest of Siberia, or the gradual transformation of indigenous territorial and kin-based communities into legally codified categories of service and taxation, Muscovy deployed a flexible but patterned set of techniques. These techniques combined coercion and accommodation, symbolic claims of patrimonial right and pragmatic reliance on local intermediaries, the extraction of tribute and the creation of new obligations, and the selective incorporation of conquered populations into a developing imperial framework.

What emerges from these processes is a picture of the Urals and Trans-Urals as a frontier not merely in the geographic sense, but as a dynamic zone in which multiple modes of sovereignty overlapped and were renegotiated over several centuries. The Muscovite state did not simply extend a pre-existing administrative model across new territories; rather, it experimented with and refined mechanisms of governance in response to the region’s linguistic, cultural, and political diversity, producing new hierarchies and new legally defined social categories in the process.

References

- Arkhangelogorodskii Letopisets (Ustiuzhskaia Letopis’) [The Arkhangelsk (Ustyug) Chronicle]. (1972). In *Polnoe Sobranie Russkikh Letopisei*. Leningrad, vol. 37. [In Russian]
- Belavin, A.M., Ivanov, V.A., & Krylasova, N. B. (2021). “Archaeological Indicators of the Culture of the Ancient Hungarians in the Urals: Real and Imaginary.” *Zolotoordynskoe nasledie*, 4 (Kazan: Institute of History, Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan), 35–42. [In Russian]
- Etkind, A. (2011). *Internal Colonization: Russia's Imperial Experience*. Cambridge: Polity Press.
- Gramota to Iakov and Grigorii Stroganov concerning the dispatch of armed men to subdue the Cheremis and other Siberian “aliens” who had been committing raids along the Kama River (August 6, 1572). In *Dopolneniia k aktam istoricheskim, sobrannye i izdannye Arkheograficheskoi komissiei* [Supplements to the Historical Acts, Collected and Published by the Archaeographic Commission], vol.

1. St. Petersburg: Press of the Second Department of His Imperial Majesty's Chancellery, 1846, pp. 175–176. [In Russian]

Korchagin P.A., & Samigulov, G.Kh. (2023). About Takhcheia in the letter of commendation to Yakov and Grigory Stroganov dated May 30, 1574. In *Zolotoordynskoe obozrenie [Golden Horde Review]*, 11(3), 693–713. DOI: 10.22378/2313-6197.2023-11-3.693-713 [In Russian]

Korchagin, P.A. (2011). "Essays on the Early History of Great Perm: The Princes of Perm and Vym." *Vestnik Permskogo Universiteta. Series: History*, 15(1), 114–126. [In Russian]

Matveev, A.V., & Tataurov, S.F. (2012). *The Siberian Khanate: Military-Political Aspects of Its History*. Kazan: FEN AN RT. [In Russian]

Müller, G. F. (1750). *Opisanie Sibirskogo tsarstva [Description of the Siberian Tsardom]*. St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences, pp. 87-90. [In Russian]

Sal'manov, A.S. (2021). "Attempts by the Kuchumovichi and the Bashkirs to Re-establish the Siberian Khanate after Ermak's Campaign." *Oriental Studies*, 14(2), 238–247. [In Russian]

Samigulov, G. (2012). "On the Border between the Nogai Horde and the Siberian Khanate in the Southern Trans-Urals." *Srednevekovye tiurko-tatarskie gosudarstva*, 4, 126–130. [In Russian].

Samigulov, G. Kh. (2015). "Teptiars and the Teptiar Yasak in the Seventeenth and Early Eighteenth Century." *Vestnik Cheliabinskogo gosudarstvennogo universiteta*, 24(379), series "History," issue 66, 25–30. [In Russian]

Samigulov, G. Kh. (2018). "Yasak-Paying People, 'Foreigners,' Yasak, and Gift Exchange: Practical Reflections on Theory." *Golden Horde Review*, 6(2), 342–369. DOI: 10.22378/2313-6197.2018-6-2.342-369 [In Russian]

Samigulov, G. Kh. (2021). "Yasak, Rents, Votchina: The Yasak-Paying Populations of the Volga-Ural Region and Western Siberia, 16th–18th Centuries." In *Sistema zemlevladieniia i sotsial'nye kategorii naseleniia Volgo-Ural'ia i Zapadnoi Sibiri XVI–XIX vv. [The System of Landholding and Social Categories of the Population of the Volga-Ural Region and Western Siberia, 16th–19th Centuries]*. Kazan', pp. 118–129. [In Russian]

Samigulov, G.Kh. (2022). "Votchinas of Yasak-Paying People from the Volga Region to Western Siberia, 16th–18th Centuries." In *Sluzhilye i yasachnye liudi v Rossii XV–XIX vv.: osobennosti zemlevladieniia, soslovnye nominatsii [Service and Yasak-Paying People in Russia, 15th–19th Centuries: Features of Landholding and Estate Terminology]*. Chelyabinsk: Biblioteka A. Millera, pp. 91–98. [In Russian]

Samigulov, G.Kh. (2025a). "The Depth of the Frontier: Two Episodes Concerning the Frontier of the Southeastern Russian Empire in the 1730s–1740s." In "Pogranich'e: gde nachalo togo kontsa?" *Materialy konferentsii [The Frontier: Where Is the Beginning of That End?] Conference Proceedings*. Chelyabinsk: Obshchestvennyi fond "Iuzhnyi Ural," pp. 131–145. [In Russian]

Samigulov, G.Kh. (2025b). "The Meaning of the Term 'Tatars' in Muscovite Documents Concerning the Trans-Urals, Late Sixteenth–Eighteenth Centuries." *Golden Horde Review*, 13(2), 392–399. [In Russian]

Samigulov, G.Kh. (Ed.). (2020). *K istorii tiurkskogo naseleniia Iuzhnogo Zaural'ia XVII–XIX vv. [Toward the History of the Turkic Population of the Southern Trans-Urals, 17th–19th Centuries]*. Chelyabinsk: Biblioteka A. Millera. [In Russian]

Samigulov, G.Kh. (Ed.). (2022, 2024). *Sluzhilye i yasachnye liudi v Rossii XV–XIX vv.: osobennosti zemlevladieniia, soslovnye nominatsii [Service and Yasak-Paying People in Russia, 15th–19th Centuries: Features of Landholding and Estate Terminology]*. Chelyabinsk: Biblioteka A. Millera, pp. 91–98. [In Russian]

Solodkin, Ia. G. (2015). *Yermak's 'Taking' of Siberia': Debated Problems of History and Source Studies*. Nizhnevartovsk: Izdatel'stvo Nizhnevartovskogo universiteta. [In Russian]

Thyrêt, I. (2017). "The Esipov Chronicle and the Creation of the Concept of Siberia." *Russian History*, 44(4), 594–607.

Trepavlov, V.V. (2012). *The Siberian Yurt after Ermak: Kuchum and the Kuchumovichi in the Struggle for Revenge*. Moscow: Vostochnaia literatura RAN. [In Russian]

Valk, S.N. (Ed.) (1949). Gramoty Velikogo Novgoroda i Pskova [The Charters of Veliky Novgorod and Pskov]. Moscow and Leningrad: Academy of Sciences of the USSR, pp. 46–47. [In Russian]

Vvedenskii, A.A. (1962). The Stroganov House in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Moscow: Izdatel'stvo sotsial'no-ekonomicheskoi literatury. [In Russian].

Vydchegodsko-Vymskaia (Misailo-Evtikhievskaiia) Chronicle [Vychehodsko-Vym' Chronicle]. (1958). In Istoriko-filologicheskii sbornik, Komi Branch of the Academy of Sciences of the USSR, 4, Syktyvkar, 257–271. [In Russian]

Yerusalimskii, K. (2025). The Emperor of Holy Rus'. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. [In Russian]

Zuev, A.S., & Slugina, V.A. (2015). "Chronicle Reports on Oath-Taking (Shertovanie) by Siberian Peoples during Ermak's Campaign and Their Historical Context." Rossiiskaia istoriia, 3, 30–44. [In Russian]

Conflict of interest statement

The author declares that there are no competing interests, that are associated with this research, its authorship, and its publication.

Авторлар туралы мәлімет / Сведения об авторах / Information about authors

Dr. Aleksei Kamenskikh — PhD in History of Philosophy, Research Associate at the Graduiertenkolleg 2304 "Byzantium and the Euro-Mediterranean Cultures of War. Exchange, Differentiation and Reception", University of Johannes Gutenberg Mainz; Hegelstraße 59, Mainz, Germany, 55122, kamensal@uni-mainz.de, <https://orcid.org/0000-0002-5666-731X>

Алексей Каменских, философия ғылымдарының кандидаты, Йоханнес Гутенберг атындағы Майнц университетінің «Византия және еуропалық-жерорта теңізі соғыс мәдениеттері: алмасу, оқшаулану және қабылдау» атты 2304 зерттеу тобының ғылыми қызметкері; Гегельштрассе 59, Майнц, Германия, 55122; kamensal@uni-mainz.de; <https://orcid.org/0000-0002-5666-731X>

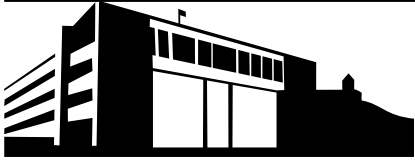
Алексей Каменских, кандидат философских наук, научный сотрудник учебно-рабочей группы 2304 «Византия и европейско-средиземноморские культуры войны. Обмен, обособление и рецепция» при Университете Иоганна Гутенберга в Майнце; Гегельштрассе 59, Майнц, Германия, 55122, kamensal@uni-mainz.de, <https://orcid.org/0000-0002-5666-731X>

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

Редакцияға түсті / Поступила в редакцию / Entered the editorial office: 15.02.2026

Рецензенттер мақұлдаған / Одобрено рецензентами / Approved by reviewers: 06.03.2026.

Жариялауға қабылданды / Принята к публикации / Accepted for publication: 13.03.2026



Scientific article
IRSTI 03.91.91



<https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-252-266>

NEGOTIATING KAZAKH IDENTITY THROUGH THE ALTAY VILLAGE FESTIVAL IN TÜRKIYE

Aray RAKHIMZHANOVA 

Astana IT University, Astana, Kazakhstan

✉ aray.rakhimzhanova@astanait.edu.kz

Abstract. Cultural festivals are unique events where people celebrate their ethnic identity through rituals and performances. This paper discusses the brotherhood and thanksgiving festival that took place July 19-21, 2019, in a Kazakh village called Altay in the Ulukişla district, Niğde province, Türkiye. By conducting an ethnographic study based on qualitative participant observation, this paper highlights the importance of the Altay village festival in creating and reinforcing a Kazakh ethnic identity in Türkiye. The festival shows the interplay of the different experiences of Kazakh villagers from Türkiye, from the original homeland, Altay mountains in eastern Turkestan, and the new homeland in Kazakhstan after the dissolution of the Soviet Union. The paper focuses on the social and political dimensions of the Kazakh cultural festival in Altay village, including the aims of its participants and organisers. The results indicate the complexities of Kazakh identity, which were vividly showcased during the festival. In this context, it is argued that Kazakh identity is not a fixed entity; instead, it is a flexible concept that is changed, negotiated, and mythologized in this village festival.

Keywords: Kazakhs in Türkiye; ethnic identity; cultural festivals; diaspora, minority.

For citation:

Rakhimzhanova, A. (2026). Negotiating Kazakh identity through the Altay village festival in Türkiye. *Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies*, 154(1), 252-266. <https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-252-266>.

«АЛТАЙ» АУЫЛ ФЕСТИВАЛІ АРҚЫЛЫ ТҮРКИЯДА ҚАЗАҚ БІРЕГЕЙЛІГІНІҢ ҚАЛЫПТАСУЫ

Арай РАХИМЖАНОВА
Astana IT University, Астана, Қазақстан

ФОРМИРОВАНИЕ КАЗАХСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ТУРЦИИ ЧЕРЕЗ СЕЛЬСКИЙ ФЕСТИВАЛЬ «АЛТАЙ»

Арай РАХИМЖАНОВА
Astana IT University, Астана, Казахстан

Аңдатпа. Мәдени фестивальдер дегеніміз белгілі бір этникалық топтың бірегейлігін дәстүрлі рәсімдері арқылы көрсететін айрықша қоғамдық іс-шара болып саналады. Бұл мақалада 2019 жылғы 19–21 шілде күндері Түркияның Нигде провинциясы, Ұлықышла ауданы, «Алтай» қазақ ауылында өткен бауырластық пен алғыс фестивалі сипатталады. Мақалада автор сапалық бақылау мен этнографиялық зерттеуге сүйене отырып, Алтай фестивалінің Түркиядағы қазақ бірегейлігін қалыптастыру мен нығайтудағы маңызды рөлін атап көрсетеді. Фестиваль Түркиядағы қазақ ауылы тұрғындарының тарихи тәжірибесін, яғни олардың атақонысы Шығыс Түркістан, Алтай тауларынан миграциялық процесі мен Кеңес Одағының ыдырауы нәтижесінде пайда болған жаңа отаны – Қазақстанмен ара қатынасын бір арнада тоғыстырады. Мақала Алтай ауылындағы қазақ мәдени фестивалінің әлеуметтік және саяси қырларына, ондағы қатысушылар мен ұйымдастырушылардың мақсаттарына талдау жүргізеді. Мақалада қолданылған конструктивизм теориясы фестиваль барысында көрініс тапқан қазақ бірегейлігінің күрделілігіне ерекше мән береді. Осы тұрғыда автор қазақ этникалық бірегейлігінің тұрақты ұғым емес екендігіне уәж келтіреді және бірегейлікті контексте сай өзгеретін, қайта құрылуға бейім түсінік ретінде қарастырады.

Түйін сөздер: Түркия қазақтары; этникалық бірегейлік; мәдени фестивальдер; диаспора; азшылық.

Аннотация. Культурные фестивали – это уникальные события, где люди отмечают свою этническую идентичность через ритуалы и представления. В статье рассматривается фестиваль братства и благодарности, который проходил 19–21 июля 2019 года в казахском селе Алтай в районе Улукышла, провинция Нигде, Турция. На основе этнографического исследования и качественных наблюдений статья подчеркивает значение фестиваля деревни Алтай в формировании и укреплении казахской этнической идентичности в Турции. Фестиваль демонстрирует взаимодействие различных опытов казахских жителей Турции – из первоначальной родины Алтайских гор в Восточном Туркестане и новой родины в Казахстане после распада Советского Союза. В статье акцентируется внимание на социальных и политических аспектах казахского культурного фестиваля в селе Алтай, включая цели его участников и организаторов. Результаты исследования показывают сложность казахской идентичности, которая ярко проявляется во время фестиваля. В этом контексте утверждается, что казахская идентичность не является фиксированной сущностью, а представляет собой гибкое понятие, которое меняется, формируется и мифологизируется в рамках данного фестиваля.

Ключевые слова: казахи в Турции; этническая идентичность; культурные фестивали; диаспора; меньшинство.

Introduction

As the title of this paper indicates, the discussion centers on the concept of identity. Human identities within sociocultural systems are multidimensional, since individuals simultaneously possess multiple identities that may overlap, coexist, or even conflict with one another. Therefore, the starting point of this study is the understanding that identity is a subjective reality shaped by social processes. Among the most significant markers of identity in contemporary societies is ethnicity. Although ethnic identity has been widely discussed in the social sciences since the second half of the twentieth century, the concept continues to generate debate and scholarly interest. As John Baily (1994) notes, questions of cultural identity remain among the major challenges confronting humanity today. Modern ideologies are often constructed through the articulation of specific identity models, ranging from extreme ethnic nationalism—sometimes dangerously close to racist or xenophobic doctrines—to cosmopolitanism as an ideology of nation-building (Shaikemelev et al., 2019).

Anthony D. Smith (1986), however, approaches identity primarily as a historical and socio-cultural phenomenon rather than a purely political or ideological one. For Smith, identity is closely connected to a sense of community grounded in shared history and cultural traditions rather than abstract ideological constructs. In this regard, community identification forms an essential part of the broader socialisation process. Stuart Hall (1992) further develops this idea by arguing that identity is not a fixed or completed reality but an ongoing process that is continuously constructed and reconstructed. Cultural identities, therefore, can never be entirely stable; they are constantly negotiated in relation to changing social contexts. Within the context of globalisation, Hall highlights how minority ethnic cultures often interact with dominant cultures, producing hybrid cultural forms. Importantly, Hall does not view hybridity as a weakness but rather as a strategy that enables individuals and communities to adapt to new environments and shifting social realities.

Following this perspective, the present study focuses not on identity as a static category but on the processes of identification. This analytical approach allows for the recognition of temporal and relational aspects of identity formation. Ethnic identification involves the ways in which individuals define themselves while also responding to external labels, stereotypes, or expectations imposed by others (Slootman, 2014). Self-identification reflects how people position themselves in society and adopt identity labels such as 'Kazakh', 'Turkish', or 'Kazakh-Turk'. At the same time, identification as an analytical concept explores how individuals relate to these labels and how they interpret their own sense of ethnic belonging. Thus, ethnic identity should not be understood as an inherent characteristic determined solely by ancestry, language, or birthplace. Instead, it is actively created, negotiated, and expressed in different social contexts and historical moments (Slootman, 2018).

These processes become particularly visible in diaspora communities. Before the independence of Kazakhstan, the topic of Kazakh emigrants received little scholarly attention within Kazakhstan itself. Due to the political restrictions of the Soviet period and the policies associated with the "Iron Curtain," research on Kazakh migration and diaspora communities was largely prohibited. Individuals who had left the Soviet Union were often portrayed as enemies of socialism, which further discouraged academic engagement with the subject. As a

result, knowledge about Kazakh communities abroad remained limited until the 1990s. Today, it is estimated that approximately 4.1 million ethnic Kazakhs live outside Kazakhstan, scattered across more than fifty countries. Considering that the global Kazakh population numbers around twelve million, nearly every third Kazakh resides outside the country. The largest diaspora communities are found in China, Russia, Uzbekistan, Mongolia, and Türkiye (Rakhimzhanova, 2021).

The concept of diaspora itself has evolved considerably over time. Originally derived from the Greek term meaning “dispersion” or “scattering,” the word was first used in English during the late nineteenth century to describe the Jewish communities living outside Israel following their exile in antiquity. Over time, however, the concept expanded beyond its original historical context to describe the dispersal experiences of many different populations. For instance, the transatlantic slave trade between the seventeenth and nineteenth centuries created the African diaspora. Today, the term diaspora encompasses a wide range of migration experiences, including those of immigrants, refugees, guest workers, expatriates, and other transnational communities.

Towards the end of the twentieth century, scholars began to reconsider traditional approaches to diaspora studies. James Clifford (1997) argued that earlier concepts such as bounded communities, organic cultures, or clearly defined centres and peripheries had become increasingly inadequate in a globalised world. Instead of societies being firmly rooted in particular territories, modern social life has become increasingly “routed,” shaped by movement, migration, and transnational connections. Advances in communication and transportation technologies have enabled dispersed communities to maintain stronger ties with their places of origin, creating new forms of transnational identity. Clifford therefore suggested that researchers should avoid rigid definitions of diaspora based on an “ideal type,” since even the most classical cases of diaspora are historically complex and internally diverse. He emphasised that diasporic identities are shaped not only by memories of a homeland but also by shared experiences of displacement, adaptation, and interaction within host societies (Clifford, 1997).

Similarly, Brubaker (2005) proposed that diaspora should not be understood as a fixed or bounded entity. Instead, it can be analysed as an idiom, a stance, or a political claim. In this perspective, diaspora refers to a set of practices and discourses through which individuals and communities articulate connections with an imagined or remembered homeland. Understanding diaspora in this way allows researchers to examine how and when people adopt a diasporic identity, and under what circumstances such identities become meaningful. Consequently, diaspora should be approached not as an objective social category but as a flexible framework through which communities express belonging, solidarity, and collective memory.

Cultural festivals provide one of the most visible arenas in which these processes of identification are expressed. Scholars have increasingly emphasised that festivals are not merely celebratory events but also important social spaces where identity discourses and power relations intersect. Festivals allow communities to express collective identity, reinforce feelings of belonging, and sometimes challenge dominant cultural narratives (González-Reverté, 2023; Bennett & Woodward, 2013). For immigrant and diaspora communities in particular, festivals often function as mechanisms for preserving cultural heritage and strengthening intergenerational connections (Saeed & Farooq, 2024). As argued by Bennett

and Woodward (2013) festivals are liminal spaces which is distinct from everyday life, thus enable their participants to experiment with identity and identity politics. This argument stems from Bakhtin's (1984) theory describing medieval fairs and carnivals as spaces encapsulating hedonism, revelry and anti-hegemonic behaviour outside everyday social norms. While allowing participants to relax (let off steam), they contribute to the well-being of individuals and broader society. Similarly modern festivals continue to offer unregulated experiences and encounters with cultural difference through embodied practices such as dress, music, food, and behavior (Bennett & Woodward, 2013).

The impact of the cultural festivals on the identities of the people involved in the festival as participants and organizers is essential. Since festivals help to express collective belonging, people have more opportunities to connect through history, traditions, and shared values. Some national festivals can strengthen cultural self-confidence, patriotic sentiment, and emotional belonging (Deng et al., 2023). Deng et al. (2023) believe that national identity is best cultivated when both emotional resonance and fresh experiences for traditional festival visitors are created through the combination of authentic cultural inheritance with innovative, creative, and aesthetic elements. Some studies established that the authentic experience of festival participants and attendees is formed by the festival image and festival values. Satisfying feelings strengthen both the attendee's perception of festival identity and place identity (Lin & Lee, 2020).

The festival's location is a unique space where people not only showcase their culture through performances and other activities for visitors, but also shape identity representation (Getz, 1997). As a result, festival places and spaces are not neutral, because they carry meanings, ideologies, and memories. Spaces are strategically used to legitimize certain identity discourses, reinforce heritage, or contest dominant visions (Saeed & Farooq, 2024). Altay village festival is interesting for analysis, because, as it was established during the participant-observation, the festival organisers and participants expressed allegiance to multiple regional and national identities. To be more accurate, firstly, the festival is birthplace of Kazakhs, who now live in Istanbul and/or Europe. For these participants the festival is a chance to refresh their childhood memories, visit their relatives, and honor ancestors at the village cemetery (Rakhimzhanova, 2021).

This case is similar to that of the Mongolian Kazakhs. According to Barcus and Werner (2017), Mongolian Kazakhs who decided to stay in Mongolia instead of immigrating to Kazakhstan after its independence, actively used their cultural history to re-establish place identities in Mongolia. Kazakhs in Mongolia use a particular narrative of 'Kazakh identity' that goes beyond the official state narratives. As Barcus and Werner (2017) argue, their narrative was connected to a particular place. This approach was especially visible via visitation rituals to ancestor burial sites in Mongolia (Barcus and Werner, 2017). Secondly, the migration history of Kazakhs to Türkiye in the 1950s from the Chinese communist state was instrumentalized intensively to assert their identities in the Altay village festival. Throughout the festival Kazakhs highlighted the link between modern diasporic Kazakh identity and the nomadic culture. The festival reminded Kazakhs in Türkiye of their ancestral ties to the nomadic pastoral life in the Altai Mountains of East Turkestan. That is why the Kazakhs in Türkiye often refer to themselves as 'Altay Kazakhs'. The village festival aimed at demonstrating a symbolic continuation of nomadism among

Kazakhs in Türkiye, although they stopped being nomads shortly after exodus in the 1930s and 1940s from China.

These actions demonstrate that families tend to maintain their place identity and transcend it through generations (Barcus and Werner, 2017). Even the act of naming the Kazakhs' village as 'Altay' can be interpreted as a deliberate effort to counteract a loss of 'sense of place' often experienced by diaspora communities, as noted by Kahuno (2017), thereby maintaining a symbolic connection to their ancestral homeland. In these circumstances, festivals are crucial for maintaining cultural identity by strengthening a person's connection to a specific place. Interestingly, Altay village festival transcended the idea of belonging to several physical locations (Altay village, Türkiye, Altay Mountains, East Turkestan, Kazakhstan), which reminded me of the theory of 'liminality' strongly advocated by Victor Turner in the 1960s. Although there was a fixed location of the festival (i.e., Altay village, Nigde district, Türkiye), the real "destination" for participants was the Kazakh cultural world. The latter is in fact the liminal space, a temporary in-between zone where everyday rules and responsibilities are suspended. Thus, in this world, people can experiment with new identities and visions of society (Luckman, 2013).

In such liminal environments, participants collectively experience and reinterpret cultural traditions. As Luckman (2013) suggests, festivals do not necessarily create new physical spaces; rather, they enable individuals to construct new personal and collective maps of identity. Examining the Altay village festival, therefore, provides valuable insights into broader processes of ethnic identity formation within diaspora communities. Unlike large national celebrations organised by state institutions, this small-scale community festival demonstrates how local initiatives can actively contribute to the preservation and negotiation of cultural identity in migration contexts. By focusing on the experiences of the Kazakh diaspora in Türkiye, the study contributes to the growing body of research on diaspora festivals and highlights the importance of community-based cultural practices in sustaining collective memory and ethnic belonging.

Materials and Methods

This research was a part of the author's larger PhD study on Kazakh ethnic identification processes in Türkiye, which was successfully defended in December 2020 at Hacettepe University in Ankara. For this paper, the author conducted a qualitative ethnographic study of the Altay Village Traditional Brotherhood Feast (Altay Köyü Geleneksel Kardeşlik Toiy). The researcher obtained her ethics approval to have formal acknowledgement by the ethics committee at Hacettepe University to ensure that their research study meets ethical standards and guidelines. To produce this paper, the author mainly relied on the participant observation method. It was part of her fieldwork, that took place from July 19-21, 2019, in Altay Village, Ulukisla district, Türkiye. This approach allowed the author to explore the social and political dimensions of the event and its role in consolidating Kazakh ethnic identity.

Participant observation provided the opportunity to document the spatial organization of the festival, the sequence of ceremonial events, and the interactions among participants. Field notes were taken throughout the three-day celebration, capturing observations related to performances, speeches, religious rituals, and informal social gatherings. Particular attention was paid to the symbolic elements of the festival, such as clothing, musical instruments, visual decorations, and food practices. These observations allowed the researcher to analyze

how cultural symbols were intentionally mobilized by organizers and participants to express belonging and reinforce collective identity.

Apart from participant-observations, this research relies on primary field data such as interviews with organisers and village inhabitants. The materials were selected according to the principle of representativity (different ages, genders, and social roles). For data analysis, thematic coding was used, which enabled the researcher to identify 6 identity narratives presented in the Results and Discussion part. In this article, examples from interview transcripts were not used, because their deep analysis was presented in the author's PhD dissertation. Consequently, to avoid reiterating the same information, in the paper, the author emphasizes the descriptive aspects of the festival.

Results and Discussion

Brief History of Kazakh Exodus and Altay Village

Approximately 20,000 Kazakhs migrated to Türkiye as settlers and migrants beginning in the 1950s from the Xinjiang-Uyghur Autonomous Region, PRC (China), a region still often referred to as East Turkestan in some academic literature. When Kazakhs were officially recognized by the Turkish government as refugees, they were awarded a special status as *iskanli göçmenler* (recognized migrants). This status was only awarded to people of Turkish descent and culture (Kuşçu, 2016), which meant that upon their arrival in Türkiye, the Kazakhs were granted special benefits by the local government. Initially, they were hosted in refugee camps in Istanbul and later relocated to various rural parts of Türkiye. Today in Türkiye, there are not many villages left with a predominantly Kazakh population. The village of Altay, located in the Ulukışla district of Niğde province, is the only surviving Kazakh village in Türkiye. Established in 1954, it was initially named Ural. However, the first settlers, who arrived on August 30, 1955, successfully insisted on renaming it Altay as a tribute to the Altai Mountains in their ancestral homeland (Rakhimzhanova, 2021).

The distance between the village and Ulukışla district is 29 km, whereas to Niğde, the province centre, it is 48 km. In 1955, in accordance with the Settlement Law No. 2510, 165 families moved to this village. Each villager was given 30 decares of land with a house (Liman, 2006, pp. 35–37). However, today, many of the government housing has become old and empty. The primary school here was opened in 1957 and functioned until 1995. Afterwards, due to the declining number of students, it was closed. Today, primary and secondary school children study in Ulukışla, commuting there by school bus, while high school students stay in boarding schools in Bor, Niğde, and Ankara (Anadolu High Schools). In 1961, the villagers constructed the mosque. In the garden of the mosque, there used to be a madrasa. Today, it is used as a guesthouse in summer for Kazakh visitors from Europe and Istanbul.

Today, due to mass migrations, the number of families from the initial 165 in 1955 dropped to 15. In the past, people in Altay used to work in the leather industry. Some of the Kazakhs who owned leather factories in Zeytinburnu, Istanbul, were originally from this village. In the 1970s and 1980s, the leather business in the village was blossoming and bringing a lot of profit to Kazakhs there. Leather factories used to operate as family businesses and continue to be so, though the number of Kazakhs who deal with leather reduced enormously. This happened because of the economic crisis in Asia and Russia in 1997–1998, which had irreversible negative effects on the sector and led to a decline in both production and export of Turkish leather. An ethnographer, Ingvar Svanberg (1989), who studied the Kazakh diaspora in Türkiye, wrote that

during his stay in the Altay village he helped in the people's workshops, assorting leather and delivering loads of ready pieces to Istanbul. Since the leather industry came to an end, most of the village inhabitants moved to Bor, a neighboring town. There are no shops in the village. The families do their grocery shopping either in Bor or in Ulukışla, sometimes even in Niğde. There is no public transport either; a person should own a vehicle to go to the centre.

The migration experience profoundly shaped the collective identity of Kazakhs in Türkiye. Many families preserved memories of their difficult journey through oral histories that were transmitted from older to younger generations. These stories often emphasize themes of endurance, sacrifice, and the search for a safe homeland. Such narratives play an important role in maintaining a shared sense of historical experience among diaspora members. During the Altay village festival, these migration memories were frequently referenced in speeches, prayers, and informal conversations, demonstrating how historical trauma and resilience continue to influence contemporary expressions of Kazakh identity.

From Football Tournaments to Village Festival

Liman (2006) claims that Altay village had a strong football team during the 1970s and 1980s. This reputation made them famous in the town of Niğde, the centre of the province. From the beginning of the 1990s, the villagers organized annual football tournaments exclusively for Kazakh football teams from different regions of Türkiye, such as Istanbul, Develi/Kayseri, Ismil/Konya, and Sultanhanı/Aksaray. These tournaments were a symbolic act that coincided with the independence of Kazakhstan. They attracted about a thousand spectators and served as a bonding event for Kazakhs. The tournaments continued until 1994, but due to mass migration from the village, they eventually came to an end. In response, the elderly of the village came up with the idea of establishing a festival, shifting the focus from sports to a broader cultural celebration.

The first Altay village festival took place in 2006. The villagers began to host this festival with a dual purpose. Firstly, the festival aims to unite Türkiye's scattered Kazakh population, reminding them of their shared heritage. Secondly, it works to strengthen the bond between Kazakhs and Turks, celebrating their brotherhood despite existing physical and cultural differences. Many Kazakhs refer to this event as a Thanksgiving Day to express their gratitude to the Turks who welcomed them as refugees in the 1950s. The Altay village festival, therefore, serves as a platform for exploring and celebrating diverse ethnic and cultural identities.

The national narratives at the festival were complex and often contradictory. From the perspective of Kazakhstan's national policy, which views the Kazakh diaspora as an extension of the state, the participants were celebrating their connection to Kazakhstan. This view was supported by the Kazakhstani Embassy's sponsorship of the event. However, a closer look reveals a more nuanced reality. Kazakhs from Kazakhstan sometimes harbor animosity toward their diaspora counterparts, whom they may view as traitors for their ancestors' flight from communist rule (Genina, 2015). In return, diaspora members often see themselves as "pure and authentic" Kazakhs because their language and traditions were not influenced by Russian culture. This internal conflict was evident at the festival, which became a space where people both celebrated their shared identity and confronted feelings of 'otherness.' To counteract these divisions, organizers and local participants stressed their common identity as members of the Turkish community.

The Altay village festival lasted three days. On the first day, the hosts welcomed international and local guests and managed their transportation and accommodation. The day was dedicated

to the ceremonial events, whereas on the third, the guests were taken to the city of Cappadocia for a tourist visit. The ceremonial day had morning and afternoon programmes. The first part took place in the village itself. In the village, the festival participants listened to public speeches and enjoyed the sports and music activities. An open-air photo exhibition featuring images of the first Kazakh settlers in Türkiye in the centre of Altay village was also part of cultural activities. The second part of the ceremonial day was held in the town of Niğde, and it was planned with a goal to attract a wider audience of local Turkish citizens. Kazakh artists who performed in the village in the morning gave another concert to Niğde citizens in the evening in the central square. However, a highlight of the festival in Niğde was the cortege walk (marching) (in Turkish: kortej yürüyüşü), a solemn procession that took place before the concert. Marchers themselves and spectators were deeply moved by this solemn procession, because the collective walk was a physical manifestation of people's feelings about being Kazakh and belonging to Kazakh culture.

Cultural Elements Developing Ethnic Identity

The festival was well structured and executed around 6 (six) cultural elements that were identified by the researcher. These elements include religion, political discourse, arts, visual symbols, traditional food, and elements of tangible/material culture. There is no doubt that these components are essential in constructing ethnic identities. However, in the festivals, they are emphasized even more and create visible boundaries between festival hosts and outside spectators. The Altay Kazakh village festival was not an exception. The following paragraphs have a detailed discussion of each element and its wider political and cultural implications.

1. Kazakhs and Islam

The ceremonial day started with the prayers from the Qoran to commemorate and honour the spirits of Kazakhs who perished in the Himalayas and the Taklamakan Desert while fleeing Xinjiang. These prayers highlighted the deep connection between Kazakhs' religious and ethnic identities. The festival once again confirmed the idea that Kazakh ethnic identity is inseparable from its religious Islamic identity. In fact, both these identities complement each other. As argued by Radford (2014), historically, being designated as a 'Muslim' in Central Asia was an ethnic identifier used by indigenous communities to distinguish themselves from non-indigenous groups, such as Russians. Furthermore, in the post-Soviet era, Islam and ethnicity were strategically used to legitimize the political dominance of titular nations. Thus, Kazakhs in the first years of independence began to actively revive their practice of religion to strengthen their national identity. The Kazakh diaspora in Türkiye played a significant role in this revival. A notable example is Halifa Altay, a Kazakh scholar who returned to Kazakhstan after spending 39 years in Türkiye, at the personal invitation of the first president, with a mission to help revitalize Islam in the newly independent state.

2. Kazakhs as a Political Force in Türkiye

The scholars already pointed out the potential of festivals in serving as a political platform and how they are effectively used by politicians and cultural figures to strengthen a sense of identity among communities and engage in political campaigning (Kahuno, 2017; Lüdtke, 2005). Thus, while analysing the Altay village festival, we cannot miss out the fact that Kazakhs in Türkiye are an important part of the electorate. During the festival, someone who is aware of the political context in Türkiye would probably see the Kazakh population leaning towards two major political parties in Türkiye, such as the Nationalist Movement Party and the Justice

and Development Party. By inviting their officials to the festival, Kazakhs were transcending the message: “Yes, ethnically we are Kazakh, but politically we are still dedicated Turkish citizens.” Although the purpose of the festival was to celebrate the ethnic heritage of Kazakhs, their actions affirmed their political loyalty to the Turkish state.

3. *Performing Kazakh Identity via Music and Dance*

The Altay village festival demonstrated the significant role of music and dance in constructing and celebrating Kazakh ethnicity. A celebratory aspect of the event was created through the musical performances. A central element of these performances was the *dombyra*, a traditional two-stringed, long-necked Kazakh musical instrument. For Kazakhs, the *dombyra* is more than an instrument; it is a tangible cultural symbol that is filled with ethnic and traditional values. Diaspora communities believe that simply owning a *dombyra* or listening to its music helps them to connect to their ancestral homeland (Post, 2007). That is why *dombyra* players dominated among other performers in the Altay festival. Furthermore, participants also enjoyed the dance, *Kara Jorga*. These performances served as a vital link to their past and the homeland they left behind. Music and dance performances during the festival also played an important role in transmitting cultural knowledge to younger generations. Many of the performers were children and teenagers who had learned traditional songs and dances through family traditions or community cultural groups. Their participation illustrates how diaspora communities actively reproduce cultural heritage through intergenerational transmission. In this context, the festival serves not only as a space of celebration but also as an informal educational environment where younger participants learn about their cultural roots and develop a sense of pride in their ethnic background.

However, the younger generation of performers from Kazakh diaspora also used Turkish traditional instruments. In their actions, it is possible to track the sense of belonging not only to one culture, but several. See Fig. 1, where a young Kazakh girl, in a traditional Kazakh costume, plays the *bağlama* (Turkish traditional music instrument) and sings the Turkish folk song ‘*Mağusa Limanı*’. This performance, using cultural symbols from both nations, expressed the young girl’s sense of belonging to more than one place.



Fig. 1. A Kazakh girl singing a Turkish song. Photo from the field data.

Fig. 1 illustrates not only the participation of youth in musical practices, but also the symbolic union of Kazakh and Turkish cultures using instruments from both traditions.

4. *Visual Symbols: Patrimonialisation of Nomadism*

It is possible to claim that the musical performances are tied to visual symbols. Most of these visual symbols draw heavily from the nomadic heritage of the Kazakh people. The key visual symbols of Kazakh culture, which were persistent throughout the festival, were the yurt (the transportable nomadic dwelling), traditional clothing, and *dombyra* (Kazakh traditional music instrument). The festival featured two yurts: one was a permanent structure in the village, and the other was a mobile yurt set up in Niğde's city center for the event. The Altay village festival can be seen as a revival project, as it works to preserve the cultural memory and nomadic traditions of Kazakhs, a crucial effort for the younger generations in Türkiye.



Fig. 2. The yurt, Niğde, Türkiye. Photo from the field data.

Fig. 2 demonstrates how visual symbols function as tools for public identity representation, engaging both the Kazakh diaspora and the local Turkish population.

Although the festival participants witnessed other symbols such as the *dombyra* and traditional Kazakh costumes, the yurt stood out because of its size and public interest. The yurt in Niğde drew a large crowd, with people queuing to go inside and take photos. This was because the yurt holds symbolic meaning for both Kazakhs and Turkish people. In Türkiye, there is a widespread belief that Anatolian Turks are descendants of nomadic Oghuz tribes who migrated from the Turan valley in Central Asia. This nomadic heritage is reinforced through both official historical accounts and popular culture (Rakhimzhanova, 2021). For Turkish citizens, the yurt represents a connection to this shared nomadic past.

As we argue, the emphasis on nomadic culture is a driving force for Kazakh nationalism existing in both the Kazakhstani state and diaspora communities. According to Ferret (2016), this strategic promotion and politicization of heritage is called 'patrimonialization'. This process is especially vital for young nations seeking to invent or consolidate their national history. After the collapse of the USSR, Central Asian republics, including Kazakhstan, launched

extensive patrimonialization campaigns. As Galiev (2002) highlighted, it was the beginning of the mythologization of such cultural elements as “language, religion, the legacy of ancestors, elements of material and spiritual culture, ..., notions of a ‘golden age’ and original homeland, etc.” (Galiev, 2002, 384) to perform ethnic mobilization. In this context, the Altay village festival offered a favorable environment for depicting the mythologized symbols that became indicators of Kazakh identity.

Ferret (2016) argues that the state’s patrimonialization of nomadism has led to the rise of immobile yurts. These yurts can be found along roadsides and in towns across Kazakhstan. These modern immobile yurts have become a key part of Kazakh nation-branding, underscoring their significant contribution to strengthening Kazakh identity both within Kazakhstan and abroad. Thus, the immobile yurt in the centre of Altay village has emerged as a powerful symbol of the Kazakh community—reflecting both their ties to a nomadic past and their determination to affirm their ethnic identity.

5. Food distribution

The village festival name includes the Kazakh word *toi* (feast, celebration), and traditional food was an essential part of the celebration. The ceremonial day began with a traditional breakfast with *boursaqs* and *shelpeks* (traditional fried pastries) with milk tea. The day concluded with a communal meal of *palau* (rice and meat dish) traditionally prepared for large community rituals like weddings and funerals. Some scholars highlight food as a symbol, the meaning of which transforms depending on the context of events. To illustrate this, in festivals of Alevi people in Türkiye, passersby and the poor are given *lokma* (consecrated food) with an aim of commemorating saints and significant religious events (Soileau, 2005, cited in Rakhimzhanova, 2021). The festival food in Altay village served a dual purpose; the first one was to showcase the cuisine, where Kazakhs had an opportunity to highlight traditional Kazakh dishes. Therefore, the cooks decided to include *boursaqs*, *shelpeks*, *palau*, and milk tea on the menu, considering them authentic Kazakh dishes that would represent their people’s identity well. The second purpose of food servings was to express gratitude. During the festival, many strangers had the opportunity to taste Kazakh food. It was a way of thanking the Turkish people for welcoming and supporting Kazakhs upon their arrival in Türkiye in the 1950s. In this context, the act of sharing food became a powerful symbol of thanksgiving and gratitude.

6. Souvenir Stands: Networking and Business Partnerships

The sources quite often indicate local festivals as a means for boosting the regional economy. In fact, some regional festivals can generate millions in revenue and create many jobs (Saeed & Farooq, 2024). The Altay village festival is not about direct financial revenues. The festival itself was sponsored by the Kazakhstani Embassy. However, the festival had an indirect positive impact on local business development, because the festival space operated as a networking platform for business owners from Kazakhstan and Türkiye. It was a favorable environment to negotiate future agreements. Business relations were actualized via ethnic relations. For instance, the festival attendees often prioritized making an agreement and setting business partnerships with Turkish companies owned by Kazakh businessmen.

Conclusion

The findings of this paper contribute to the broader literature on diaspora festivals by demonstrating how small community events can become powerful arenas for negotiating

complex and multilayered identities. The Altay festival is unique because the hosting community embraces a sense of belonging that extends beyond a single geographical, regional, or national identity. While the festival is physically located in a small Turkish village, it encompasses a wide range of historical and cultural contexts. The cultural space created by the Kazakhs stretches from Altay village in Niğde province to the Altai Mountains in Xinjiang, and from Türkiye to Europe, Kazakhstan, and China, connecting a global diaspora. As seen from the discussions above, nomadic history and Kazakhstan's state policy help Kazakhs from Türkiye to maintain their ethnic identities. However, the nature of these boundaries is rather flexible and open to various modifications. A variety of factors may influence Kazakh identity in Türkiye. If Turkic roots and Islamic religion bring the Kazakhs closer to Turkish people, their nomadic history and unique culture make them part of the larger Kazakh community in the world.

This has become possible only after the dissolution of the USSR and the independence of Kazakhstan. The Kazakhs from Türkiye developed their own identity narrative as an alternative to the official state version through highlighting the connection to their original homeland, the Altai Mountains in Xinjiang, and their current place of living, the Altay village. It was deeply felt via the three-day Altay village festival, which was a unique event that not only showcased but also strengthened the diverse identities of the Kazakh community. Throughout the festival, the local Kazakhs skillfully instrumentalized their nomadic past to enhance their ethnic visibility among other Turkish citizens. Additionally, the international significance of the event was demonstrated through the high number of Kazakh participants from other countries. Thus, it is possible to argue that the Altay village festival will continue to be a suitable environment for Kazakhs to produce and reproduce their ethnic identity, bringing together their histories, cultural values, and ideals not only from Türkiye but from other countries. However, this study has certain limitations. It focuses on a single festival event, whereas future research could examine festivals of other Kazakh diaspora communities in countries such as Mongolia, China, or Germany. In addition, future studies might explore how digital media and social networks extend the symbolic space of the festival beyond its physical location.

References

- Barcus, H. & Werner, C. (2017). Choosing to stay: (Im)mobility decisions amongst Mongolia's ethnic Kazakhs. *Globalizations*, 14(1), 32-50. <https://doi.org/10.1080/14747731.2016.1161038>
- Baily, J. (1997). The Role of Music in the Creation of an Afghan National Identity, 1923-73. In Stokes, M. (Ed.). *Ethnicity, Identity and Music*. Berg: Oxford/New York, pp. 45-59.
- Bennett, A., & Woodward, I. (2013). Festival spaces, identity, experience and belonging. In *The Festivalisation of Culture* (1st ed., p. 11). Ashgate Publishing Company. https://www.researchgate.net/profile/Jodie-Taylor-3/publication/281430093_Festivalisation_of_Culture/links/5b8be3a5a6fdcc5f8b791b9c/Festivalisation-of-Culture.pdf#page=26
- Brubaker, R. (2005). The 'diaspora' diaspora. *Ethnic And Racial Studies*, 28(1), 1-19. <https://doi.org/10.1080/0141987042000289997>
- Clifford, J. (1997). Diasporas. In Clifford, J. (Ed.). *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. London: Harvard University Press, pp. 244-251.
- Deng, F., Ruan, W., & Zhang, S. (2023). National traditional festival tourism and visitors' national identity: a dual collaborative framework of cultural inheritance and inherited innovation. *Tourism Review*, 78(3), 1019-1035. <https://doi.org/10.1108/TR-04-2022-0197>
- Falassi, A. (Ed.). (1987). *Time out time: essays on the festival*. Albuquerque, NM: University of New Mexico Press.

Ferret, C. (2016). The ambiguities of the Kazakhs' nomadic heritage. *Special Issue: Heritage Process Among Nomadic Pastoralist Groups in Muslim Contexts*, 20(2), 176-199. <https://doi.org/10.3197/np.2016.200202>

Galiev, A. (2002). Mythologisation of the history of the Turkic peoples at the beginning of the third millenium. *Acta Ethnographica Hungarica*, 47(3-4), 383-395. <https://doi.org/10.1556/AEthn.47.2002.3-4.13>

Genina, A. (2015). *Claiming Ancestral Homelands: Mongolian Kazakh Migration in Inner Asia* [Doctoral dissertation, University of Michigan]. https://www.researchgate.net/publication/295417568_Claiming_Ancestral_Homelands_Mongolian_Kazakh_Migration_in_Inner_Asia

Getz, D. (1997). *Event management and event tourism*. Putnam Valley, NY: Cognizant Communication Corporation.

González-Reverté, F. (2023). Space, identity and festivals. Spatial empowerment and the construction of identity discourses through the lens of heritage festival organizers. *Journal of Heritage Tourism*, 18(6), 807–827. <https://doi.org/10.1080/1743873x.2023.2252111>

Hall, S. (1990). Cultural Identity and Diaspora. In Rutherford, J. (ed.), *Identity: community, culture, difference*. London: Lawrence & Wishart, pp. 222-237.

Kahuno, M. N. (2017). *Constructing identity through festivals: the case of Lamu Cultural Festival in Kenya* [MA thesis, University of Pretoria]. <https://repository.up.ac.za/server/api/core/bitstreams/da1b68fc-1bcf-4241-b8f7-7e4a6a734160/content>

Kuşçu, I. (2016). Changing perception of homeland for the Kazakh diaspora. *Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity*, 44(3), 380-396. <https://doi.org/10.1080/00905992.2015.1123681>

Liman, A. (2006). *Nigde İli Ulukisla İlcesi Altay köyü'nün (kuruluşundan günümüze) Kültürel Coğrafi Görünümü* [MA thesis, University of Niğde].

Lin, Y. H., & Lee, T. H. (2020). How the authentic experience of a traditional cultural festival affects the attendee's perception of festival identity and place identity. *International Journal of Event and Festival Management*, 11(3), 357–373. <https://doi.org/10.1108/ijefm-12-2019-0061>

Luckman, S. (2013). Location, spatiality and liminality at outdoor music festivals: Doofs as journey. In *Festivalisation of Culture* (1st ed., pp. 190–200). Ashgate Publishing House. https://www.researchgate.net/profile/Jodie-Taylor-3/publication/281430093_Festivalisation_of_Culture/links/5b8be3a5a6fdcc5f8b791b9c/Festivalisation-of-Culture.pdf#page=26

Lüdtke, K. (2005). Dancing Towards Well-Being: Reflections of Pizzica in Contemporary Salento, Italy. In Giudice, L.D. & Deussen, N. V. (Eds.). *Performing Ecstasies: Music, Dance and Ritual in the Mediterranean*. Ottawa: The institute of Mediaeval Music, pp. 37-55.

Post, J. (2007). 'I Take My Dombra and Sing to Remember my Homeland': Identity, Landscape and Music in Kazakh Communities of Western Mongolia. *Ethnomusicology Forum*, 16(1), 45-69. <https://doi.org/10.1080/17411910701276369>

Radford, D. (2014). Contesting and Negotiating Religion and Ethnic Identity in Post-Soviet Kyrgyzstan. *Central Asian Survey*, 33(1), 15-28. <https://doi.org/10.1080/02634937.2013.871831>

Rakhimzhanova, A. (2021). *Negotiating Diaspora Identities: Kazakhs in Türkiye* [PhD Dissertation, University of Hacettepe].

Saeed, H., & Farooq, O. (2024). The role of cultural festivals in strengthening community identity. *Social Thought and Policy Review*, 2(02), 68–89.

Shaikemelev, M., Dunaev, V., & Toktarov, Y. (2019). The Space for Ethnonational Identities of Kazakhstan Society: Stratification Principles and Models. *Central Asia and The Caucasus*, 20(4), pp. 1-16.

Slootman, M. (2014). Reinvention of Ethnic Identification Among Second Generation Moroccan and Turkish Dutch Social Climbers. *New Diversities*, 16(1), 57-60. <https://doi.org/10.58002/6bec-wv53>

Slootman, M. (2018). *Ethnic Identity, Social Mobility and The Role of Soulmates*. Springer Nature, pp. 13-36.

Smith, A.D. (1986). *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Basil Blackwell, pp. 22-32.

Conflict of interests. The author declares no relevant conflict of interests

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

Арай Рахимжанова – PhD, ассистент-профессор, Astana IT University, Мәңгілік Ел даңғылы, 55/11, 010000, Астана, Қазақстан, aray.rakhimzhanova@astanait.edu.kz, <https://orcid.org/0000-0001-9595-5341>.

Aray Rakhimzhanova – PhD, Astana IT University, 55/11 Mangilik El avenue, 010000, Astana, Kazakhstan, aray.rakhimzhanova@astanait.edu.kz, <https://orcid.org/0000-0001-9595-5341>.

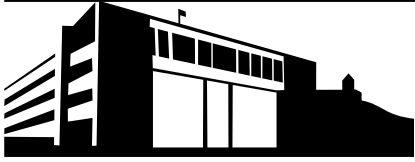
Арай Рахимжанова – PhD, ассистент-профессор, Astana IT University, пр. Мангилик Ел, 55/11, 010000, Астана, Казахстан, aray.rakhimzhanova@astanait.edu.kz, <https://orcid.org/0000-0001-9595-5341>.

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

Редакцияға түсті / Поступила в редакцию / Entered the editorial office: 24.02.2026

Рецензенттер мақұлдаған / Одобрено рецензентами / Approved by reviewers: 26.02.2026.

Жариялауға қабылданды / Принята к публикации / Accepted for publication: 14.03.2026



Scientific article
IRSTI 02.15.99-13.01.73



<https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-267-281>

CONTEMPORARY TOPONYMY AS CULTURAL MEMORY

Beknur TISHBEKOV 

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

✉ tishbekov_bm@enu.kz

Abstract. This article advances a philosophical interpretation of cultural memory through a set of toponymic case studies from the Akmola region. Over a prolonged historical period, Akmola underwent intensive economic and administrative reconfiguration, colonial resettlement processes in the eighteenth to twentieth centuries, collectivization in the 1930s, and the establishment of numerous sites associated with the GULAG system in the mid-twentieth century. The region also became a major territory of the Virgin Lands campaign in the second half of the twentieth century. In addition, the relocation of Kazakhstan's capital at the end of the twentieth century significantly reshaped the region's onomastic landscape.

The article examines how each of these historical stages has been inscribed in the region's onomastic map. The selected cases are analyzed in the context of collective cultural memory and national identity, through the interpretive logic of administrative-territorial units and their connections to broader cultural landscapes. Particular attention is given to the ways in which elements of cultural memory mark territories and contribute to the revitalization of historical continuity. The study also highlights the interrelation between contemporary onomastic processes, state interests, and the reconfiguration of cultural-landscape logics. The conclusion underscores the philosophical and cultural significance of onomastic policy for shaping national self-awareness and for restoring historical justice.

Keywords: onomastics; toponyms; ideologically outdated names; toponymy of Akmola Region; cultural memory; historical names; administrative-territorial units.

For citation:

Tishbekov, B. (2026). Contemporary toponymy as cultural memory. *Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies*, 154(1), 267-281. <https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-267-281>.

ҚАЗІРГІ ТОПОНИМИКА МӘДЕНИ ЖАД РЕТІНДЕ

Бекнур ТИШБЕКОВ

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

СОВРЕМЕННАЯ ТОПОНИМИКА КАК КУЛЬТУРНАЯ ПАМЯТЬ

Бекнур ТИШБЕКОВ

Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилёва, Астана, Казахстан

Аңдатпа. Мақалада Ақмола өңірінің топонимиялық кейстері арқылы мәдени жадқа философиялық интерпретация ұсынылады. Ақмола аймағы ұзақ уақыт бойы белсенді экономикалық және әкімшілік қайта құрылымдауға, XVIII–XX ғасырлардағы отарлық қоныстандыруға, 1930-жылдардағы ұжымдастыруға ұшырады. XX ғасырдың ортасында бұл аумақта ГУЛАГ жүйесіне қатысты көптеген нысандар болды, ал XX ғасырдың екінші жартысында тың игеру науқаны жүрді. Сонымен қатар XX ғасырдың соңында астананың көшірілуі өңірдің ономастикалық картасына айтарлықтай ықпал етті.

Сонымен қатар, мақалада әрбір тарихи кезеңнің осы өңірдің ономастикалық картасында қалай тіркелгені қарастырылады. Аталған кейстер ұжымдық мәдени жад пен ұлттық бірегейлік контекстінде, әкімшілік-аумақтық бірліктерді интерпретациялау логикасы және олардың мәдени ландшафттармен байланысы арқылы талданады. Ерекше назар мәдени жад элементтерінің аумақтарды қалай таңбалайтынына және тарихи сабақтастықты ревитализациялауға (қайта жаңғыртуға) қалай ықпал ететініне аударылады. Сондай-ақ қазіргі ономастикалық үдерістердің мемлекеттік мүдделермен және мәдени ландшафттар логикасын қайта пайымдаумен өзара байланысы атап көрсетіледі. Қорытындыда ұлттық өзіндік сананы қалыптастыру мен тарихи әділеттілікті қалпына келтірудегі ономастикалық саясаттың философиялық әрі мәдени маңызы айқындалады.

Түйін сөздер: ономастика; топонимдер; идеологиялық тұрғыдан ескірген атаулар; Ақмола облысының топонимикасы; мәдени жад; тарихи атаулар; әкімшілік-аумақтық бірліктер.

Аннотация. В статье через топонимические кейсы Акмолинского региона, предлагается философская интерпретация культурной памяти. Акмолинский регион в течение длительного времени подвергался активному экономическому и административному реформатированию, колониальному расселению XVIII–XX вв., коллективизации в 1930-е годы, здесь было много объектов системы ГУЛАГ в середине XX века, это территория поднятия целины во второй половине XX века. Кроме того, на ономастическую карту повлиял перенос столицы в конце XX века.

В статье будет рассматриваться как каждый период зафиксировался в ономастической карте этого региона. Эти кейсы рассматриваются в контексте коллективной культурной памяти, национальной идентичности и через логику интерпретации административно-территориальных единиц и их связи с культурными ландшафтами. Особое внимание уделяется тому, как элементы культурной памяти маркируют территории и способствуют ревитализации исторической преемственности. Отмечается также взаимосвязь современных ономастических процессов с государственными интересами и переосмыслением логики культурных ландшафтов. В заключение подчеркивается философская и культурная значимость ономастической политики для формирования национального самосознания и восстановления исторической справедливости.

Ключевые слова: ономастика; топонимы; идеологически устаревшие названия; топонимика Акмолинской области; культурная память; исторические названия; административно-территориальные единицы.

Дәйек сөз үшін:

Тишбеков, Б. (2026). Қазіргі топонимика мәдени жад ретінде. *Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies*, 154 (1), 267-281. <https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-267-281>.

Кіріспе

Тәуелсіз Қазақстанның әлеуметтік-мәдени кеңістігінде ономастика саласы ерекше маңызға ие, себебі ол ұлттық тарихи жадты сақтаудың, мәдени мәнді жаңғыртудың және елдік бірегейлікті нығайтудың басты құралдарының бірі болып табылады. Ономастиканың үлкен бір бөлігі топонимика болып саналады. Әрбір топоним – белгілі бір тарихи кезеңнің, саяси оқиғаның, этномәдени дәстүрдің куәгері әрі ұлттың рухани айнасы.

«Топоним сөзі ежелгі грек тілінен аударғанда «τόπος — орын, ὄνομα — атау», яғни орын немесе мекен атауы дегенді білдіреді. Топоним дегеніміз белгілі бір объектіге жай беріле салатын атау емес, сол нысанның бар болмысын, табиғатын, ерекшелігін танытып, мағыналы ақпарат беретін атау» (Жанұзақ және Рысберген, 2004, 5 б).

Қазір ономастика – отаршылдық кезеңде бұрмаланған тарихи әділеттілікті қалпына келтірудің маңызды тетігі. Қазақстанның солтүстік өңірлерінде, соның ішінде Ақмола облысында, патша үкіметі мен кеңестік жүйенің жүргізген атау саясаты ұлттық ономастикалық кеңістіктің құрылымына елеулі өзгеріс енгізіп, байырғы атауларды жойып, олардың орнына идеологиялық мазмұндағы ресми атауларды орнықтырды.

Қазіргі Қазақстанның ең маңызды міндеттерінің бірі – өсіп келе жатқан ұрпақтың ұлттық өзіндік санасы мен патриотизмін ояту және қалыптастыру. Мақалада Ресей империясының кейіннен Кеңес Одағының Қазақстанның Далалық өлкесіне жүргізген отаршылдық экспансиясы нәтижесінде қазақ халқы өзінің этномәдени тұтастығы мен өзіндік ерекшелігін жоғалтпай, сонымен бірге тәуелсіз мемлекетті қайта қалпына келтіруге деген ұмтылысын сақтап қалғаны көрсетілген (Ксенжик, 2015, 7 б).

Тәуелсіздік кезеңінде тарихи атауларды қайтару және ұлттық сипатқа сай жаңа атаулар беру мәселесі мемлекет саясатының өзекті бағытына айналды. Бұл үдеріс тек әкімшілік немесе тілдік реттеу шарасы ғана емес, сонымен қатар ұлттың тарихи жадын жаңғырту, мәдени ландшафты қалпына келтіру және деколонизация қағидаттарын жүзеге асырудың бір қыры болып табылады.

Осы зерттеуде Ақмола облысының әкімшілік-аумақтық бірліктеріндегі атаулардың тарихи-мәдени мазмұны, олардың өзгеру динамикасы және қазіргі ономастикалық саясаттағы орны талданады. Сондай-ақ, аймақтық ономастика мәселелерін философиялық тұрғыда зерделей отырып, ұлттық бірізділікті қалыптастыру және тарихи әділеттілікті орнатудағы ономастикалық үдерістердің рөлі айқындалады.

Ақмола облысы 1939 жылы құрылған. Облыс құрамына 3 қала (Көкшетау, Қосшы, Степногорск) және 17 аудан (Ақкөл, Аршалы, Астрахан, Атбасар, Біржансал, Бұланды, Бұрабай, Егіндікөл, Ерейментау, Есіл, Жақсы, Жарқайың, Зеренді, Қорғалжын, Сандықтау, Целиноград, Шортанды) кіреді. 8 шағын қала, 5 кент, 589 ауылдық елді мекен бар. Бұл өз кезегінде ел аумағындағы елді мекендері көп ірі облыс болып саналады. Аудан саны жағынан бірінші орында тұр (Oq.gov.kz, 2026).

Зерттеу мақсаты

Ақмола облысы бойынша постколониалды кезеңдегі ономастикалық кеңістіктің трансформациясын философиялық тұрғыда талдау, тарихи атаулардың қайта оралуын ұлттық бірегейлікті сақтау және мәдени жадыны жаңғырту құралы ретінде негіздеу.

Зерттеу әдістері

Ақмола облысы әкімшілік-аумақтық қайта құрулардың тарихи сабақтастығын (әртүрлі кезеңдерде болыс, уезд, облыс және өлке құрамына нақты қай аумақтар мен елді мекендердің кіргенін) түсіндіру тұрғысынан ең күрделі аймақтардың бірі болғандықтан, бұл мақалада топонимдер қазіргі әкімшілік-аумақтық құрылым шеңберінде талданады. Ақмола облысында жалпы саны 605 атау бар, зерттеу аясында сол атауларға талдау жасалады.

Мақалада тарихи реконструкция әдістері қолданылады, себебі аталған облыс ұзақ уақыт бойы сыртқы ықпалдарға ұшырап, әкімшілік тұрғыдан бірнеше мәрте өзгеріске түскен. Зерттеудің бастапқы өлшемі ретінде 1939 жылдан бері бекітілген Ақмола облысының шекаралары алынады.

Жеке бөлімде мәдени топонимиканың ерекшелігі қарастырылады: қазақтардағы атау қалыптастыру дәстүрінің тарихы, сондай-ақ топонимдердің мәдени кеңістікті қалай құрылымдап, символдық тұрғыдан «таңбалайтынын» айқындайтын қағидаттар талданады.

Зерттеудің әдіснамалық негізі топонимдердің шығу төркініне қатысты тарихи контексттерді ашуға бағытталған ономастикалық талдауды қамтиды. Атап айтқанда:

- этимологиялық талдау,
- антропонимиялық талдау.

Деректерді өңдеу кезеңінде статистикалық материалдар, жергілікті атқарушы органдардың ресми сайттарынан алынған қолданыстағы топонимиялық атаулар, сондай-ақ олардың тарихи реконструкциялары пайдаланылды. Философиялық талдау қазіргі топонимикалық «қайта жүктеудің» және мәдени ландшафттарды жаңаша пайымдаудың негізі ретінде мәдени жадтың әлеуетіне сүйенеді.

Қазақ тарихи топонимикасының негізгі қағидаттары

Қазақстанда кеңестік кезеңнің өзінде-ақ тарихи топонимика саласында белгілі бір ғылыми мектеп қалыптасты. Бұл бағытта бірқатар іргелі еңбектер жарық көрді. Ең қызықты ономастика және тарихи топонимика бойынша шолулар Галина Ксенжик («Историческая география степных областей Казахстана в XIX – начала XX вв.»), Ә. Қайдаров, А. Мұқатаев («Қазақ ономастикасының мәселелері»), Т. Жанұзақ («Қазақстан географиялық атаулары»), Қ. Рысберген («Қазақстан Республикасы. Әкімшілік-аумақтық бірліктер атаулары»), С. Негимов («Ақмола облысындағы ономастикалық атаулардың көрсеткіш-анықтамалығы») секілді ғалымдардың зерттеулері айрықша назар аударарлық.

Қазақ топонимикасының негізгі қағидаттарының бірі – топонимдердің өз бойына географиялық кеңістік, мәдени ландшафт, жер бедері мен табиғи орта, сондай-ақ геоло-

гиялық ерекшеліктер жөніндегі ақпаратты жинақтап сақтауы. Осы тұрғыдан алғанда жер-су атаулары белгілі бір аумақтың табиғи-тарихи келбетін сипаттайтын маңызды дереккөз қызметін атқарады.

Адамзат заманауи тарихындағы ең ықпалды мемлекеттердің бірі болған Кеңес Одағы ыдырауға жақын уақытта ірі қала атауларын ауыстырудың бірінші толқыны 1989-1994 жылдары болған еді. Бірақ, бұл толқынды 1984 жылы Ижевск (Удмурт Республикасының астанасы) қаласына сол жылы қайтыс болған қорғаныс министрі Дмитрий Устинов есімін берген кезде Кеңес билігі жергілікті тұрғындар тарапынан қатты қарсылыққа тап болып, 1987 жылы қала атауы қайта өзгерген болатын. Сол уақыттан бастап Кеңес үкіметінің солақай саясаты қалаларға кеңес кезеңі қайраткерлерінің есімін әртүрлі ономастикалық объектілерге беруге қарсы тұру басталды.

Қазақстанға да бұл толқын өз әсерін тигізді.

Әрбір халықтың болмысы мен дүниетанымы, этникалық мәдениеті мен рухани өмірі қай кезде, қандай жағдайда болмасын, белгілі бір географиялық кеңістікте көрініс табады, әрі нақты тарихи оқиғалардың жемісі болып табылады (Қайдаров және Мұқатаев, 1986, 5 б.).

Осы ретте Қазақстан Республикасы егемендігін қалыптастыру үдерісінде жүздеген елді мекеннің тарихи атауы қайта жаңғыртылды, бірқатар кенттердің, облыстық және аудандық бағыныстағы қалалардың атаулары қайта аталып, өзгертілді, республикадағы көптеген топонимдердің транскрипциясы түзетілді. Жас тәуелсіз мемлекет – Қазақстан Республикасының географиялық атауларын (топонимдерін) стандарттау және біріздендіру мәселелері бүгінгі күнге дейін де өзекті болып отыр. Бұл – әлемдік қауымдастықпен байланыстардың өлшеусіз артуына, халықаралық аренаға шығуына, қоғам өмірінің түрлі салаларындағы ынтымақтастықтың кеңеюіне байланысты.

Қазіргі кезде ономастикалық атаулар қоғаммен бірге алға қарай қадам басып келеді. Бұл күнде рухани байлығымыздың, этникалық мәдениетіміздің белгісі – есімдер мен атаулар – әр ғасырдың ескерткіші ретінде халқымыздың тарихынан, салт-дәстүрінен, діни ұғымынан дерек беретін қайнар көз болып табылады. «Жер-су аты – тарихтың хаты» деп бекер айтпаған. Ономастикалық атаулардың тарихына үңіліп қарайтын болсақ, олардан қазақтың болмысын, салт-дәстүрін, әдет-ғұрпын ғана көріп қоймай, белгілі бір кезеңнің, кейде тіпті дәуірдің де тарихын білуге болатын жағдайлар кездеседі. Сол себепті оларды қалпына келтіріп, сақтап, келер ұрпаққа мұра етіп қалдыру бүгінгі тәуелсіз елдің басты бағыттарының бірі (Қасенова, 2004, 5 б.). Ономастика саласы бүгінгі күні елімізде үлкен әлеуметтік-мәдени маңызға ие болып, қоғамдық саяси мәселеге айналып отыр. Бұл сала өз кезегінде ішкі саясат, сыртқы саясат, мәдениет, тарих және тағы да басқа салалармен тығыз байланысты.

Қазақ даласындағы патша үкіметінің отаршыл, кеңестік жүйенің тоталитарлық саясаты ел аумағындағы ономастикалық атауларға орасан зор нұқсан келтірді. Ұлттық мәдениетіміздің феномені болып отырған көне атауларды тілдік мұра, тарихи жәдігер ретінде сақтап қалу, қалпына келтіру мәселелері бүгінгі күннің өзекті мәселелерінің бірі және бірегейі. Қазіргі кезде тарихи атаулармен, белгілі тұлғалардың есімдерімен қатар тәрбиелік сипаттағы фольклорлық, мифологиялық сана бағытындағы атауларды қоюға деген елдің пікірін де ескеру қажет. Жалпы қазіргі таңдағы ономастика саласын реттейтін заңнамалық актілерге сәйкес кез-келген көше немесе елді мекен атауын ауыстырған

кезде жергілікті халықтың пікірін ескеру мақсатында көпшілік тыңдау өткізу міндеттеледі. Қазақша атаулардың орыс тілінде әдейі бұрмаланып жазылуын өзгерту, тарихи атауларды қайта қалпына келтіру, тәуелсіздік алғалы бері халқымыз мойындаған белгілі тұлғаларымыздың есімдерінің ортамызға оралуы қазіргі ономастикалық саясаттың басты міндеті.

Әрбір атау – тарихи құжат. Ономастикалық атаулар – ұлттың рухани жадын көрсететін мәдени құндылық.

Мұны Мемлекет Басшысы Қасым-Жомарт Тоқаевтың былтыр ғана Түркістан қаласында өткен Ұлттық құрылтайда «Ономастика саласы тарихи сана-сезімді жаңғыртудың маңызды идеологиялық құралы», – деп атап өткенінен аңғаруға болады (Тоқаев, 2023).

Бір айта кетерлік жай ономастика саласын зерттеуші ғалымдар арасында үнсіз ғана қалыптасқан «Қазақ ешқашан жер-су атауларын бекер қоймаған» тұжырым бар. Ақыл таразысынан өткізіп, санамен салмақтап, елімен бірге мәңгі жасайтын ат қойып, айдар таққан. Жер-су аттарына, кейбір құрылыс нысандары мен көшелерге байырғы ұлттық атауларын қайтару алғаш егемендік алған жылдары қарқынды жүрді. Қазір бұл үрдіс саябырсып тұр. Соңғы екі-үш жылда, 2023 жылдан бастап бүгінгі күнге дейін атау беру жұмыстары мүлдем тоқтады десек те болады.

Кеңес Одағы ыдыраған кезге дейін өрмекшінің торындай өрілген өнеркәсіп саласы секілді барлық сала қиыншылыққа тап болған еді. Сол секілді ономастика саласы да бір-талай қиын кезеңді басынан өткізді. Сол жылдары көршілес Ресей елінде ірі 50 (елу) шақты қала атауларын өзгертсе, қалған посткеңестік тәуелсіз мемлекеттер 140-тан (жүз қырық) астам ірі қала атауларын өзгерткен екен (TravelAsk, n.d.).

Сәл кешірек болса да біраз ірі қалалар өз тарихи, байырғы атауларын қайтарып алды. Мысалы: 1991 жылы Шевченко қаласы – Ақтау қаласы (Тарас Шевченко – украин ақыны), 1992 жылы Гурьев қаласы – Атырау қаласы (Гурьев – орыс көпесі), 1993 жылы Кокчетав қаласы – Көкшетау қаласы, 1997 жылы Кустанай қаласы – Қостанай қаласы, 1999 жылы Актюбинск қаласы – Ақтөбе қаласы, 2007 жылы Семипалатинск қаласы – Семей қаласы болып өзгерген болатын. Ақтау мен Атырау қалаларының аттары толығымен өзгерсе, қалған жоғарыда аталған қалалардың атауы ресми құжаттарда дұрыс жазылу мақсатында мемлекеттік тілде транскрипциясы нақтыланды.

Алайда, Қазақстан картасындағы елді мекендердің, жер-су, физикалық-географиялық бірқатар объектілердің көптеген атаулары әлі де сонау отаршылдық кезеңінде немесе тоталитарлық замандағы көріністе қалып отырғандығы баршылық. Әсіре бұл жағдай Ақмола, Қарағанды, Қостанай, Солтүстік Қазақстан, Павлодар, Шығыс Қазақстан облыстарында орын алып отыр. Бұл атауларды ұлттық сипатымызға қарай өзгерту алдағы уақыттарда атқаруға тиісті шаралардың бірі.

Қоныстанушыларға қатысты топонимика

Жоғарыда аталған өзгерістер ірі қалалардың жағдайы болатын. Енді аудандар мен қалаларға келсек бұл жерде де біраз өзгеріс байқауға болады. Мысалы Ақмола облысы бойынша «Ақмола облысындағы жекелеген әкімшілік-аумақтық бірліктерді қайта атау және олардың транскрипцияларын өзгерту туралы» Қазақстан Республикасы Президентінің 1997 жылғы 14 қарашадағы №3759 Жарлығы негізінде бірқатар аудандар мен қалалар атауы өзгерді (Қазақстан Республикасының Президенті, 1997). Олар:

Алексеев қаласы - Ақкөл қаласы;
 Балкашин ауданы - Сандықтау ауданы;
 Вишнев ауданы - Аршалы ауданы;
 Краснознамен ауданы - Егіндікөл ауданы;
 Макин ауданы - Бұланды ауданы;

Державин ауданы - Жарқайың ауданы болып атаулары өзгеріп, қайта аталды. Ал төмендегі:

Ерментау ауданы - Ерейментау ауданы;
 Ерментау қаласы - Ерейментау қаласы;

Кургальджин ауданы - Қорғалжын ауданы болып транскрипциясы нақтыланып, мемлекеттік тілде дұрыс жазылып, реттелді. Кейінірек, Қазақстан Республикасы Президентінің 2017 жылғы 13 желтоқсандағы №605 Жарлығы негізінде идеологиялық ескірген атау Еңбекшілдер ауданына Біржан сал ауданы атауы берілді (Қазақстан Республикасы Президенті, 2017).

Жалпы Ақмола облысы бойынша кішігірім дерек бере кетсек. Ақмола облысы алғаш рет 1939 жылы 14 қазанда құрылды. 1960 жылы 26 желтоқсанда таратылды. 1961 жылы сол Ақмола облысының шекарасына Целиноград облысы құрылды. Ал 1992 жылғы 6 шілдеде бұрынғы Ақмола облысының атауы қайта қалпына келтірілді (Қазақстан Республикасы Жоғарғы Кеңесі Президиумы, 1992).

Қазіргі таңда Ақмола облысында 17 ауданның 15-інің атауы мемлекеттік тілде Астрахан ауданы мен Целиноград ауданы атаулары ғана бүгінгі күнге дейін ресми тілде аталып жүр. Үш облыстық маңызы бар қала атауларының екеуі мемлекеттік тілде Көкшетау мен Қосшы қаласы, ал Степногорск қаласының атауы ресми тілде аталып жүр. Жалпы аудандардың жағдайы жақсы деуге болады.

Енді кішігірім елді мекендерге келсек, яғни ауыл мен ауылдық округтер тәуелсіздік алған жылдардан бастап бүгінгі күнге дейін 160-тан астам елді мекеннің атауы өзгерген. Өзгерген атаулардың ішінде Первомай, Семеновка, Миновка, Фарфоровое, Максимовка, Макинск, Вишнев, Малотимофеевка секілді идеологиялық тұрғыда ескірген, мән-мағынасыз қойылып кеткен атаулар бар.

Бірақ, бір айта кетері бұл атаулардың атауын өзгерткен кезде сол жердің жергілікті тұрғандары тарапынан біраз қарсылық туындауы. Қарсылықтың себебінен бүгінгі күнге дейін біраз атаулар ауыспай қалып отыр. Жергілікті тұрғындардың әлі де болса кеңестік тәрбиенің бүгінгі күнге дейін санада мықтап тұрғандықтың әсері. Сондағы айтатын уәждері бұл идеологиялық ескірген атаулар олардың тарихы және жастайынан үйреніп қалған атаулар. Бірақ, өзін Кеңес Одағының мұрагері санайтын көршілес Ресей елінің өзінде Ленин, Сталин секілді қайраткерлердің есімдерін қалдырмай, байырғы және тарихи атауларын қайтарған.

Кеңес Одағы ыдырамай тұрған кездің өзінде сол кезеңдегі КОКП-ның бірінші хатшысы Никита Хрущев И.В. Сталиннің жеке басына табынушылықты әшкерелеп, «Жеке тұлғаға табыну және оның салдары туралы» жабық баяндама жасаған болатын. Соның салдарынан 1961 жылы ең бірінші Сталинград қаласындағы Сталин даңғылының атауы ауыстырылды, аз уақытта Сталин ауданы кейіннен Сталинград қаласының атауы Волгоград болып өзгертілді. Көп уақыт өтпей Сталин атындағы елді мекендер мен көшелердің атауы жылдам ауысты.

Ірі қалалардың атауын ауыстырудың бірінші толқынында 1991 жылы Ленинград атауы өзгертіліп, 200 жылдан астам тарихи атау болған Санкт-Петербург атауы қайтарылды.

Ақмола облысына қайта оралсақ. Ақмола облысының орталығы Көкшетау қаласы. Көкшетау қаласының негізі 1824 жылы қаланды. Ол Ақмола облысының солтүстік-батыс бөлігінде орналасқан әкімшілік-аумақтық бөлік. Аумағы толығымен Зеренді ауданының жерінде орналасқан (Wikipedia contributors, n.d.). Қаланың әкімдік құрамы аумағына Краснояр ауылдық округі, Станционный кенттік әкімдігі кіреді. Екі атау да әлі күнге ресми тілде. Краснояр ауылдық округі және ауыл орталығы Красный яр ауылы 1929 жылы құрылған. Құрылған кездегі атауы Северный Маяк ауылы болған. Елді мекен 1931 жылы колхоз болып қайта құрылған кезде де осы атаумен құрылған. 1945 жылы Көкшетау қаласының орталығы болған кезде атауы Красный яр болып өзгерді (РУНИ.рф, n.d.). Сол кезеңнен бүгінгі күнге дейін ауыл аты солай аталуда («яр» сөзі ежелгі түркі тілінде – «жар, тік жағалау, тік құз» деген мағына береді). Көкшетау-2 теміржол станциясы жанындағы елді мекенді 1976 жылы 25 наурызда қала типіндегі кенттер санатына жатқызып, Станционный атауын берген. Бүгінгі күнге дейін осы атаумен аталады.

Ақмола облысының тағы бір ауданы ол Ақкөл ауданы. Аудан 1928 жылы құрылған және жоғарыда көрсетілгендей 1997 жылға дейін «Алексеевка ауданы» деп аталып келген. Құрамында Ақкөл қаласы, Азат, Ерназар, Родовка, Еңбек, Рамадан, Табиғат, Жалғызқарағай, Қайнар, Тастыадыр, Айдарлы, Домбыралы, Кеңес, Кіші Барап, Қарасай, Қына, Сазды бұлақ, Кемеркөл, Наумовка, Өрнек, Қараөзек, Құрылыс, Новорыбинка, Амангелді, Малоалександровка, Мереке, Талқара, Урюпинка ауылдары бар. Жалпы саны 29 елді мекен 7 ауылдық округ пен 1 ауылдық, 1 қалалық әкімдікке біріктірілген. Олар: Ақкөл қаласы мен Азат, Еңбек, Жалғызқарағай, Кеңес, Қарасай, Наумов, Новорыбин, Урюпин ауылдық округтері. Көрсетілген 9 атаудың 4-еуі идеологиялық тұрғыдан ескірген, ресми тілдегі атаулар.

Урюпинка ауылының «Шолаққарасу» деген байырғы атауы Орталық мемлекеттік архивтегі № 371 қордан табылып отыр. Ондағы Ақмола уезі қоныс аудару аудандарындағы елде орналасу барысы туралы мәлімдеме деп аталатын құжатта анық көрсетілген. Ақмола облыстық тарихи-өлкетану музейінің жинаған деректеріне қарағанда, бұл елді мекен сонау 1884 жылы құрылып, 1901 жылға дейін Сосновка деп аталған. Оның себебі де бар, жаңа елді мекен орналасқан жерді ит тұмсығы өтпейтін қалың қарағай орман қаумалап тұрған. Уақыт өте келе сансыз қарағай аяусыз оталып, құрылысқа пайдаланылған да, жойылып кеткен. Кейінірек Ресейдің Волгоград облысындағы Урюпинск қаласынан көшіп келушілер жайлы жер іздеп, үдере көшіп келулеріне байланысты бұл жер Урюпинка аталған. Әйтсе де ескі атауы біраз уақытқа дейін жойылмай, Сосновка-Урюпинка деген қосарлы атпен аталған. Бұл туралы Ақкөл ауданының мектеп мұрағатынан табылған жазбада жан-жақты баяндалады.

Осы аудандағы Ново-Рыбинский ауылының байырғы атауы – Шортанкөл. Бұл көлде шортан балық ересен көп болыпты деседі. Көптігі сондай, суға келген жылқылар үлкен балықтарды көріп шошыған екен. Осы себепті Шортанкөл деген атауға ие болған. Байырғы атау туралы орталық мемлекеттік архивтің №371 қорында мәлімет бар (Egemen.kz, n.d.).

Аршалы ауданы 1932 жылы Вишневка деген атаумен құрылған. Жоғарыда көрсетілген 1997 жылы 14 қарашада Қазақстан Республикасы Президентінің Жарлығымен Ар-

шалы ауданы болып қайта құрылған. Құрамында 12 ауылдық округ пен 1 кент бар. Олар: Ақбұлақ, Анар, Арнасай, Бұлақсай, Бірсуат, Елтоқ, Жібек жолы, Ижевск, Константинов, Михайлов, Сарыоба, Түрген ауылдық округтері мен Аршалы кенті. Мәселен, Михайловка ауылы Мойылды өзенінің жағасына ірге тепкен. Өзен аңғарындағы Михайловканың әуел бастағы атауы Мойылды екендігі ешбір талас тудырмайды. Бұл да архивтегі №371 қорда бар. Жалпы 13 атаудың 3-еуі ресми тілде аталады.

Астрахан ауданы – Ақмола облысының орталық бөлігінде орналасқан әкімшілік бөлініс. Аудан мәртебесін 1936 жылы алған. 1963 жылға дейін Новочеркасск деп аталған. Құрамында 11 ауылдық округ пен 1 ауылдық әкімдік бар. Олар: Астрахан, Ескі Қалқұтан, Есіл, Жалтыр, Қалқұтан, Қызылжар, Николаев, Новочеркасск, Острогор, Первомай, Ұзынкөл ауылдық округтері мен Каменка ауылдық әкімдігі. Новочеркасск елді мекенінің бұрынғы атауы Шаншар. Бұл туралы Омбы облыстық тарихи архивінің №198 қорының үшінші тізімінде жазылған. Жалпы 12 атаудың 6-ауы ресми тілде.

Атбасар ауданы – Ақмола облысының батысындағы әкімшілік бөлініс. 1928 жылы құрылған. Құрамында 2 ауылдық, 1 қалалық әкімдік пен 11 ауылдық округ бар. Олар: Атбасар қалалық әкімдігі мен Новосельское, Борисовка ауылдық әкімдіктері және Ақан Құрманов, Бастау, Макеев, Мариновка, Покров, Полтава, Сепе, Сергеев, Тельман, Шұңқыркөл, Ярослав ауылдық округтері. Жалпы 14 атаудың 9-ы ресми тілде.

Бурабай ауданы – Ақмола облысының солтүстігінде орналасқан әкімшілік-аумақтық бөлік. ҚР Президентінің 2009 жылғы 3 қыркүйектегі «Ақмола облысының Щучье ауданын қайта атау туралы» № 862 Жарлығы негізінде атауы Щучье ауданынан Бурабай ауданы деп өзгерген (Қазақстан Республикасы Президенті, 2009). Аудан тарихы қазақ хандығымен, ұлт-азаттық көтеріліспен, қазақ өнерінің айтулы майталмандарымен тығыз байланысты. Аудан болып 1928 жылы 17 қаңтарда құрылған. Құрамында 9 ауылдық округ пен 1 кенттік және 1 қалалық әкімдік бар. Олар: Щучинск қаласы мен Бурабай кенті, Абылайхан, Атамекен, Веденов, Зеленобор, Златополье, Кенесары, Қатаркөл, Успенюрьев, Ұрымқай ауылдық округтері. Жалпы 11 атаудың 5-уі ресми тілде аталып тұр.

Успенюрьев елді мекенінің байырғы атауы Омбы облыстық тарихи архивінің №111 қорында «Арықбалық» деген атаумен сақтаулы тұр.

Бұланды ауданы - Ақмола облысының орталық бөлігіндегі әкімшілік аудан. 1930 жылы Қарағанды облысы Щучинск ауданының аумағы екіге бөлініп, орталығы Вознесенка ауылы болып Макинск ауданы құрылған. Құрамында 1 қалалық әкімдік пен 11 ауылдық округ бар. Олар: Макинск қаласы мен Айнакөл, Алтынды, Амангелді, Вознесен, Еркөл, Журавлёв, Капитонов, Карамышев, Қараөзек, Никольск, Новобрат ауылдық округтері. Жалпы 12 атаудың 7-уі ресми тілде аталады.

Біржан сал ауданы (бұрынғы Еңбекшілдер ауданы) - Ақмола облысының солтүстігіндегі әкімшілік бөлініс. Аудан 1928 жылы 17 қаңтарда құрылған. Ауданда 5 ауылдық, 1 қалалық әкімдік пен 9 ауылдық округ бар. Олар: Степняк қаласы, Ақсу, Заозёрный, Кеңашы, Краснофлот, Мамай ауылдық әкімдіктері және Аңғал батыр, Баймырза, Бірсуат, Донской, Еңбекшілдер, Заурал, Макинка, Уәлиханов, Үлгі ауылдық округтері. Жалпы 15 атаудың 6-уы ресми тілде.

Егіндікөл ауданы - Ақмола облысының оңтүстік-батысындағы әкімшілік бөлініс. 1970 жылы Краснознамен атауымен құрылған. Жоғарыда көрсетілгендей 1997 жылы Егіндікөл ауданы болып қайта аталған. Құрамында 1 ауылдық әкімдік пен 8 ауылдық округ

бар. Олар: Бауман ауылдық әкімдігі мен Абай, Алакөл, Армавир, Буревестник, Егіндікөл, Жалманқұлақ, Қоржынкөл, Ұзынкөл ауылдық округтері. Жалпы 9 атаудың 2-уі ғана ресми тілде.

Ерейментау ауданы - Ақмола облысының шығысындағы әкімшілік бөлініс. Аудан 1928 жылы құрылған. Құрамында 3 ауылдық, 1 қалалық әкімдік пен 10 ауылдық округ бар. Олар: Ерейментау қаласы, Майлан, Ақсуат, Сілеті ауылдық әкімдіктері және Өлеңті, Ақмырза, Бестоғай, Бозтал, Еркіншілік, Күншалған, Қойтас, Олжабай батыр, Тайбай, Торғай ауылдық округі ауылдық округтері. Жалпы 14 атаудың барлығы да қазақ тілінде. Бұл қуантарлық жағдай.

Есіл ауданы - Ақмола облысының батысындағы әкімшілік аудан. Аудан 1930 жылы құрылған. Ауданда 1 қалалық, 1 кенттік, 1 ауылдық әкімдік пен 12 ауылдық округ бар. Олар: Есіл қаласы, Красногор кенті, Знаменка ауылдық әкімдігі және Ақсай, Бұзылық, Двуречный, Жаныспай, Заречный, Интернациональный, Красивое, Қаракөл, Мәскеу, Орлов, Свободный, Юбилейный ауылдық округтері. Жалпы 15 атаудың 10-ы ресми тілде аталып жүр.

Жақсы ауданы – Ақмола облысының солтүстік-батысындағы әкімшілік бөлініс. 1955 жылы тың және тыңайған жерлерді игеруге байланысты құрылған, әкімшілік шекара ретінде 1957 жылы құрылды. Ауданда 2 ауылдық әкімдік пен 12 ауылдық округ бар. Олар: Новокиенка мен Терісаққан ауылдық әкімдіктері және Белағаш, Беловод, Есіл, Жақсы, Жаңақима, Запорожье, Калинин, Киев, Қызылсай, Подгорное, Тарасов, Чапаев ауылдық округтері. Жалпы 14 атаудың 8-і ресми тілде жазылған.

Жарқайың ауданы - Ақмола облысының оңтүстік-батысындағы әкімшілік бөлік. 1955 жылы Боранкөл ауданы болып құрылған. 1957-1997 жылдары Державин ауданы болған, 1997 жылы қазіргі Жарқайың атауы берілді. Ауданда 11 ауылдық, 1 қалалық әкімдік пен 5 ауылдық округ бар. Олар: Державинск қаласы мен Бірсуат, Гастелло, Далабай, Құмсуат, Львов, Пригородный, Пятигорский, Тасөткел, Тассуат, Үшқарасу, Шойындықкөл ауылдық әкімдіктері және Жаңадала, Костычев, Нахимов, Отрадный, Уәлиханов ауылдық округтері бар. Жалпы 17 атаудың 8-і ресми тілде.

Зеренді ауданы - Ақмола облысының солтүстігіндегі әкімшілік бөлініс. Зеренді селосы Зеренді көлінің жағасына 1824 жылы салына бастаған. Аудан құрамында 1 кент, 1 ауылдық әкімдік пен 20 ауылдық округ бар. Олар: Алексеев кенті мен Айдабол ауылдық әкімдігі және Ақкөл, Бәйтерек, Бұлақ, Викторов, Зеренді, Исаковка, Күсеп, Қанай би, Қонысбай, Қызылегіс, Қызылсая, Мәлік Ғабдуллин, Ортақ, Приречен, Садовый, Сарыөзек, Сейфуллин, Симферополь, Троицк, Шағалалы ауылдық округтері. Жалпы 22 атаудың 7-уі ресми тілде аталған.

Қорғалжын ауданы - Теңіз-Қорғалжын ойысында орналасқан. 1928 жылы Көнқорғалжын, Қорғалжын, Соңалықорғалжын, Жақсыкөн, Сарыөзен болыстарының қосылуымен құрылған. Аудан құрамында 8 ауылдық округ бар. Олар: Амангелді, Арықты, Кеңбидайық, Қарашалғын, Қорғалжын, Қызылсай, Майшұқыр, Сабынды ауылдық округтері. Бұл ауданда да 8 атаудың барлығы қазақ тілінде.

Сандықтау ауданы - Ақмола облысының солтүстік-батыс бөлігіндегі әкімшілік бөлік. 1928 жылы құрылған. 1997 жылға дейін Балкашин ауданы болып аталған. Аудан құрамында 14 ауылдық округ бар. Олар: Ақсораң, Балкашин, Барақпай, Белгород, Бірлік, Васильев, Весёлов, Жамбыл, Каменка, Лесной, Максимов, Мәдениет, Сандықтау, Широков ауылдық округтері. Жалпы 14 атаудың 8-і ресми тілде аталып жүр.

Целиноград ауданы (1961 жылға дейін Ақмола ауданы) - Ақмола облысының оңтүстік-шығысындағы әкімшілік-аумақтық бірлік. 1918 жылы Ақмола атауымен құрылған аудан. Аудан құрамында 6 ауылдық әкімдік пен 15 ауылдық округ бар. Олар: Қажымұқан, Ыбырай Алтынсарин, Қаражар, Қоянды, Мәншүк Мәметова, Талапкер ауылдық әкімдіктері мен Ақжар, Ақмол, Арайлы, Жаңаесіл, Жарлыкөл, Қабанбай батыр, Қараөткел, Қызылсуат, Нүресіл, Оразақ, Рақымжан Қошқарбаев, Родина, Софиевка, Тасты, Шалқар ауылдық округтері. Жалпы 21 атаудың 2-уі ғана ресми тілде.

Шортанды ауданы – Ақмола облысының орталық бөлігіндегі көлемді әкімшілік-аумақтық бөлік. Аудан 1939 жылы құрылған. Аудан құрамында 2 кент пен әкімдік пен 9 ауылдық округ бар. Олар: Жолымбет, Шортанды кенттері және Андреев, Бектау, Бозайғыр, Дамса Новокубан, Новосёлов, Петров, Пригородный, Раевка ауылдық округтері. Жалпы 11 атаудың 6-уы ресми атауда.

Степногорск қаласы – облыстық бағыныстағы қала. 1963 жылы әскери гарнизон ретінде алғашқы тасы қаланып, кейіннен өнеркәсібі қарышты дамыған қалаға айналды. Қала құрамына 1 қала, 4 кент, 3 ауылдық әкімдік, 1 ауылдық округ кіреді. Олар: Степногорск қаласы, Шаңтөбе, Ақсу, Заводской, Бестөбе кенттері, Изобильный, Қарабұлақ, Қырыққұдық ауылдық әкімдіктері және Бөгенбай ауылдық округі. Жалпы 9 атаудың 3-уі ресми тілде қолданылып жүр.

Тұтастай алғанда, Ақмола облысында ірі әкімшілік-аумақтық бірліктердің атауларына сандық талдау жасалынды. Жалпы облыста 221 ірі әкімшілік бөлініс бар, 99 елді мекеннің атауы ресми тілде. Пайыздық тілмен айтсақ Ақмола облысындағы ірі ауылдық округ, қала, кенттердің 45%-ының атауы идеологиялық ескірген, кезінде мән-мағынасыз қойылып кеткен, ресми тілдегі атаулар. Бұдан біз тәуелсіздік алғалы бері отыз жылдан артық уақыт өтсе де ірі елді мекен атауларының жартысына жуығы әлі де болса өзге тілде аталуы біздің санамызда кеңестік идеологияның әлі де болса мықтап орын алғанын, одан әлі құтылмағанымызды көрсетеді.

Ономастика деген кез келген жанды және жансыз заттар мен құбылыстарды даралап белгілейтін ғылымның бір саласы (Жанұзақ және Рысберген, 2004, 5 б). Ал біздегі елді мекендер атауы мемлекеттік тілде болмаса, көршілес Ресей еліндегі атауларды қайталайтын атаулар болса, ол даралығымызға келер қауіпті құбылыс.

Ономастикалық атауларды өзгерту мен қайта атау барысында мұқияттылық таныту қажет. Кейбір атаулар қазіргі кезеңде, енді кейбіреулері таяу болашақта өзгертіледі. Кей жағдайда әрбір облыстың өзіне тән тарихи мезеттерді, сол жердің демографиялық ахуалы ескеріледі. Бәрінен қымбаты – еліміздегі ұлтаралық келісім мен татулық.

Сондықтан халықпен санасу, көпшіліктің пікірін ескеру бойынша аудан, облыс деңгейінде жүйелі жұмыстар жасалуы керек. Ономастикалық атаулар беру мәселесі жершілдіктен, рушылдықтан, ата жарыстырудан аулақ тұрып, елдік мүдде тұрғысынан қарастырылуы керек.

Қазақстанның тәуелсіз мемлекет ретінде дамуы, әлемдік геосаяси кеңістіктен өзінің лайықты орнын алуы баршамыз үшін қандай мақтаным болса, тарихымызды тану мен құрметтеу де елдің абыройын асыратын мәселе.

Осы бөлімді қорытындылай келе, атауы тарихи тұрғыдан тұрақты сақталған, қоғамдық-саяси өзгерістерге қарамастан өзгеріске ұшырамаған топонимдерге де назар аудару қажет. Мәселен, Бурабай, Зеренді, Көкшетау, Құсмұрын, Айыртау, Атбасар, Қорғалжың

сияқты атаулар жергілікті табиғи-географиялық ерекшеліктермен және дәстүрлі тілдік-мәдени кеңістікпен сабақтасып, ғасырлар бойы қолданылып келеді (Ксенжик, 2015, 7 б). Мұндай тұрақты топонимдер елдің тарихи жады мен мәдени сабақтастығын айқындайтын құндылық ретінде ерекше мәнге ие.

Қорытынды

Осы мақалада Қазақстандағы тарихи топонимиканың қалыптасу логикасы, оның ұлттық тарихи сана мен мәдени жадыны жаңғыртудағы рөлі, сондай-ақ тәуелсіздік кезеңіндегі ономастикалық саясаттың өзекті түйткілдері қарастырылды. Кеңестік кезеңнің өзінде-ақ Қазақстанда топонимикалық зерттеулердің белгілі бір ғылыми мектебі қалыптасып, жер-су атауларын тілдік дерек, тарихи құжат, географиялық-мәдени мән ретінде талдауға негізделген әдістемелік дәстүр орнықты. Бұл мектептің басты жетістігі – топонимді тек атау ретінде емес, кеңістік туралы білімді сақтайтын күрделі ақпараттық құрылым ретінде түсіндіруі. Демек, қазақ топонимикасының негізгі қағидаты – атаулардың бойында географиялық кеңістік, табиғи орта, жер бедері, мәдени ландшафт және тарихи оқиғалар туралы қабаттасқан деректің сақталуы – зерттеу барысында толық дәлелденді.

Зерттеу барысында топонимдердің «жердің тілі» ғана емес, халықтың дүниетанымы мен этникалық мәдениетінің нақты көрінісі екені айқындалды. Қандай қоғам болмасын, өзінің болмысы мен рухани тәжірибесін белгілі бір кеңістікте бекітеді: бұл кеңістік уақыт өте келе атаулар арқылы «еске түсіріліп», ұрпақ жадында жаңғырып отырады. Осы тұрғыдан қарағанда, «Жер-су аты – тарихтың хаты» деген тұжырымның ғылыми мазмұны терең, атаулардан тек табиғат белгілерін емес, белгілі бір кезеңнің идеологиясын, көші-қон тарихын, әкімшілік өзгерістерді, мәдени трансформацияларды да тануға болады. Сондықтан тарихи атауларды сақтау мен қалпына келтіру – мәдени мұраны қорғау ғана емес, ұлттық өзіндік сананы жүйелі жаңғыртудың маңызды тетігі.

Мақалада Кеңес Одағы ыдырауына жақын кезеңде және одан кейінгі уақыт аралығында қалалар мен елді мекендер атауларын өзгерту үдерісі посткеңестік кеңістіктегі ірі әлеуметтік-саяси құбылыс ретінде сипатталды. Алғашқы толқынның қоғамдық пікірмен қақтығыс жағдайында жүретіні (жергілікті қарсылықтың тууы, даулы шешімдердің кері қайтарылуы) ономастиканың «таза ғылыми» сала емес, қоғамдық келісімге тікелей әсер ететін идеологиялық-әлеуметтік институт екенін көрсетті. Қазақстанға да бұл ықпал келіп, тәуелсіздік жылдары тарихи атауларды жаңғырту, идеологиялық ескірген атауларды алмастыру, транскрипцияны түзету сияқты жұмыстар қарқынды жүргізілді. Дегенмен, кейінгі жылдары бұл үдерістің баяулауы – мәселенің өзектілігі жойылғанын емес, керісінше оны шешудің күрделене түскенін аңғартады.

Осы зерттеудің басты практикалық өзегі – Ақмола облысы мысалындағы ономастикалық ахуалға жүргізілген сандық талдау. Жинақталған деректер облыстағы ірі әкімшілік-аумақтық бірліктер атауларының едәуір бөлігінде ресми тілдегі (идеологиялық немесе отаршылдық кезеңнен қалған) атаулардың сақталып отырғанын көрсетті. Яғни, тәуелсіздік алғанына отыз жылдан асса да, ірі елді мекендер мен әкімшілік бірліктер атауларының жартысына жуығына жақыны әлі де бөтен тілдік-идеологиялық қабат-

тың инерциясымен өмір сүріп келеді. Бұл – тек атау мәселесі емес, тарихи жад, қоғамдық сана, мәдени тәуелсіздік және символдық кеңістік үшін күрес мәселесі. Мұндай жағдай әсіресе солтүстік және орталық өңірлерде жиірек кездесетіні көрсетіліп, бұл құбылыстың демографиялық, тарихи және әкімшілік факторларымен байланысы байқалды.

Аталған талдауда «қоныстанушыларға қатысты топонимика» (поселенченская топонимика) феномені де нақтыланды. Қоныс аудару кезеңінде пайда болған немесе өзгертілген атаулар – кеңістікке сырттан енгізілген символдық белгі ғана емес, белгілі бір мемлекеттік саясаттың «ізі». Сондықтан мұндай атауларды жаңғыртуда екі өзара байланысты міндет туындайды: біріншісі – тарихи әділеттілікті қалпына келтіру (байырғы атауларды архив, ауызша тарих, жергілікті жады арқылы дәлелдеу); екіншісі – қазіргі қоғамдық тұрақтылықты сақтай отырып, өзгерісті өркениетті түрде жүзеге асыру (диалог, тыңдау, түсіндіру, кезең-кезеңімен енгізу). Бұл жерде кез келген аймақтың демографиялық ахуалы, жергілікті қауымның қабылдау деңгейі, әлеуметтік-психологиялық факторлар ескерілді.

Сонымен қатар, мақалада ономастикалық саясаттың құқықтық-процедуралық қыры айқындалды: қазір көше немесе елді мекен атауын өзгерту барысында көпшілік тыңдау өткізу міндеттелуі – қоғаммен санасудың институционалдық тетігі. Алайда, көпшілік тыңдаудың өзі формалды рәсімге айналып кетпей, түсіндіру жұмысы, дәлелді тарихи-географиялық негіз, әділ әрі ашық шешім қабылдау мәдениеті қатар жүруі қажет. Себебі, қарсылықтың негізгі себептерінің бірі – «бұрынғы атауға үйреніп қалдық» деген психологиялық инерция ғана емес, кейде ақпараттың тапшылығы, тарихи дәлелдің әлсіз жеткізілуі, немесе атау таңдаудағы субъективизм (жершілдік, рушылдық, «ата жарыстыру») болуы мүмкін. Демек, ономастикалық жаңғырту жұмыстары ұлттық мүдде мен қоғамдық келісім қағидатын тең ұстап, кәсіби негізде жүргізілгенде ғана нәтижелі болады.

Осы тұста тарихи тұрғыдан тұрақты сақталған топонимдердің құндылығы да ерекше көрінді. Бурабай, Зеренді, Көкшетау, Атбасар, Қорғалжын сияқты атаулардың ғасырлар бойы өзгермей қолданылуы елдің тарихи жады мен мәдени сабақтастығын бекітетін «тірі мұра» екенін көрсетеді. Мұндай атаулар – халықтың кеңістікпен табиғи байланысының дәлелі; оларды сақтау мен ғылыми тұрғыда түсіндіру ұлттық тарихи географияны жүйелеуге ықпал етеді. Басқаша айтқанда, ономастика – бір жағынан жоғалғанды қайтару, екінші жағынан сақталған құндылықты қорғау арқылы ұлттық кеңістіктің тұтастығын бекітетін сала.

Зерттеу нәтижелері негізінде мынадай қорытынды тұжырымдар ұсынылады. Біріншіден, ономастика саласы бүгінгі таңда әлеуметтік-мәдени маңызы жоғары қоғамдық-саяси деңгейге көтерілді және ол ұлттық идеологияның «жұмсақ қуаты» ретінде тарихи сананы жаңғыртуға қызмет етеді. Екіншіден, Ақмола облысы секілді облыстарда ресми тілдегі, идеологиялық тұрғыда ескірген атаулардың сақталуы отаршылдық, кеңестік символдық кеңістіктің инерциясын білдіреді. Бұл инерцияны еңсеру үшін ғылыми дәлел, институционалдық жүйе және қоғамдық диалог жақсы дамуды қажетсінеді. Үшіншіден, атауларды өзгерту жұмысы бір сәттік науқан емес, кезең-кезеңімен іске асатын, картографиялық-архивтік базаға сүйенетін, кең қоғамдық түсіндірумен қатар жүретін ұзақ мерзімді саясат болуы тиіс.

Әдебиеттер

Egemen.kz. (2025 жыл 18 қараша). Атажұрттағы атаулардың ақтандағы. Egemen.kz. Retrieved November 18, 2025, from <https://egemen.kz/article/233540-atadgurttaghy-ataulardynh-aqtanhdaghy>

Қазақстан Республикасы Жоғарғы Кеңесі Президиумы. (1992, 6 шілде). О восстановлении исторических наименований Уральской, Целиноградской, Чимкентской областей и города Целинограда [Постановление]. Adilet.zan.kz. Retrieved November 18, 2025, from https://adilet.zan.kz/rus/docs/P920001600_

Қазақстан Республикасы Президенті. (1997, 14 қараша). Ақмола облысындағы жекелеген әкімшілік-аумақтық бірліктерді қайта атау және олардың транскрипцияларын өзгерту туралы (№ 3759) [Жарлық]. Adilet.zan.kz. Retrieved November 18, 2025, from https://adilet.zan.kz/kaz/docs/U970003759_

Қазақстан Республикасы Президенті. (2009, 3 қыркүйек). Ақмола облысының Щучье ауданын қайта атау туралы (№ 862) [Жарлық]. Adilet.zan.kz. Retrieved November 18, 2025, from https://adilet.zan.kz/kaz/docs/U090000862_

Қазақстан Республикасы Президенті. (2017, 13 желтоқсан). Ақмола облысының Еңбекшілдер ауданын қайта атау туралы (№ 605) [Жарлық]. Adilet.zan.kz. Retrieved November 18, 2025, from <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/U170000605>

Қасенова Б. (2004). Қазақ ономастикасының өзекті мәселелері. Ақжол-баспа.

Қайдаров Ә., & Мұқатаев, А. (1986). Қазақ ономастикасының мәселелері. Ғылым.

Ксенжик, Г. Н. (2015). Историческая география степных областей Казахстана в XIX – начале XX вв. Айғаным.

Негимов С., Талпақова, А., & Машрапов Д. (2008). Ақмола облысындағы ономастикалық атаулардың көрсеткіш-анықтамалығы. Келешек-2030.

Oq.gov.kz. (2026, January 22). Ақмола облысы (өңір туралы мәліметтер). Oq.gov.kz. Retrieved January 22, 2026, from <https://oq.gov.kz/erulik/regions/1>

РУНИ.рф. Красный Яр (Акмолинская область). РУНИ.рф. Retrieved November 18, 2025, from [https://руни.рф/Красный_Яр_\(Акмолинская_область\)](https://руни.рф/Красный_Яр_(Акмолинская_область))

Тоқаев Қ. (2023, June 22). Мемлекет басшысы Қасым-Жомарт Тоқаевтың Ұлттық құрылтайдың «Әділетті Қазақстан – Адал азамат» атты екінші отырысында сөйлеген сөзі [Сөйлеу мәтіні]. Akorda.kz. Retrieved November 18, 2025, from <https://www.akorda.kz/kz/memleket-basshysy-kasym-zhomart-tokaevtyn-ulttyk-kuryltaidynd-adiletti-kazakstan-adal-azamat-atty-ekinshi-otyrysynda-soylegen-sozi-1752959>

TravelAsk. (n.d.). Назови меня новым именем: Как переименовывали города в СССР и после его распада. TravelAsk. Retrieved November 18, 2025, from <https://travelask.ru/blog/posts/25467-nazovi-menya-novym-imenem-kak-pereimenovyvali-goroda-v-sssr>

Ақмола облысы. In Wikipedia. Retrieved November 18, 2025, from https://kk.wikipedia.org/wiki/Ақмола_облысы

Жанұзақ Т., & Рысберген Қ. (2004). Қазақ ономастикасы: жетістіктері мен болашағы. Азия.

References

Egemen.kz. (2025 zhyl 18 qarasha). Atazhurttagy ataulardyn aqtandagy. Egemen.kz. Retrieved November 18, 2025, from <https://egemen.kz/article/233540-atadgurttaghy-ataulardynh-aqtanhdaghy>

Qazaqstan Respublikasy Zhogargy Kenesi Prezidiumy. (1992, 6 shilde). O vosstanovlenii istoricheskikh naimenovaniy Ural'skoi, Celinogradskoi, Chimkentskoi oblastej i goroda Celinograda [Postanovlenie]. Adilet.zan.kz. Retrieved November 18, 2025, from https://adilet.zan.kz/rus/docs/P920001600_

Qazaqstan Respublikasy Prezidenti. (1997, 14 qarasha). Aqmola oblysyndagy zhekelegen әкімшілік-аумақтық birlikterdi қайта атау және олардың транскрипцияларын өзгерту туралы (№ 3759) [Zharlyq]. Adilet.zan.kz. Retrieved November 18, 2025, from https://adilet.zan.kz/kaz/docs/U970003759_

Qazaqstan Respublikasy Prezidenti. (2009, 3 qyrkuiek). Aqmola oblysynyn Shchuch'e audanyn қайта атау туралы (№ 862) [Zharlyq]. Adilet.zan.kz. Retrieved November 18, 2025, from https://adilet.zan.kz/kaz/docs/U090000862_

Qazaqstan Respublikasy Prezidenti. (2017, 13 zheltoqsan). Aqmola oblysynyn Eñbekshilder audanyn qaita atau turaly (№ 605) [Zharlyq]. Adilet.zan.kz. Retrieved November 18, 2025, from <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/U1700000605>

Kasanova B. (2004). Qazaq onomastikasynyn ozekti maseleleri. Akzhol-baspa.

Қайдаров А., & Муқатаев, А. (1986). Qazaq onomastikasynyn maseleleri. Gylym.

Ksenzhih G.N. (2015). Istoricheskaya geografiya stepnyh oblastei Kazahstana v XIX – nachale XX vv. Aiganym..

Negimov S., Talpaqova A., & Mashrapov D. (2008). Aqmola oblysyndagy onomastikalық атаулардын korsetkish-anyqtamalygy. Keleshek-2030.

Oq.gov.kz. (2026, January 22). Aqmola oblysy (onir turaly malimetter). Oq.gov.kz. Retrieved January 22, 2026, from <https://oq.gov.kz/erulik/regions/1>

RUNI.rf. Krasnyj Yar (Akmolinskaya oblast'). РУНИ.рф. Retrieved November 18, 2025, from [https://руни.рф/Красный_Яр_\(Акмолинская_область\)](https://руни.рф/Красный_Яр_(Акмолинская_область))

Tokaev K. (2023, June 22). Memleket basshysy Қасым-Zhomart Tokaevtyн Ultyq қurultaidyn «Adiletти Qazaqstan – Adal azamat» attы ekinshi otyrasynda soilegen sozi [Soileu marini]. Akorda.kz. Retrieved November 18, 2025, from <https://www.akorda.kz/kz/memleket-basshysy-kasym-zhomart-tokaevtyн-ultyk-kurylytadyн-adiletти-kazakistan-adal-azamat-atty-ekinshi-otyrysynda-soylegen-sozi-1752959>

TravelAsk. (n.d.). Nazovi menya novym imenem: Kak pereimenovyvali goroda v SSSR i posle ego raspada. TravelAsk. Retrieved November 18, 2025, from <https://travelask.ru/blog/posts/25467-nazovi-menya-novym-imenem-kak-pereimenovyvali-goroda-v-sssr>

Wikipedia contributors. (n.d.). Aqmola oblysy. In Wikipedia. Retrieved November 18, 2025, from https://kk.wikipedia.org/wiki/Ақмола_облысы

Zhanuzak T., & Rysbergen K. (2004). Qazaq onomastikasy: zhetistikteri men bolashagy. Aziya.

Мүдделер қақтығысы

Авторлар мүдделер қақтығысының жоқтығын мәлімдейді.

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

Бекнур Тишбеков – философия кафедрасының магистранты, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Сәтбаев көшесі, 2, 10000, Астана, Қазақстан, tishbekov_bm@enu.kz, <https://orcid.org/0009-0007-2048-3950>

Бекнур Тишбеков – магистрант кафедры философии, Евразийский университет имени Л.Н. Гумилева, улица Сатбаева, 2, 10000, Астана, Казахстан, tishbekov_bm@enu.kz, <https://orcid.org/0009-0007-2048-3950>

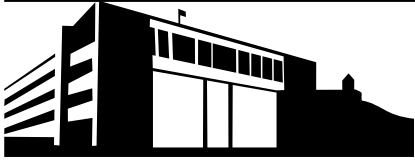
Beknur Tishbekov – master's student, Department of Philosophy, L.N. Gumilyov Eurasian National University, 2 Satbaev street, 10000, Astana, Kazakhstan, tishbekov_bm@enu.kz, <https://orcid.org/0009-0007-2048-3950>

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

Редакцияға түсті / Поступила в редакцию / Entered the editorial office: 27.02.2026

Рецензенттер мақұлдаған / Одобрено рецензентами / Approved by reviewers: 04.03.2026.

Жариялауға қабылданды / Принята к публикации / Accepted for publication: 14.03.2026



Scientific article
IRSTI 13.61.07



<https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-282-296>

THE UNDERGROUND MOSQUES OF MANGYSTAU AS SPATIAL NODES OF CULTURAL MEMORY

^a Nabat ARASHOVA , ^a Kuralay YERMAGAMBETOVA ✉

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

✉ quralai.sergabylyzy@mail.ru

Abstract. The cultural landscape of Mangystau is a complex interweaving of natural forms, sacred architecture, mythological narratives and sustainable pilgrimage practices. A special place in this space is occupied by underground mosques such as Bekt ata, Shopan ata, and Shakpak ata, which serve not only as religious sites, but also as key nodes of cultural memory. The article offers a culturalological understanding of these sacred spaces through the combination of classical theories of the cultural landscape (K. Sauer), the anthropology of movement and the «ritual world» (T. Ingold), the «spirit of place» (K. Norberg-Schultz), the theory of habitus (P. Bourdieu), the concepts of collective and cultural memory (M. Halbwachs, J. Assman), as well as the concept of «places of memory» by P.Nor.

Along with this, the Kazakh research tradition is used, in which sacred places are interpreted as «steppe memory» (F. Musataeva), «memory practices» of modern society (K. Medeuova), as well as a part of the mythogeographic body of Mangystau, reconstructed in the works of Serikbol Kondybay. Through a comparison of philosophical, anthropological and mythological models, the article reveals that underground mosques are spaces where memory is not only stored, but also produced through rituals, bodily practices, movement, narratives and visual images that arise in the experience of pilgrims.

The research methodology includes hermeneutic and conceptual analysis, philosophical reconstruction, cultural and landscape approach and elements of comparative analysis. The empirical base is made up of pilgrimage descriptions, S. Kondybay texts, materials from the Sacred Kazakhstan project, UNESCO documents, and field observation data.

The results of the analysis show that the underground mosques of Mangystau form a multi-layered network of memory nodes, which combines ancestral identity, sacred geography, collective forms of memory, practices of commemoration and state strategies for the sacralization of space. In the cultural dimension, underground mosques become sites where the rethinking of the past and the formation of modern models of national identity take place.

Keywords: Mangystau; landscape of memory; cultural landscape; sacred places; historical memory; collective memory; places of memory; spirit of place.

For citation:

Arashova, N. Yermagambetova, K. (2026). The underground mosques of Mangystau as spatial nodes of cultural memory. *Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies*, 154(1), 282-296. <https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-282-296>.

МАҢҒЫСТАУДЫҢ ЖЕРАСТЫ МЕШІТТЕРІ МӘДЕНИ ЖАД ТҮЙІНІ РЕТІНДЕ

^аНабат АРАШОВА, ^аКуралай ЕРМАГАМБЕТОВА

^аЛ.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Астана, Қазақстан

ПОДЗЕМНЫЕ МЕЧЕТИ МАНГЫСТАУ КАК УЗЛЫ КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ

^аНабат АРАШОВА, ^аКуралай ЕРМАГАМБЕТОВА

^аЕвразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, Астана, Казахстан

Аңдатпа. Маңғыстаудың мәдени ландшафттары – табиғи нысандар, сакралды сәулет ескерткіштері, мифологиялық нарративтер мен тұрақты зияратшылық тәжірибелердің күрделі тоғысын білдіреді. Бұл кеңістікте Бекет ата, Шопан ата, Шақпақ ата жерасты мешіттері ерекше орын алады және олар тек діни ғибадат орны ретінде ғана емес, сонымен қатар мәдени жадының негізгі түйіндері қызметін атқаратын киелі орталықтар ретінде танылады. Мақалада мәдени ландшафттың классикалық теориялары (К. Зауэр), қозғалыс антропологиясы мен «ритуалдық әлем» тұжырымдамалары (Т. Ингольд), «орын рухы» (К. Норберг-Шульц) және габитус (П. Бурдьё), ұжымдық және мәдени жады теориялары (М. Хальбвакс, Я. Ассман), сондай-ақ «естелік орындары» концепциялары (П. Нора) сабақтастыра қарастырылады.

Сонымен қатар зерттеуде киелі орындар «дала жады» ретінде (Ф. Мусатаева), қазіргі қоғамдағы «жады тәжірибелері» ретінде (К. Медеуова), сондай-ақ С. Қондыбай еңбектерінде реконструкцияланған Маңғыстаудың мифогеографиялық денесінің құрамдас бөлігі ретінде түсіндірілетін қазақстандық зерттеу дәстүрі де басшылыққа алынды. Философиялық, антропологиялық және мифологиялық модельдерді салыстырмалы талдау арқылы мақалада жерасты мешіттерінің тек жады сақталатын кеңістік емес, сонымен қатар салт-жоралғылар, қозғалыс үдерісі, нарративтер мен зияратшылар тәжірибесінде туындайтын визуалды бейнелер арқылы қайта өндірілетін кеңістік екендігі айқындалады.

Зерттеу әдіснамасы герменевтикалық және концептуалдық талдауды, философиялық реконструкцияны, мәдени ландшафттық тәсілді және салыстырмалы талдау элементтерін

Аннотация. Культурный ландшафт Мангистау представляет собой сложное переплетение природных форм, сакральной архитектуры, мифологических нарративов и устойчивых паломнических практик. Особое место в этом пространстве занимают подземные мечети – такие как Бекет-ата, Шопан-ата, Шақпақ-ата, которые выполняют функции не только религиозных объектов, но и ключевых узлов культурной памяти. В статье предлагается культурологическое осмысление этих сакральных пространств через объединение классических теорий культурного ландшафта (К. Зауэр), антропологии движения и «ритуальный мир» (Т. Ингольд), «дух места» (К. Норберг-Шульц), теории габитуса (П. Бурдьё), концептов коллективной и культурной памяти (М. Хальбвакс, Я. Ассман), а также концепции «мест памяти» П. Нора.

Наряду с этим используется казахстанская исследовательская традиция, в которой сакральные места интерпретируются как «степная память» (Ф. Мусатаева), «практика памяти» современного общества (К. Медеуова), а также как часть мифогеографического тела Мангистау, реконструированного в трудах Серікбола Қондыбая. Через сопоставление философских, антропологических и мифологических моделей статья выявляет, что подземные мечети являются пространствами, где память не только хранится, но и производится через ритуалы, телесные практики, движение, нарративы и визуальные образы, возникающие в опыте паломников.

Методология исследования включает герменевтический и концептуальный анализ, философскую реконструкцию, культурно-ландшафтный подход и элементы сравнительного анализа. Эмпирическую базу составляют па-

қамтиды. Эмпирикалық базаны зияраттық сипаттамалар, С. Қондыбай еңбектері, «Қасиетті Қазақстан» жобасының материалдары, ЮНЕСКО құжаттары және далалық зерттеу деректері құрайды.

Талдау нәтижелері Маңғыстаудың жерасты мешіттері рулық бірегейлік, киелі география, ұжымдық жады формалары, коммеморация тәжірибелері және кеңістікті сакрализациялаудың мемлекеттік стратегиялары тоғысатын көпқабатты жады тораптарының желісін қалыптастыратынын көрсетеді. Мәдениеттанулық өлшемде жерасты мешіттері өткенді қайта пайымдау және ұлттық бірегейліктің заманауи үлгілерін қалыптастыратын алаң ретінде көрініс табады.

Түйін сөздер: Маңғыстау; жады ландшафты; мәдени ландшафт; киелі орындар; тарихи жады; ұжымдық жады; естелік орындары; орын рухы.

ломнические описания, тексты С. Қондыбая, материалы проекта «Сакральный Казахстан», документы ЮНЕСКО и данные полевых наблюдений.

Результаты анализа показывают, что подземные мечети Маңғыстау формируют многослойную сеть узлов памяти, в которой соединяются родовая идентичность, сакральная география, коллективные формы воспоминания, практики коммеморации и государственные стратегии сакрализации пространства. В культурологическом измерении подземные мечети становятся площадками, где происходит переосмысление прошлого и формирование современных моделей национальной идентичности.

Ключевые слова: Мангистау; ландшафт памяти; культурный ландшафт; сакральные места; историческая память; коллективная память; места памяти; дух места.

Дәйек сөз үшін:

Арашова, Н. Ермагамбетова, К. (2026). Маңғыстаудың жерасты мешіттері мәдени жад түйіні ретінде. *Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies*, 154(1), 282-296. <https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-282-296>.

Кіріспе

Маңғыстауды зерттеушілер мен жергілікті тұрғындар «ашық аспан астындағы мұражай» деген метафораны қолданады. Оның табиғи кеңістігі, яғни Үстірт шыңы, тас аңғарлар, сорлы алқаптар мен Каспий маңы қыраттары, табиғи пішіндер мен адам тәжірибесі тығыз өрілген бірегей мәдени матрица түзеді. Сол матрицаның ең жарқын құбылыстарының бірі – жерасты және жартастағы мешіттер. Жартастың қалың қабатына ойылып жасалған киелі нысандар әулеттік некропольдер жүйесіне кіріге отырып, ғасырлар бойы дұға, оңашалану, тәлім алу, медитация және ұрпақ жадының сақталу орындарына айналды.

Жерасты мешіттері көбіне сәулеттік және археологиялық ескерткіш немесе діни туризм нысаны ретінде зерттелгенімен, олардың мәдениеттанулық мәні мұндай функционалдық сипаттамадан әлдеқайда терең. Бұл кеңістіктер жады шоғырланған орындар. Мұнда өткен өмір тасқа қашалған, рәсімдер қозғалыспен астасқан, аңыздар ұжымдық бірегейлік бағдаршамына айналған. Дәл осы арада мифология, ғибадат, мәдени тәжірибе, тарих және мемлекеттік мұра саясаты өзара тоғысады.

Кеңестен кейінгі кезеңде Маңғыстаудың киелі орындары жадтың қайта оралу кеңістігіне айналды, зияратшылар саны артты, әулеттік тарихқа қызығушылық күшейді, ғылыми жобалар мен мәдени реконструкциялар пайда болды. 2010 жылдардың ортасынан бастап бұл нысандар бірнеше үдерістің тоғысында тұр. Біріншіден, елдің «қасиет-

ті орындарының» тізімін жасап, ұлттық киелі жерлер картасын қалыптастыруды мақсат еткен «Қазақстанның киелі жерлер географиясы» (Байтанаев, 2017) ұлттық жобасы жүзеге аса бастады. Екіншіден, 2021 жылы «Rocky Mosques of Mangystau Peninsula» кешені ЮНЕСКО-ның Бүкіләлемдік мұрасының (UNESCO, 2021) алдын ала тізіміне енгізілді, ал 2025 жылдан бастап оның келесі кезеңге ілгерілету мәселесі белсенді талқылануда.

Зерттеудің мақсаты Маңғыстаудың жерасты мешіттерін киелі нысандар ретінде ғана емес, табиғи пішіндер, мәдени тәжірибелер мен нышандық мағыналар түйісетін кеңістік жад түйіні ретінде көрсету. Осы түйіннен өңірлік қайталанбас мәдени ландшафтының тұтас бейнесі қалыптасады. Осыған байланысты Маңғыстаудың киелі орындарын талдаудың негізінде мәдени ландшафттың классикалық теорияларын, кеңістік пен қозғалыс антропологиясының, мәдени тәжірибелер теориясын, орын рухын, ұжымдық және мәдени жады тұжырымдамаларын, сондай-ақ қазақстандық «дала жады», жады тәжірибелері және Маңғыстаудың мифогеографиясы сияқты идеяларды біріктіретін теориялық синтез жатыр. Мұндай теориялық біріктіру жерасты мешіттерін тұрақты ескерткіш немесе діни туризм нысаны ретінде ғана емес, қозғалыс, ритуал, мифология, әлеуметтік байланыстар және мемлекеттік жады саясатының құралдары ретінде қарастыруға мүмкіндік береді.

Материалдар мен әдістер

Мақалада жерасты мешіттеріне қатып қалған ескерткіш немесе туристік нысан ретінде қараудан бас тартамыз. Біздің міндетіміз оларды көне әулеттік аңыздар, күнделікті мәдени тәжірибе, ғибадаттар, рәсімдер мен заманауи мемлекеттік идеология тоғысқан жанды құбылыс ретінде қарастырамыз. Осы көпқырлылықты ұғу үшін пәнаралық әдіснамалық құралдар жиынтығын қолдандық. Өйткені Маңғыстаудың жерасты мешіттері бір мезетте бірнеше өлшемде қызмет етеді: діни киелі орын, ерекше сәулет туындысы, әулеттік мемориал және қазіргі туристік инфрақұрылымның элементі ретінде.

Зерттеудің өзегінде Маңғыстаудың киелі орындарын мағынаға толы күрделі мәтін ретінде түсіну мүмкіндігін беретін герменевтикалық әдіс жатыр. Я. Ассманның «мәдени жад» (Ассман, 2011), П. Нораның «жад орны» (Нора, 1999) тұжырымдамалары географиялық нүктелердің неге ұлттық бірегейліктің «жад түйіндеріне» айналғанын түсіндіруге көмектеседі. П. Бурдьенің «габитус» (Бурдье, 2001) тұжырымдамасына сүйене отырып, жерасты ғибадатханасының сәулетін, аласа күмбездер, тар өткелдер зияратшылардың дене қимылын қалай бағыттап, әрбір қозғалысты терең иман актісіне айналдыратынын көрсетуге тырысамыз. Т. Ингольдтің «рәсімдер әлемі» (Ingold, 2017) және «елес ландшафтар» (Janowski, Ingold, 2016) тұжырымдамалары Маңғыстау ландшафтына мәңгілік әрекет рәсімдері мен қозғалыстың жанды кеңістігі ретінде түсінуге мүмкіндік берді. Бұл тұрғыдан мешіттер көне көш жолдарының және адам тағдырының көзге көрінбейтін жіптері біріктіреді.

Концептуалдық талдау «мәдени ландшафт» (Зауэр, 1925), «мифогеография» (Қондыбай, 2008), «орын рухы» (Schulz, 1980), «идеологиялық жад» (Мусатаева, 2022) және басқа теориялық тоғыстарды айқындау үшін қолданылды.

Табиғи пішіндер мен мәдени үдерістердің өзара ықпалына назар аударатын мәдени ландшафттық әдіс маңызды компоненттердің бірі болып табылады. Бұл әдіс табиғи ре-

льефтің жерасты мешіттерінің сәулет пішінін қалай айқындайтынын және киелі ғибадат пен рәсімдердің қалыптасуына қалай әсер ететінін талдауға мүмкіндік берді. Сонымен қатар, аңыздарға, құпиялар туралы әңгімелерге, әулеттік тарихтарға және зияратшылардың жазбаларына қолданылатын наративтік талдау пайдаланылады. Бұл әдіс жадтың нышандық құрылымдарының қалай жасалып, қалай қайта өндіретінін ашып көрсетеді.

Негізгі дереккөздерге табиғат, археология, этнография және діни сәулет өнері нысандарының тізілімі мен сипаттамасы жасалған «Қазақстанның киелі жерлер географиясы», ЮНЕСКО-ның Маңғыстау жерасты мешіттері бойынша құжаты, С. Қондыбайдың Маңғыстау өңірі туралы мифологиялық және этнографиялық зерттеулері жатады.

Әдебиеттік шолу

Маңғыстаудың киелі орындар кеңістігін мәдени ландшафт контекстінде зерттеу үшін концептуалды талдау әдісін қолдану қажет болды, сол себепті классикалық авторлардың теориялары мен тұжырымдамаларын қолдандық. Мәдени ландшафты Маңғыстаудың киелі жерлер тұрғысында түсіну үшін К. Зауэрдің (Зауэр, 1925) тұжырымына сүйендік. Ол ландшафтты табиғи пішіндер мен мәдени үдерістердің тарихи-мәдени қалыптасқан тұтас комбинациясы ретінде түсіндірген. Зауэрдің тұжырымдамасы кеңістік ешқашан бейтарап болмайтынын көрсетеді, яғни тарихи-мәдени артефакті, жиналған әрекеттер мен мағыналардың нәтижесі, жартасты массивтерге ойылып жасалған және некропольдер жүйесіне жалғанған жерасты мешіттері дәл осындай көпқабаттылықты бейнелейді. Мұнда табиғи орта мәдени жадының медиаторына айналады.

Т. Ингольдтің ландшафтты «рәсімделген әлем» (Ingold, 2017) қозғалыс пен қатысу, яғни мәдени қатысу тәжірибесі арқылы жасалатын «әрекеттер кеңістігі» ретінде қарастыруды ұсынады. Оның адамдар кеңістікте «сызықтар салады» деген идеясы Маңғыстаудың зиярат жолдарымен тікелей байланысты. Шопан атадан Бекет атаға баратын жол жай ғана қашықтықты еңсеру емес, денені, кеңістікті және жадты байланыстыратын ғибадаттық тәжірибе.

П. Бурдьенің «габитус» және «нышандық өріс» (Бурдье, 2001) категориялары зияратшылардың тұрақты мінез-құлық модельдерін түсінуге мүмкіндік берді. Олар қай жерде және нені істеу керектігін қалай біледі? Қандай құрмет көрсету, құрбандық немесе тазарту формалары дұрыс деп қабылданады? Жас, мәртебе, әулеттік тиесілік немесе рухани тәжірибе кеңістікті қабылдауға қалай әсер етеді? деген сұрақтарға жауап беруге көмектеседі. Жерасты мешіттерге зиярат етудің тәжірибесі бір жағынан жазылған тәртіп болса, екінші жағынан, белгісіз бір рухпен сүйемелденетін мінез-құлық әрекеті болып табылады.

Киелі кеңістікті түсінуге К. Норберг-Шульцтің «орын рухы» (Schulz, 1980) тұжырымдамасы зерттеуге маңызды үлес қосты. Оның тұжырымдамасы жерасты мешіттерінде сәулет пішінімен бірге тереңдік, тыныштық, акустика, салқындық және жарық ойыны арқылы сезілетін «орын рухы» бар екенін көруге мүмкіндік береді.

Жад теориялары да талдаудың негізгі оптикасын ұсынады. М. Хальбвакс (Хальбвакс, 2007) жадты әлеуметтік құрылымдалған, топтар мен ұжымдық тәжірибелерге енгізілген құбылыс ретінде түсіндіріледі. Я. Ассман (Ассман, 2004) мәдени және коммуника-

тивтік жадты ажыратып, ғибадаттардың, рәсімдердің, мәтіндердің, нышандардың және киелі орындардың мағыналарды ұзақ мерзімді қайта өндірудегі рөлін атап көрсетеді.

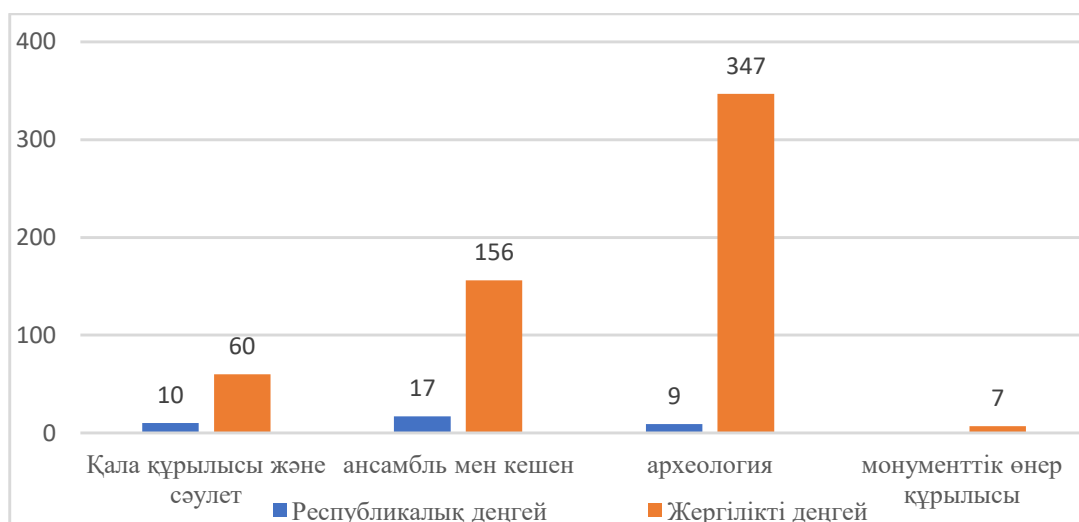
Қазақстандық зерттеушілер де маңызды теориялық бағыт ұсынады Ф. Мусатаева (Мусатаева, 2022) киелі нысандарды «дала жадының» немесе «идеологиялық жадының» элементтері ретінде талдай отырып, табиғи кеңістік пен ұлттық өзіндік сана арасындағы байланысты ашады. К. Медеуова (Медеуова, 2017) қазіргі қазақстандық қоғамдағы жады тәжірибелерін зерттеп, олардың күнделікті рәсімдерде, ғибадаттарда, зияткерлік, қабір басын күту, шежіре айту сияқты әрекеттерде де қалыптасатынын көрсетеді.

Маңғыстауды түсіну үшін С. Қондыбайдың мифогеографиялық мұрасы (Қондыбай, 2006, 2008) ерекше орын алады. Ол өңірдің киелі нысандарын мифтер, топонимдер, нышандар және бағыттар арқылы байланысқан тұтас жүйе ретінде сипаттайды. Қондыбай жерасты мешіттері дүниелер арасындағы «порталдар», киелі географияның түйінді нүктелері ретінде түсіндіреді.

Осылайша, қарастырылған тұжырымдамалар жиынтығы Маңғыстаудың жерасты мешіттерін ландшафт, ғибадат, рәсім, қозғалыс және миф құрылымдарына тереңнен еңген көпқабатты жад түйіндері ретінде көруге мүмкіндік беретін теориялық негіз қалыптастырады.

Маңғыстау аспан астындағы мұражай

Қазіргі таңда Маңғыстау өңірінің аумағында әртүрлі уақытта мемлекеттік қорғауға ресми тіркелген 590 ескерткіштің 25-і – республикалық, 565-і жергілікті тізімге енгізілген. Бұдан өзге алдын ала есепке дайындалып жатқан 800 ескерткіш бар. Өлкедегі мемлекеттік есептегі ескерткіштердің ерекшелігі – олардың жартысынан көбі үлкен-кіші қорымдар, дербес сәулет ескерткіштерінің жиынтықтары. Мұның барлығына соңғы жылдары ғылыми-жөндеу жұмыстары жүргізілген (сурет-1).



Сурет 1. Маңғыстау облысында орналасқан республикалық және жергілікті маңызы бар тарихи және мәдениет ескерткіштерінің саны (590)

Ескерту: деректер негізінде құрастырылған (Қазақстан Республикасы Мәдениет және ақпарат министрінің 2025 жылғы 11 шілдедегі № 318-НҚ бұйрығы).

Маңғыстау өңірінің киелі кеңістіктерін жады ландшафты тұрғысынан талдау үшін олардың типологиялық, хронологиялық және институционалдық ерекшеліктерін жүйелеу маңызды. Осы мақсатта төменде Маңғыстау өңірінен енген (25) республикалық маңызы бар тарих және мәдениет ескерткіштерінің типологиясы, қалыптасу кезеңі және құқықтық мәртебесі көрсетілген аналитикалық кесте ұсынылады (кесте 2).

Кесте 2. Маңғыстау өңіріндегі республикалық маңызы бар тарих және мәдениет ескерткіштерінің тізімі

№	Тарих және мәдениет ескерткішінің атауы	Ескерткіштің түрі	Кезеңі
1	Бекет ата жерасты мешіті және Ескі Бейнеу қорымы	Ансамбльдер мен кешендер	XI-XIX ғғ.
2	Омар-Тұр кесенесі	Қала құрылысы және сәулет	1898 жыл
3	Оғланды жеріндегі Бекет ата жерасты мешіті	Қала құрылысы және сәулет	XVIII ғасыр
4	Қызылсу некрополі	Ансамбльдер мен кешендер	XVIII-XX ғғ.
5	Сенек некрополі	Ансамбльдер мен кешендер	XVII-XX ғғ.
6	Шопан ата жерасты мешіті	Ансамбльдер мен кешендер	X-XIX ғғ.
7	Қырғын некрополі	Ансамбльдер мен кешендер	XIX-XX ғғ.
8	Сисем ата некрополі	Ансамбльдер мен кешендер	XIII-XIX ғғ.
9	Уәли қорымы	Ансамбльдер мен кешендер	XI-XX ғғ.
10	Қармола (Шытша, Төбеқұдық) некрополі	Ансамбльдер мен кешендер	XVIII-XIX ғғ.
11	Шақпақ ата жерасты мешіті, некрополі	Ансамбльдер мен кешен	IX-X ғғ., XIV-XIX ғғ.
12	Масат ата жерасты мешіті, некрополі	Ансамбльдер мен кешендер	X-XIX ғғ.
13	Қапаш мешіті	Қала құрылысы және сәулет	1928 жыл
14	Ақүйік некрополі,	Ансамбльдер мен кешендер	XIX-XX ғғ.
15	Бекі қорымы	Ансамбльдер мен кешендер	XVIII-XIX ғғ.
16	Каратөбе некрополі	Ансамбльдер мен кешендер	XVIII-XX ғғ.
17	Қараман ата жерасты мешіті, некрополі	Ансамбльдер мен кешендер	XIII-XIX ғғ.
18	Қамысбай некрополі	Ансамбльдер мен кешендер	XV-XIX ғғ.
19	Бесінбай некрополі	Ансамбльдер мен кешендер	XVII-XIX ғғ.
20	Тарас Шевченко мемориалдық кешені	Қала құрылысы және сәулет	1847-1857 жж.
21	Сұлтан-үпі жерасты мешіті, некрополі	Ансамбльдер мен кешендер	X - XIX ғғ.
22	Кетікқала қонысы	Археология	XIV ғасыр
23	Қызылқала қалашығы, Ақмыш сайы	Археология	X - XVII ғғ.
24	Көккүмбет күмбезтамы	Қала құрылысы және сәулет	XIV ғ, II ж
25	Қосқұдық керуен-сарайы	Археология	XIV ғасыр

Кесте 2-де келтірілген деректер Маңғыстау киелі кеңістігінің құрылымдық ерекшелігін көрсетіп, олардың басым бөлігі жерасты мешіттері мен некропольдерден тұратыны байқалады, бұл сакралды тәжірибелердің ұзақ тарихи сабақтастығын және кеңістіктің діни-рухани функциясының басымдығын айғақтайды. Сонымен қатар, ортағасырлық қалалар мен керуен-сарайлардың болуы Маңғыстаудың киелі ландшафты тек діни тәжірибелермен ғана емес, сауда, көші-қон және мәдени коммуникациялармен де тығыз байланысты екенін көрсетеді. Республикалық тізімнен бөлек, жалпыұлттық маңызы бар қасиетті нысандарға: Қызылқала қалашығы, Оғыланды жеріндегі Бекет ата, Шопан ата, Ескі Бейнеу қорымы және Бекет-ата жерасты мешіті, Қараман ата, Масат ата, Шақпақ ата, Сұлтан-үпі жерасты мешіттері, Сисем ата қорымы, Т.Г. Шевченко мемориалды кешені, Отпан тау тарихи-мәдени кешені, Барақ Сатыбалдыұлы, Иса Тіленбайұлы, Досан Тәжіұлы, Балуанияз Мүсірепұлы кесенелері жатады. Қазіргі кезеңдегі Отпан тау мемориалдық кешенінің қалыптасуы киелі кеңістіктің жаңаша репрезентациялануын және оның ұлттық бірегейлікті қайта құрылымдаудағы рөлін айқындайды. Осылайша, Маңғыстаудың киелі нысандары әртүрлі тарихи кезеңдерде қалыптасқан, бірақ жады ландшафты аясында өзара байланысқан көпдеңгейлі мәдени құрылым ретінде сипатталады.

Бұл тарихи-мәдени маңызы бар киелі нысандар 2017 жылдан «Рухани жаңғыру» бағдарламасы «Қазақстанның киелі жерлерінің географиясы» арнайы жоба аясында зерделеніп тізімге алынған. Осы ретте Маңғыстау мемлекеттік тарихи-мәдени қорығы мекемесінің «Ескерткіштерді есепке алу және қорғау» бөлімінің маманы Қ.М. Бимағанбетовамен кездесу барысында алынған сұхбатқа сүйенсек, «жалпыұлттық тізімге енген орындар – бұл тұтас халықпен толықтай мойындалған, халық жиі зиярат жасайтын, тарихи-мәдени маңыздылығына және тарихи-сәулеттік құндылығына қарай, көпке мәлім болған жерлер». Киелі орындарды зерттеу, іріктеу кезінде халық арасында көптен таралған аңыз-әңгімелерді ескере отырып, тарихи деректермен, шежіремен байланыстылығын ғылыми сараптамалық топ дәйектеп қорытындылайды. Маманның баяндауынша, жобаның мақсаты ұмытылған тарихты, халық жадысын қайта жандандыру болғандықтан комиссияға келіп түскен барлық ұсыныстар қаралады. Осылайша жоба аясында халық естеліктерінің арқасында ұлттық тарихымыз жаңадан жазылып, қарастырылып жатыр. Түптеп келгенде, киелі жерлер субъективті бір адамның немесе мүдделі топтың шешімі арқылы таңдалмай, ортақ объективтік принцип және репрезентивтік заңдылық арқылы таңдалғандығы анықталды.

Маңғыстаудың киелі орындарының Қазақстанның басқа аймақтарынан ерекшелігі халық өз тәжірибесімен сұрыптап, әрқайсына өзіндік «міндет» жүктелуінде. Мысалы: Бекет ата – жалпыхалықтық тілектердің қабыл болатын ордасы, әмбебап орын, дерттен айықтырушы, үлкен сапарға шығарда, отбасына ауыртпалық түскенде, немесе рухани тыныштық іздегенде «Алдымен Бекет атаға барып ниет етейік» деп бастайды. Қараман ата – Маңғыстаулық қазақтар тарихында «Қараман атадағы анттасу» деген оқиғамен белгілі. Яғни, жастардың жаршысы, әділдік пен ақиқаттың, бейбіт шарттасу мен сөзге кепілдік берудің пірі ретінде рухани қолдаушы. Сұлтан Үпі – жергілікті халық бұл әулиені суда жүрген теңізшілер мен балықшылардың қамқоршысы деп санап, күн күркірегенде де осы әулиенің атын атап сыйынады. Аңыз әңгімелер бойынша Шопан ата – қойшы, шопандардың пірі, Құсшы ата – құстардың иесі, бүркітшілердің пірі, Бекдашы

маңындағы Дүлдүл ата – жылқышылардың пірі, Төлеген әулие – жауынгерлер мен ұзақ сапарға аттанушылардың пірі (Керелбаев және т.б., 2018).

Маңғыстау әулиелеріне тән тағы бір заңдылық – бір әулиеге зиярат ету үшін әуелі оған таяу жердегі екінші әулиеге соғып, тәу ету шарты туралы. Мысалы: Бекет атаға зиярат ету үшін Күйеу там – Шопан ата – Оғыланды – Бекет ата. Сисем атаға зиярат ету үшін, алдымен Әз-әулиеге бару керек. Баба Түктіге зиярат ету үшін «Шашты Әзіз» әулиеге (бір кісіні екі кісі деп тану) барып тәу ету шарт. Осындай ретті жосық Түрікмендерде де бар. Бұл жағдай туралы аңыздарда түсініктеме берілгенімен, шарттың түпкі реалды идеясы белгісіз болып отыр. Әзірге, осындай екі адамға зиярат етуді ежелгі «егіздер» мифімен және ұстазға деген құрметтілікпен байланыстыруға болады (Қондыбай, 2010).

Өңірдегі аймақтық бірліктің символына айналған нысан – Отпан тау мемориалдық кешені. Философ З. Наурызбаеваның зерттеуінше, жергілікті қауым ішінде белгілі бір маңызы бар ландшафт уақыт өте келе заман талабына сай әрқилы функционалды міндет атқарады. Мысалы, Отпан тауы: тарихи жадыда бұл тау шабуыл қаупін от жағу арқылы хабардар ететін қарауыл шыңы деп танылса, Кеңес дәуірінде әдеттегі географиялық нысан есептелген. Ал егемендіктен кейін 2007 жылы «Адай ата - Отпантау» мемориалдық кешені бой көтеріп жыл сайын Амал мерекесінде жалпыұлттық мәнге ие болып, күні бүгінге дейін «Бірлік оты» жағылады, жыл сайын от жағу құқығы бір адай руынан екіншісіне ауысып тұрады. Қазіргі таңда мемориалдық кешен жаңа ұлттық бірегейлікті қалыптастыратын ғибадат орны, «естелік орны» болып табылады. Қазақ халқы бірлігінің жаңа дәстүрлерін қалыптастыру үшін Отпан тауда аламан бәйге, ақындар мүшәйрасы мен ұлттық ойындар өткізіледі. Сөйтіп рулық бірегейліктің киелі орындарын қалпына келтіру ұлттың, мемлекеттің құрылысына үйлесе кетіп, «қазақтардың өздеріне қайта оралуына» алғашқы қадам болды (Наурызбаева, URL). З. Наурызбаеваның басқа да еңбектерін саралай келе, оның «мәдени ландшафтты» мифология, тарих және арғы ата-бабалардың сол мекенде жасаған әдет-ғұрыптық әрекеттермен толығатын, арнайы функционалды міндет атқаратын кеңістік ретінде тұжырымдауын байқауға болады.

Жерасты мешіттері мәдени ландшафт ретінде

Маңғыстау Орталық Азиядағы ең күрделі әрі мағыналық қабаттарға бай мәдени ландшафтардың бірі. К. Зауэрдің (Зауэр, 1925) тұжырымында ландшафт мәдени мағыналардың медиаторы. Борлы жарқабақтар, құмды платолар, шөлді аңғарлар мен жер астындағы қуыстар, киелі нысандар табиғи бедерге еркін сіңіп кеткен географиялық жадтың табиғи негізін құрайды. Өңірдегі жерасты мешіттері табиғи рельефтерге үйлесімді. Олардың камераларының кіреберісі жартастың қалың қабатында жасырылған, ал сәулеттік құрылымы табиғи жарылымдар мен каверналардың бағытын қайталайды. Бұл мәдени мәннің негізгі элементтерінің бірі. Киелі кеңістік өзін күштен танытпайды, ол тек іздеуге, қозғалысқа және ішкі дайындыққа келген адамға ғана ашылады. Бұл оның құпиялығы немесе сиқырлығы іспеттес.

Жер асты мешіттері К. Норберг-Шульцтің (Schulz, 1980) орын рухы тұжырымының айқын көрінісі. Мұндағы болмыстық тереңдік атмосферадан да сезіледі. Жарықтың жұмсақ түсуі, тастың салқындығы, аяқ дыбысының жаңғырығы, хош иіс, тыныштық пен адамның даусының терең вибрациясы ерекше «осында болу» күйін жасайды. Бұл жерде жады денелік деңгейде өмір сүреді. Зияратшылардың жерасты мешітіне келгеннен

бастап тылсым күштің әсерін сезінуі, жазылған және жазылмаған рәсімдер мен ғибадаттарды орындауы орын рухының көрінісі болып табылады.

Т. Ингольд (Ingold, 2017) кеңістікті қозғалыс іздері мен өмірлік траекториялардан тұратын «сызықтар жиынтығы» деп сипаттайды. Маңғыстаудағы бұл сызықтар өте айқын, яғни зияратшылар жолы, шың етегіндегі соқпақтар, некропольдер мен әулиелі орындарды байланыстыратын бағыттар өңірдің мәдени қозғалыс желісін жасайды. Маңғыстау халық аузында «362 әулие мекені» деп аталады. Әрбір әулиенің кесенесіне зиярат ету жолы бар. Ол жолды кім салғаны нақты белгісіз. Дегенмен, жергілікті тұрғындардың нарративтеріне сүйенсек сопылық дәстүрден қалған жол. Кең тараған Бекет ата жерасты мешітіне салынған жол да ерекше. Бекет ата мешітіне бармас бұрын оның ұстазы Шопан ата мешітіне зиярет ету керек, содан кейін Бекет ата мешітіне бару қажет. Бұл Ингольдтің сызықтық жиынтық, рәсімделген жол теориясын дәлелдейді. Жерасты мешітіне әр сапар кеңістікте жаңа «жад сызығын» салады, ол кейін өңірдің жалпы ландшафтық өрнегіне қосылады.

М. Хальвакс (Хальбвакс, 2007) түсіндірген ұжымдық жад тұрғысынан алғанда жерасты мешіттері Маңғыстау мәдени жадындағы орталық нүктелер. Олар әулеттік тарихтармен, әулиелер туралы аңыздармен, ұрпақтан ұрпаққа берілетін киелі бағыттармен байланысты. Мұнда жады мәтіндер мен бейнелерде ғана емес, нақты жерлерде, жолдарда, рельефтерде нақты формаларында өмір сүреді. Маңғыстауда киелі нысандар жоғалып кетпей, посткеңестік кезеңде қайта жанданды. Олар ұлттық бағдарламаларда, цифрлық мәдениетте, туризм тәжірибесінде және күнделікті діни тәжірибелерде жаңа рөлге ие болуда.

Осылайша, Маңғыстау жадының күрделі сахнасы. Бұл сахнаның басты нысандары жерасты мешіттері. Олар табиғи геология мен терең мәдени нысандарды тоғыстырып тұр.

Бекет ата мешіті рухани және нышандық жадының орталығы

Бекет ата кешені Маңғыстаудың ең танымал, әрі көп баратын киелі орындардың бірі. Оның мәртебесі XVIII ғасырдағы жергілікті суфий орталығынан ұлттық рухани мұра нышанына дейін ғасырлар бойы қалыптасты. П. Бурдьенің (Бурдье, 2001) нышандық өріс теориясына сүйенсек, Бекет ата арнайы ережелері бар нышандық кеңістік. Зияратшылар бұл жерге тек бата алу үшін емес, осы кеңістікте жинақталған нышандық капиталға қатысу үшін келеді. Аңыз таратушылар, ақсақалдар, дәстүр сақтаушылар осы өрістің негізгі агенттері, олар кеңістікті түсіндіру және оған қатысты мінез-құлық нормаларын бекіту құзіретіне ие. Туристер тарихи-мәдени танымдық танысу үшін, сәулет өнерін тамашалау үшін келген күннің өзінде орын рухының әсерін сезініп, бойына сіңіріп қайтады. Бекет атаға турист ретінде бару үшін де ережеге сәйкес зиярат жолын орындауға міндетті. Бұл киелі орынның нышандық мәні. Келушілердің габитусы олардың жерасты кеңістігіне кіруінен, дұға оқуынан, әкелген сый-сияпаттарынан, киелі рухты сезініп отыруынан көрінеді. Бұлар сырттай қарағанда табиғи көрінгенімен, шын мәнінде тарихи-мәдени тәжірибе арқылы орныққан. Әулеттік дәстүрлер, әңгімелер және әлеуметтік нормалар арқылы берілген мінез-құлық үлгілері.

Я. Асманның жад теориясы (Асман, 2004) тұрғысынан Бекет ата діни культ шеңберімен шектелмейді. Бұл мәдени жадының медиаторы. Мұнда әңгімелер, мінез-құлық нормалары, суфийлік тәжірибелер, киелілік туралы нарративтер сақталып, ұрпақтан

ұрпаққа беріліп отырады. Мешітке апаратын жолда айтылатын әрбір әңгіме коммуникативтік жадының элементі ретінде тұрақты мәдени жадыға сіңеді. С. Қондыбайдың (Қондыбай, 2006, 2008) мифогеографиялық көзқарасында Бекет ата мешіті Маңғыстаудың киелі денесіндегі басты түйіндердің бірі. Ол көрші әулиелі орындармен ғана емес, табиғи нысандармен, некропольдермен, аңыздық кеңістіктермен байланысқан өңірдің нышандық «қақпасы». Ф. Мусатаеваның идеологиялық жады (Мусатаева, 2022) тұжырымдамасына сәйкес Бекет ата жерасты мешіті мемлекеттік бағдарламалар, фильмдер, туристік бағыттар, білім беру жобалары арқылы институционалданған киеліліктің жарқын көрінісі. Осылайша, Бекет ата жай ғана суфийлік мешіт емес, ол қозғалым, ғибадат, рәсім, миф, әулеттік тарих және ұлттық бірегейлік тоғысқан жады орталығы.

Бекет ата жерасты мешіті тарихи-мәдени, діни кешен әрі киелі орын ретінде әулие культімен байланысты ең маңызды зиярат орталығы. Зиярат тәжірибесі алдымен сый-сыяпат жасаудан басталады. Мешітке келушілер өздерімен бірге ас-ауқат, дәм-татым әкеледі немесе құрбандыққа арналған мал сатып алады. Мұның бәрі кешеннің қызметкерлеріне беріледі, ал олар келгендердің барлығына осы тағамдармен дастархан жайып, әрбір жанның әулетінің аруақтарына Құран оқиды. Мешітке кіру алдында келушілер міндетті түрде дәрет алады, оған арналған арнайы бөлмелер де қарастырылған. Мешітке келген адамдардың бәрі бір-біріне қызмет көрсетеді, себебі ол жерде арнайы қызметші жоқ. Әрбір адамның әкелген дәм-тұзы мен сый-сыяпаты бір-біріне үйлестіріледі. Бұл ертеден келе жатқан сый алмасу дәстүрінің көне бір мәдени тәжірибесінің бірі.

Шопан ата мешіті әулеттік жадының жанды мұрағаты

Шопан ата жерасты мешіті өңірдегі ең ірі мемориалдық кеңістіктердің бірі. Мешіт көптеген мазарлар, тамғалар, құлпытастар орналасқан кең алқаптың орталығында тұр. Хальбвакс (Хальбвакс, 2007) түсінігінде некрополь әулеттік желілер материалды түрде бекітілген ұжымдық жады кеңістігі. Мұнда әрбір құлпытас өз алдына бір белгі және әлеуметтік топографияның элементі. К. Медеуова (Медеуова, 2017) айтқандай, жад қабірді күту, дұға оқу, отбасы аңыздарын айту, ас беру рәсімдері мен тәжірибелері арқылы өндіріледі. С. Қондыбайдың мифогеографиясына сүйенетін болсақ Шопан ата малшылардың қамқоршысы туралы аңыздармен, көне топонимдермен байланысты. Дегенмен, халық арасында жүрген нарративтерге жүгінсек, Шопан ата мешітінің орналасқан жері Қожа Ахмет Яссаудің аса таяғының түскен жерімен байланысты. Халық арасында кең тараған аңыздардың бірі: Қожа Ахмет Яссауи өмірінің соңында мешіттің терезесінен өзінің асатаяғын лақтырып: «Кім маған асамды тауып әкелсе, соған Фатиха сүресін оқимын», - дейді екен. Шәкірттерінің ішінен тек Шопан ата ғана асатаяқтың батыста, Маңғыстауда, үлкен теңіз жағасында екенін айтады. Ұстазының батасын алған соң ол бірнеше ай жаяу жүріп, асыл бұйымды тауып алады. Аса таяқ ол жерде зәулім ағашқа айналғанын көреді. Шопан ата осы аймақта қалып, жергілікті халыққа ілім тарату арқылы он мыңдаған шәкірт тәрбиелейді. Бұл аңыз Шопан атаның көріпкелдігі мен Маңғыстаудың рухани кеңістігін Яссауи мектебімен байланыстыратын басты нышандық желі болып табылады.

Жалпы, Шопан атаның құдіреті туралы халық арасында аңыздар көп. Оның бойындағы қасиеті адамдардың рухани да, физикалық тұрғыданда емделуіне септігін тигіз-

ген. Сол себепті қазіргі таңда бұл жерге зиярат етушілер өте көп. Аймақтық деңгейде локалдық жад болса, республикалық деңгейде идеологиялық болып табылады.

Шақпақ ата және Сұлтан Үпі мешіті тереңдік пен ашықтық жадының екі моделі

Шақпақ ата жерасты мешіті табиғи және рухани сәулет синтезінің ерекше мысалы.

Шақпақ ата жерасты мешіті Д. Ізтілеудің сипаттауы бойынша, Каспий теңізінің Маңғыстау шығанағына жақын Хорезмнен Хазария мен Булгарияға баратын көне сауда жолының бойында орналасқан бірегей сәулет ескерткіші (Ізтілеу, 2017). Кешен жартастан қашалып жасалған құрылымымен ерекшеленеді. Мешіттің кіреберісі жел мен теңіз толқындары өңдеген тік жартас бетінде орналасқан. Ғибадатхананың ішкі жоспары крест тәрізді болып келеді. Орталықтағы алаңның төрт бұрышында жартастан ойылған бағаналар мен оларды біріктіретін аркалар бар. Кешеннің композициялық орталығында күмбез астындағы жарық түсетін дөңгелек орналасқан, ал қабырғаларында ертедегі араб әріптерімен Құран сүрелерінен үзінділер жазылған. Мешітке кіреберістің екі жағында жеті бөлме бар, оның алтауы мұсылман әулиелері мен Адай руының тұлғалары жерленген кесенелер, ал ең үлкені зияратшылардың түнеуіне арналған. Бүгін бұл нысан мемлекет қорғауындағы киелі орын. К. Норберг-Шульц (Schulz, 1980) тұжырымына сәйкес, Шақпақ ата мешіті орын рухы, бұл баяулықтың, әлеммен бірігу кеңістігі. Зияратшы мешіттің ішіне кіргенде сыртқы әлемнен ажырап, басқа тынысқа тап болады. Бұл дене мен ішкі дүние арқылы сезілетін құбылыс.

Сұлтан үпі жерасты мешіті ұлутастың берік қабаттары арасындағы табиғи қуысты шебер пайдалану арқылы жасалған ерекше орын (Калменов, Бижанова, Жалекенова, 2025). Халықтық шежіреде Сұлтан үпі Сүлеймен Бақырғанидың немересі ретінде сипатталады. Сұлтан үпі жерасты мешітінің басқа жерасты мешіттерден айырмашылығы, ол «өлілер қаласы» емес, яғни бұл кешенге ешқашан ешкім жерленген емес. Калменовтың деректеріне сүйенсек, бұл жерде Сұлтан үпінің де зираты орналаспаған. Сұлтан үпі мешіті ашықтықтың белгісі. Бұл жерде тылсым әлеммен байланысты емес адамдар шынайы әлемнің болмысымен жүздеседі. Ел арасында Сұлтан үпі су апатына ұшырағандардың жебеушісі және теңізшілердің қорғаны ретінде танымал. Зияратшылар бұл орынға «Сұлтан үпі пендеңді су апатынан сақтай көр» - деген ниетпен келген деген халық арасында аңыз бар. Сондықтан бұл мешіт теңіз жағалауындағы тіршілік пен су стихиясымен тығыз байланысты жады ландшафты екенін айғақтайды.

Шақпақ ата жерасты мешіті ұлутастың терең бөлігінде орналасса, Сұлтан үпі жерасты мешіті ашық кеңістікте орналасқанын аңғардық. Сондықтан да бұл ашықтық пен тереңдіктің екі моделі деп түсіндіреміз.

Қорытынды

Маңғыстаудың жерасты мешіттері табиғи бедер, киелі кеңістік, әулеттік тарих, мифтік нарративтер мен заманауи идеологиялық жобалар тоғысқан күрделі мәдени ландшафтың өзегін құрайтын феномен. Мақалада жерасты мешіттеріне мәдени жады түйіндері, «орын рухын» айқындайтын, қозғалыс пен рәсім арқылы үнемі қайта өндіріле отырып өмір сүретін жанды кеңістік ретінде қарастыруға талпыныс жасалды. К. Зауэрдің мәдени ландшафт туралы тұжырымдамасы Маңғыстау кеңістігінің ешқашан бейтарап бол-

мағанын, онда табиғи пішіндер мен адам әрекеті тұтас тарихи-мәдени матрица түзетінін көрсетті. Т. Ингольд ұсынған «рәсімделген әлем» «сызықтар жиынтығы» ретінде ландшафт ұғымы зиярат жолдарының, әулиеге баратын бағыттар мен жолдардың жад ландшафтына қалай айналатынын түсінуге мүмкіндік берді. П. Бурдьенің габитус және нышандық өріс категориялары Бекет ата, Шопан ата, Шақпақ ата, Сұлтан үпі мешіттеріндегі зиярат етушілердің мінез-құлқы мен іс-әрекеттерін түсіндіреді. Зиярат етушілердің мешітке барғанда өздерін басқа әлемге түскендей сезінетінін анық.

Жерасты мешіттері – ол рух орындары. Олардың сырт әлемнен өзгеше энергетикасы бар екенін түсінеміз. Оның адам бойына беретін рухы ерекше. Жерасты мешіттеріндегі жазылған және жазылмаған ережелерге сәйкес орындалатын ғибадаттар мен рәсімдер ұжымдық және мәдени жады болып табылады. Маңғыстаудың киелі орындары археологиялық немесе сәулет ескерткіштер жиынтығы ғана емес, аңыз-әңгімелер, әдет-ғұрыптар мен мәдени-саяси репрезентациялар арқылы тоғысқан көпдеңгейлі жад ландшафты.

Жүргізілген талдау Маңғыстаудың жерасты мешіттері бірнеше өлшемде, яғни, діни ғибадат орны, әулеттік мемориал, мифтік кеңістік, ұлттық бірегейліктің нышаны мен мемлекеттік жад саясатының құралы ретінде түсіндірілді. Бекет ата кешені рухани және нышандық жадының орталығы, Шопан ата мешіті әулеттік жадының жанды мұрасы. Жалпы алғанда, Маңғыстаудың жерасты мешіттері ертеде қорғаныс және рухани дәстүр қызметін атқарған, сол себепті жергілікті тұрғындар үшін ол тарихи жад, зияратшылар үшін рухани жад.

Жергілікті халықтың ұжымдық естеліктерді реновациялау барысында естелік орындарының үстемдік ететіндігі (өз еріктерімен бару) анықталды. Киелі орындар кеңістігін неғұрлым символикалық мәнге толтырған сайын, оның жадыда соғұрлым үстемдік ететіні және рухани қорған ретінде қабылданатыны белгілі болды.

Жүргізілген талдау нәтижесінде Маңғыстау мәдени ландшафттарының негізгі функциялары – тарихи сабақтастықты сақтау, әлеуметтік-мәдени бірегейлікті күшейту, ұжымдық еске алу тәжірибесін жаңғырту және киелі кеңістікті қазіргі мәдени саясатпен ұштастыру болып табылатыны анықталды. Сонымен қатар өңірдегі мәдени ландшафттар тек ұлттық маңызы бар объектілермен шектелмей, халықаралық деңгейде танылуға бағытталған әлеуетке ие екені анықталды. Бұл бағытта ЮНЕСКО тізіміне ұсынылып отырған Маңғыстау ескерткіштері өңірдің жаһандық мәдени кеңістіктегі орнын одан әрі күшейтеді.

Зерттеу барысында алдағы зерттеулер үшін бірнеше әлеуетті бағыт айқындалды. Біріншіден, Маңғыстау киелі кеңістігін цифрлық картографиялау, GIS технологиялары арқылы «жад сызықтарын» жолдар торабын визуализациялау. Екіншіден, Маңғыстау ландшафтын Түркі әлеміндегі ұқсас киелі кеңістіктермен салыстырмалы зерттеу.

Осылайша, Маңғыстаудың жерасты мешіттерін жады ландшафтының күрделі түйіндері ретінде қарастыру мәдениеттанулық зерттеулерге жаңа теориялық және қолданбалы көзқарастар ашады. Бұл бағыттағы кейінгі жұмыстар аталған кеңістіктердің болашақтағы мәдени сценарийлерді қалыптастырудағы рөлін тереңірек түсінуге мүмкіндік береді.

Мақала «Маңғыстаудың жады ландшафттары: ұлттық брендтеу контекстіндегі киелі орындардың репрезентациясы» тақырыбындағы диссертациялық зерттеу аясында әзірленді.

Әдебиеттер

Байтанаев, Б.Ә. (2017) Қазақстанның киелі орындарының географиясы. //жалпы редакциясын басқарған: Б. Ә. Байтанаев; Қазақстан Республикасы Білім және Ғылым министрлігі, Ғылым комитеті; Ә. Х. Марғұлан атындағы Археология институты; Ш. Ш. Уәлиханов атындағы Тарих және этнология институты. – Алматы. – 903 б.

Rocky Mosques of Mangystau Peninsula. (2021) Paris: UNESCO. // [Electronic source] URL: <https://whc.unesco.org/en/tentativelists/6566/> (қаралған күні: 15.02.2026)

Ассман, Я. (2004). Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. – Москва. – 368 с.

Нора, П., Озуф, М., де Пюимеж Ж. (1999). Франция – память / пер. с фр. – СПб. – 328 с.

Бурдые, П. (2001). Практический смысл / Пер. с фр.: А. Т. Бикбов, К. Д. Вознесенская, С. Н. Зенкин, Н. А. Шматко; Отв. ред. пер. и Послесл. Н. А. Шматко. – СПб.: Алетейя. – 562 с.

Ingold, T. (2017). Taking taskscape to task. // *Forms of dwelling*, 20. pp. 16-27.

Janowski, M., Ingold, T. (2016). *Imagining landscapes: Past, present and future*. – New York: Routledge. – 165 p.

Sauer, C. (1925). The morphology of landscape. // *University of California Publications in Geography*, 2(2), pp. 19–53.

Қондыбай, С. (2008). «Маңғыстау географиясы. Маңғыстау мен Үстірттің киелі орындары» - Т.3. Алматы, «Арыс». – 149 б.

Керелбаев, С., Қосбармақов, Б., Құлбай, Н. (2018). «360 әулиелі Маңғыстау» Алматы. – 278 б.

Наурызбаева, З. (2018). Отпан-тау – Караульная гора эпохи глобализации? // [Электронный ресурс] URL: <http://otuken.kz/otpan/> (Қаралған күні: 17.11.2025).

Schulz, C. N. (1980). *Genius loci: Towards a phenomenology of architecture*. New York: Rizzoli, 17. pp. 22-23.

Мусатаева, Ф. М. (2022). Ұлытау ландшафтының мәдени символикасы. // Л.Н. Гумилев ат. ЕҰУ Хабаршысы. Тарих, Философия, Дінтану сериясы. - №2. – 199-217 бб.

Хальбвакс, М. (2007). Социальные рамки памяти. / пер. с фр. – Москва. – 348 с.

Медеуова, К и другие. (2017). Практики и места памяти в Казахстане. Коллективная монография. – Астана: ЕНУ им.Л.Н.Гумилева. – 320 с.

Қондыбай, С. (2006). Маңғыстау-нама. – Алматы: Арыс. – 439 б.

Изтілеу, Д. (2017). Маңғыстаудың ертедегі жерасты мешіттері. // [Электрондық ресурс] URL: <https://e-history.kz/kz/news/show/2192>

Калменов, М., Бижанова, А., Жалекенова, Г. (2025). Подземное культовое сооружение Султан-епа на полуострове Тупкараган. // *Turkic Studies Journal*. № 4. С. 89-117. DOI: <http://doi.org/10.32523/2664-5157-2025-4-89-117>

References

Baitanaev, B.Ә. (2017) Kazakstannyn kieli oryndarynyn geografijasy. //zhalpy redakciyasyn baskargan: B. Ә. Baitanaev; Kazakstan Respublikasy Bilim zhane Gylym ministrliги, Gylym komiteti; Ә. H. Margulan atyndagy Arheologija instituty; Sh. Sh. Ualihanov atyndagy Tarih zhane etnologija instituty. – Almaty. – 903 b. [In Kazakh].

Rocky Mosques of Mangystau Peninsula. (2021) Paris: UNESCO. // [Electronic source] URL: <https://whc.unesco.org/en/tentativelists/6566/> (accessed: 15.02.2026)

Assman, Ja. (2004). Kul'turnaja pamjat': pis'mo, pamjat' o proshlom i politicheskaja identichnost' v vysokih kul'turah drevnosti. – Moskva. – 368 s. [In Russian].

Nora, P., Ozuf, M., de Pjuimezh Zh. (1999). Francija – pamjat' / per. s fr. – SPb. – 328 s. [In Russian].

Burd'e, P. (2001). Prakticheskij smysl / Per. s fr.: A. T. Bikbov, K. D. Voznesenskaja, S. N. Zenkin, N. A. Shmatko; Otv. red. per. i Poslesl. N. A. Shmatko. – SPb.: Aletejja. – 562 s. [In Russian].

Ingold, T. (2017). Taking taskscape to task. // *Forms of dwelling*, 20. pp. 16-27.

Janowski, M., Ingold, T. (2016). *Imagining landscapes: Past, present and future*. – New York: Routledge. – 165 p.

Sauer, C. (1925). The morphology of the landscape. // University of California Publications in Geography, 2(2), pp. 19–53.

Kondybay, S. (2008). «Mangystau geografijasy. Mangystau men Ystirttin kieli oryndary» - T.3. Almaty, «Arys». – 149 b.

Kerelbaev, S., Kosbarmakov, B., Kulbay, N. (2018). «360 əaulieli Mangystau» Almaty. – 278 b.

Nauryzbaeva, Z. (2018). Otpan-tau – Karaul'naja gora jepohi globalizacii? // [Electronic source] URL: <http://otuken.kz/otpan/> (accessed: 17.11.2025).

Schulz, C. N. (1980). Genius loci: Towards a phenomenology of architecture. New York: Rizzoli, 17. pp. 22-23.

Musataeva, F. M. (2022). Ulytau landshaftynyn мәдени символы. // Bulletin of the L.N. Gumilyov ENU. Historical sciences. Philosophy. Religion Series. - №2. – 199-217 bb.

Hal'bvaks, M. (2007). Social'nye ramki pamjati. / per. s fr. – Moskva. – 348 s.

Medeuova, K i drugie. (2017). Praktiki i mesta pamjati v Kazahstane. Kollektivnaja monografija. – Astana: ENU im.L.N.Gumileva. – 320 s.

Қондыбай, S. (2006). Mangystau-nama. – Almaty: Arys. – 439 b.

Iztileu, D. (2017). Mangystaudyn ertedegi zherasty meshitteri. // [Electronic source] URL: <https://e-history.kz/kz/news/show/2192>

Kalmenov, M., Bizhanova, A., Zhalekenova, G. (2025). Podzemnoe kul'tovoe sooruzhenie Sultan-epe na poluostrove Turkaragan. // Turkic Studies Journal. № 4. S. 89-117. DOI: <http://doi.org/10.32523/2664-5157-2025-4-89-117>

Авторлардың үлесі.

Арашова Н.К. – мақала мәтінін жазу, негізгі бөлімнің кейстері бойынша мәліметтерді жинақтау, техникалық рәсімдеу.

Ермагамбетова К.С. – мақала мәтінінің теориялық, әдістер мен әдістемелік бөлімін жазу, зерттеу деректерін талдау.

Мүдделер қақтығысы. Авторлар мүдделер қақтығысының жоқтығын мәлімдейді.

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

Набат Арашова – докторант, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Астана, Қазақстан E-mail: nabat.arashova@yu.edu.kz, <https://orcid.org/0009-0005-8159-4502>

Набат Арашова – докторант Евразийского национального университета имени Л.Н. Гумилева, Астана, Казахстан. E-mail: nabat.arashova@yu.edu.kz, <https://orcid.org/0009-0005-8159-4502>

Nabat Arashova – PhD doctoral student, L.N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Kazakhstan. E-mail: nabat.arashova@yu.edu.kz, <https://orcid.org/0009-0005-8159-4502>

Қуралай Ермагамбетова – PhD, философия кафедрасының доцент м.а., Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Астана, Қазақстан. E-mail: quralai.sergabylyzy@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-1620-5794>

Қуралай Ермагамбетова – PhD, и. о. доцента кафедры философии, Евразийский национальный университет имени Л. Н. Гумилева, Астана, Казахстан. E-mail: quralai.sergabylyzy@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-1620-5794>

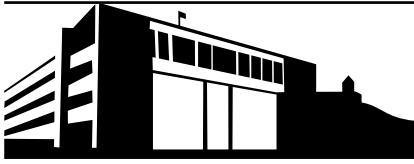
Kuralay Yermagambetova – PhD, Associate Professor, Department of Philosophy, L.N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Kazakhstan. E-mail: quralai.sergabylyzy@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-1620-5794>

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

Редакцияға түсті / Поступила в редакцию / Entered the editorial office: 04.03.2026

Рецензенттер мақұлдаған / Одобрено рецензентами / Approved by reviewers: 10.03.2026.

Жариялауға қабылданды / Принята к публикации / Accepted for publication: 14.03.2026



НАУЧНЫЙ БЛОКНОТ – SCIENTIFIC NOTEBOOK – ЫЛЫМИ ДЭПТЕР

Scientific article
IRSTI 13.07



<https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-297-303>

THE THIRD-PERSON PERSPECTIVE IN THE UNDERSTANDING OF BEING. THE PHILOSOPHICAL SCHOOL OF BISEMBAY KOLUMBAEV

Torgyn SADYKOVA 

S. Seifullin Kazakh Agro-Technical Research University, Astana, Kazakhstan

✉ storgyn@mail.ru

Abstract. The memoir describes the personal being of Bisembay Ergalievich Kolumbaev, who passed away on November 29, 2025, as well as the spiritual and cognitive characteristics of the philosophical school he founded. It examines how the mentor's pedagogical practice transcended the traditional academic model of instruction and transformed into an existential space of human self-cognition. Kolumbaev's philosophical approach is revealed through the concept of the «third-person perspective», demonstrating that thought is a living process manifested in bodily experience.

In addition, a triadic structure of understanding human existence through the levels of the «pre-human», the «human», and the «supra-human» is analyzed as the worldview foundation of the philosophical school. This structure makes it possible to interpret the human being not as a static entity, but as a subject within the process of spiritual evolution. The memoir portrays the mentor's spiritual state, apprehended through silence, movement, and vocal intonation, as a philosophical act, thereby substantiating philosophy not merely as a theoretical discourse but as a lived existential experience. Consequently, the core value of Kolumbaev's school is shown to be oriented toward personal self-reflection, confrontation with one's inner being, and continuous striving along the path of spiritual perfection.

Keywords: philosophical school; philosophy of being; third-person perspective; existential experience; spiritual evolution; triadic structure; self-knowledge; philosophical act.

For citation:

Sadykova, T. (2026). The third-person perspective in the understanding of being. The philosophical school of Bisembay Kolumbaev. *Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies*, 154 (1), 297-303. <https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-297-303>.

БОЛМЫСТЫ ТҮСІНУДЕГІ ҮШІНШІ ТҮЛҒАНЫҢ КӨЗҚАРАСЫ. БИСЕМБАЙ КОЛУМБАЕВ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ МЕКТЕБІ

Торғын САДЫКОВА

С. Сейфуллин атындағы Қазақ агротехникалық зерттеу университеті, Астана, Қазақстан

ВЗГЛЯД ТРЕТЬЕГО ЛИЦА В ПОНИМАНИИ БЫТИЯ. ФИЛОСОФСКАЯ ШКОЛА БИСЕМБАЯ КОЛУМБАЕВА

Торғын САДЫКОВА

*Казахский агротехнический исследовательский университет имени С. Сейфуллина,
Астана, Казахстан*

Аңдатпа. Естелікте 2025 жылғы 29 қарашада дүниеден өткен Бисембай Ерғалиұлы Колумбаевтың тұлғалық болмысы мен оның қалыптастырған философиялық мектебінің рухани-танымдық ерекшеліктері сипатталады. Ұстаздың дәрістік тәжірибесінің дәстүрлі академиялық оқыту үлгісінен шығып, адамның экзистенциалдық өзіндік танымына бағытталған болмыстық кеңістікке айналғаны қарастырылады. Колумбаевтың философиялық тәсілі «үшінші адамның көзқарасы» ұғымы арқылы ашылып, ойдың денелік тәжірибеде көрініс табатын жанды үдеріс екені көрсетіледі. Сонымен қатар адам болмысын «адамға дейінгі», «адами» және «адамнан жоғары» деңгейлер арқылы түсіндіретін триадалық құрылым философиялық мектептің дүниетанымдық негізі ретінде талданады. Бұл құрылым адамды статикалық жаратылыс емес, рухани эволюция процесіндегі субъект ретінде пайымдауға мүмкіндік береді. Естелікте ұстаздың тыныштық арқылы танылатын рухани қалпы, қимылы мен дауыс ырғағы философиялық акт ретінде сипатталып, философияның тек теориялық дискурс емес, өмірлік-экзистенциалдық тәжірибе екені негізделеді. Нәтижесінде Колумбаев мектебінің басты құндылығы адамның өзіндік рефлексиясына, ішкі болмысымен беттесуіне және рухани кемелдену жолындағы үздіксіз ізденіске бағытталатыны айқындалады.

Түйін сөздер: философиялық мектеп; болмыс философиясы; үшінші адамның көзқарасы; экзистенциалдық тәжірибе; рухани эволюция; триадалық құрылым; өзіндік таным; философиялық акт.

Аннотация. В статье представлено воспоминание о Бисембае Колумбаеве, казахстанском философе (07.03.1946 – 29.11.2025), а также размышления о духовно-познавательных особенностях сформированной им философской школы. Рассматривается трансформация педагогической практики наставника за пределы традиционной академической модели обучения в экзистенциальное пространство бытийственного самопознания человека. Философский подход Колумбаева раскрывается через концепт «взгляда третьего лица», посредством которого демонстрируется живая природа мышления, проявляющегося в телесном опыте.

Наряду с этим анализируется триадическая структура понимания человеческого бытия через уровни «дочеловеческого», «человеческого» и «сверхчеловеческого» как мировоззренческая основа философской школы. Данная структура позволяет осмысливать человека не как статичное существо, а как субъекта процесса духовной эволюции. В воспоминании духовное состояние наставника, познаваемое через тишину, его движения и интонации голоса описываются как философский акт, обосновывающий философию не только как теоретический дискурс, но и как жизненно-экзистенциальный опыт. В результате выявляется, что ключевая ценность школы Колумбаева направлена на саморефлексию личности, встречу с собственным внутренним бытием и непрерывный поиск на пути духовного совершенствования.

Ключевые слова: философская школа; философия бытия; взгляд третьего лица; экзистенциальный опыт; духовная эволюция; триадическая структура; самопознание; философский акт.

Дәйек сөз үшін:

Садыкова, Т. (2026). Болмысты түсінудегі үшінші тұлғаның көзқарасы. Бисембай Колумбаевтың философиялық мектебі. *Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies*, 154(1), 297-303. <https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-297-303>.

Мен үшін Бисембай Ерғалиұлы Колумбаев – тек ғалым, ұстаз немесе дәріс оқитын профессор емес. Өзінің болмысымен, ойлау тәсілімен, ішкі үнсіздігімен және сыртқы әрекетінің үйлесімімен философиялық мектеп құрған тұлға. Оның мектебі дайын қағидаларға, жүйеленген ережелерге немесе шектеулі тәсілдерге сүйенген жоқ, керісінше, адамды өз болмысына қарай жетелейтін ашық кеңістік ретінде қалыптасты.

Бисембай Ерғалиұлы үшін философия – «оқытылатын» пән емес, ашылатын құбылыс еді. Ұстаз бізге білімді беріп қана қоймайтын, сәт тудыратын, яғни адамның өзіне сұрақ қоюына, өз үнін естуіне, өз ойының көлеңкесін тануына мүмкіндік жасайтын. Ұстаздың дәрістеріне тыңдаушы емес, болмыстың шекарасын сезінуге келген ізденуші ретінде кіретінбіз. Сол себепті оның мектебі – теориялар жиынтығы емес, таным тудыру өнеріне құрылған жанды философия тәжірибесі.

Ағай, бір қарағанда, ештеңені үйреткісі келмейтіндей көрінетін. Алайда үнсіздігі мен ой арасындағы тыныс, қозғалысы мен сөзі арасындағы ырғақ, бір нәрсені анық аңғартатын, яғни философияның мәні дайын жауап ұсынуда емес, адамның өз ішкі таным жолына бет бұруға жағдай жасау еді. Ал мектебі – дәл осы ішкі сапарға бастайтын рухани жолдың өзі болатын.

Ұстазымның дәрісінде әр қимылдың да, әр үзілістің де өз мәні бар еді. Ой мен дененің осы синхрониясы оның философияны жанды күйінде жеткізетін ерекше әдісі болатын. Біз үшін философия кітаптағы абстракция емес, дене қалпы мен сөздің бірлігінде өмір сүретін құбылысқа айналды. Бисембай Ерғалиұлы философияны дәл осылай, адамды өзінің көлеңкелерімен, қайшылықтарымен және ішкі үнсіздігімен бетпе-бет келуге шақыратын батылдық кеңістігі ретінде түсіндірді.

Ол бізден белгілі бір тұжырымды меңгеруді талап етпейтін, керісінше, сезінуді, тылсымды байқауды, өз ойыңды өзіңе жасырмай қабылдай білуді үйрететін. Бұл жай оқыту емес, философияны шынайы күйінде бастан кешуге жетелейтін әлдеқайда терең жол еді.

Бисембай Ерғалиұлының болмысы классикалық мағынадағы ұстаз немесе академикалық ғалым ұғымына сыймайтын. Ұстаздың дәрісіне келген адам философияны оқу үшін емес, философияның өзіне куә болумен бетпе-бет келетін. Дәрісте философияны сөзбен ғана емес, қимылы, үнсіздігі, дауыс ырғағымен де жеткізетін, тіпті кей сәтте өзі де философияның бейнесіне айналып кететін. Терең ойлары, мағыналы сөздері, әр пайымы адамды еріксіз ішкі сұрақтың алдына әкелетін. Сөйлегенде бүкіл болмысы сөйлейтін. Денесі, көзқарасы, қолының қимылы, дауысындағы діріл, бәрі қосылып, ішкі әлеміндегі терең дүмпуді сыртқа шығарып тұрғандай болатын.

Дәріс кезінде кенет үнсіз тұрып қалатын. Сол үнсіздік бізге жай тыныштық емес, ойдың шегіне жеткен сәттегі абсолюттік тоқтау, философиялық вакуум секілді әсер ететін. Сол үнсіздіктің ішінде бір түсініксіз күш, айтылмаған мағына, жетпей тұрған ақиқаттың демі бардай болатын. Сосын күтпеген жерден бар даусымен екпіндей сөйлеп, дауыс екпінін шегіне жеткізгенде, сахнадағы тәжірибелі әртістердің өзі ол кісінің жанында қо-

раш болып көрінер еді. Бұл сыртқы эффект емес, рухани ішкі жарылыстың көрінісі, ой энергиясының қалыпқа сыймай сыртқа төгілуі сияқты. Кейде сол құбылысты ойшыл ұстазымның ішкі әлемінің дүмпуі ме екен деп ойлайтынмын. Бізге бір нәрсені түсіндіру үшін емес, өзі түйсінген ойдың ауқымына бізді кіргізу үшін сөйлейтіндей көрінетін. Дауысындағы әрбір өзгеріс ойдың бағытын өзгерту, ой толқынының жаңа биігін көрсету тәрізді еді. Дәріс үстінде мысал келтіре бастағанда, ол кенет тыңдаушының жанына жақындап, қимылы шапшаң, қажет сәтте кез келген студенттің қолын ұстай алатын. Сол мезетте студент қолы жай ғана «адамның» қолы емес, ойды жеткізудің дербес құралына, болмысты сезіндіретін тікелей арнаға айналып кететін. Оның алдында біз «адам» емес, таным субъектісі, ойдың объектісіміз. Ал кейде көзқарасы тіпті қорқынышты болып кететін. Бірақ сол қорқынышты көзқарастың өзінде бізге емес, өзіндегі шындықпен күресіп тұрған қайсар рухтың сәулесі бардай көрінетін. Сол сәтте ол кісі бұл дүниеде емес, басқа бір кеңістікте, таза ой әлемінде жүргендей сезілетін. Ұстаздың әрекеттері бізге оғаш көрінгенімен, ол ешқашан әдейі жасалған жасандылық емес еді. Бұл ойдың денеге ықпал етуі, түйсіктің еркін қозғалысы, зерденің ішкі импульсі. Дәрісті үнсіз тыңдап отырған сәттің өзінде, күтпеген жерден есіміңді атау арқылы тыныштықты бұзып, ойыңды селт еткізетін. Басқаларға оғаш көрінер сол әрекет біз үшін керісінше жылы әрі шынайы еді. Ұстаз болмысы осындай күтпеген бұрылыстармен ерекшеленетін. Бұл жай мінез емес, философиялық тұлғаның шамшырағының көрінісі еді.

Осы жылдарға дейін дәл сол кісідей ойлау машығы бөлек, танымы өзге, сөйлеу мәнері өз әлеміне ғана тән философты кездестірмедім. Шынында да, «қайталанбас дара тұлға» деген ой дәл осындай жанға айтылуы керек. Өйткені оның даралығы мінезінде емес, болмысының құрылымында, жан дүниесінің тереңінде, әр сөзінің артында тұрған үнсіз философияда еді.

Ұстазым жайлы ой келген сайын, ішімде сөзбен жеткізу қиын бір терең толқыныс оянады. Мен ол кісіні бірінші адам ретінде – өз тәжірибеммен көрмеймін, екінші адам ретінде – оны тыңдаушы позициясынан ғана қабылдамаймын. Үшінші адамның көзқарасымен, яғни сырттан қарап тұрған, болмыстың қозғалысын бақылап тұрған «трансцендент сана» деңгейінде қабылдаймын.

Бисембай Ерғалиұлы, көз алдымда тұрған жеке тұлға ғана емес, ойдың денеде көрінуі, рухтың уақыт пен кеңістікті жарып шығуы, адам болмысының метафизикалық пішіні секілді қабылданатын.

Үшінші адам – бұл куәгер. Философияда ол – «бақылаушы сана», феноменнің көрінісін ғана емес, оның астарындағы жасырын мағынаны сезетін қабілет. Мен Ұстазымды дәл осылай көретінмін. Әр сөзі мен қимылының артында екінші бір шындық, әр үнсіздігінің астында өзге бір терең мән, ал әр дауыс көтерген сәттің артында мәңгілікке ұмтылған жанның ішкі толқынысы тұратын. Ол адам бізге «Мен» болып емес, феномен болып көрінді. Біз оны бір сәтке де тұлғалық масштабтан бөліп қарай алмадық. Өйткені ол кісі өз-өзіне субъект болудан гөрі, рухтың қарекетіне орын берген медиатор сияқты еді. Бірінші адам – «Мен». Екінші адам – «Сен». Үшінші адам – «Ол». Бірақ ұстазымда «Ол» деген меңзеу тұлғалық сілтеу емес, онтологиялық дәрежеге көтерілген белгі болатын. Ол – адам емес, адамдағы болмыс, ол – ұстаз емес, ұстаздықтың өзі, ол – философ емес, философияның көрінісі ретінде қабылданатын. Үшінші адамның көзқарасынан қарағанда, Бисембай Ерғалиұлының әр әрекеті кездейсоқ емес, ол – ішкі логиканың сыртқы фор-

масы, ойдан туған импульстың табиғи көрінісі, сөзден тыс тұрған мағынаның денедегі қозғалысы еді. Сондықтан біз үшін оның бірде дауыс интонациясын күрт күшейтуі, кенет үнсіздікке шомууы, жаныңа шапшаң жетіп келіп, кез келген нәрсені ұстай алуы – жай мінез көрінісі емес, болмыстың тілін табуы, философиялық актінің сахнада емес, шынайы өмірде көрінуі болатын.

Қазір ойлап қарасам, ол кісі бізге ешқашан «Мен осылай ойлаймын» деп айтпапты. Ол жеке позиция емес, ойдың өзін сөйлететін арна болатын. Сол себепті оны тек бірінші не екінші адамнан емес, әлдеқайда жоғары деңгейдегі, болмыстың өзіне куәгер болатын үшінші адамның көзімен көреміз.

Бисембай Ерғалиұлының философиялық мектебін түсіну үшін оның негізгі тірек ұғымы болған триаданы – адамға дейінгі, адами және адамнан жоғары деңгейлерді айналып өту мүмкін емес. Бұл триада – жай теория емес, адамның болмысқа қарай бағытталған ішкі эволюциясының картасы. Ұстаз бізге адамды биологиялық, әлеуметтік немесе мәдени жаратылыс қана емес, рухтың өзгеру сатыларынан өтетін жанды процесс ретінде қабылдауды үйретті.

Бірінші деңгей, адамға дейінгі қабат, яғни адамның ішіндегі алғашқы тыныс. «Адамға дейінгі» дегенде ол бұл күйді кемшілік немесе жетілмегендік емес, адамның ішкі ең бастапқы қабаты – түйсік, сезім және табиғи күштердің әлемі ретінде түсіндіретін. Бұл – жан әлі сөз таппағанымен, қозғалысы бар кезең, адамдағы табиғат аймағы, қайшылықтар, қорқыныш, ерік, тылсым энергия және бастапқы импульстер шоғырланатын тұс.

Ұстаздың дәрісіндегі алғашқы үнсіздікті, кенеттен оны жарып шығатын дауысты, күтпеген қимылдарды адамға дейінгі қабаттың философиялық тілдегі көрінісі ретінде қабылдайтынмын. Ол бізді қорқыту үшін емес, ішіміздегі ең алғашқы түпқабатпен бетпе-бет келтіру үшін селт еткізетін. Өйткені философия адамның тек ойлауын емес, ең алдымен оянуын талап етеді.

Екінші деңгей – «адами». Бұл кезеңде адам өзіндегі алғашқы түпқабатты түсініп, оймен тілдің көмегімен өзін қалыптастыра бастайды. Мұнда мәдениет, тарих, жауапкершілік, сұрақ қою және пайымдау сияқты дүниелердің кеңістігі ашылады. Осы деңгейде бізді жай ғана ойлауға емес, ойлау арқылы өз болмысымызды қалыптастыруға шақыратын. Әр сөзінде ақпараттан гөрі адамды өз ішкі әлеміне үңілдіретін мазмұн бар еді. Байыпты сөзі, терең түйіні, өткір мысалдары – бәрі осы «адами» қабатты сомдауға бағытталатын. Мұны ұстаздың дәрісін тыңдағанда жиі сезетінмін. Ол жәй ғана оқытпайды, адам қылады, ойдың тәртібін, сөздің салмағын, рухтың шекарасын көрсетеді.

Ал триаданың ең жоғарғы сатысы – «адамнан жоғары». Бұл деңгейде адам өз-өзіне ғана субъект болуды тоқтатып, болмыспен ашық байланысқа шығады. Бұл Ницше айтқан «асқан адам» ұғымынан мүлде басқа, өзін жеңген, өзін таныған, ішкі шектеулерін еңсеріп, рухани биіктікке өткен адам күйі. Мен ұстазымды үнемі осы деңгеймен байланыстыратынмын. Көзқарасында, үнсіздігінде, оқыс дауысында, тіпті кенеттен есіміңді атаған сәттерінде қарапайым психологиядан гөрі рухтың тылсым импульсі сезілетін. Сол уақытта ол бұл дүниенің емес, өзінің ішкі кеңістігінің шыңынан бізге белгі беріп тұрғандай көрінетін.

Адамнан жоғары күй – жаттығумен келетін дағдылы сана емес, болмыстың тереңдігін сезіне алған адамның хәлі. Ұстазымды осы деңгейге тән ететін нәрсе – ойы мен қимылының ажырамастығы, ішкі әлемінің еркіндігі және философияны айту емес, оның

өзіне айнала білу қабілеті. Сондықтан да біз оны жай ғана «профессор» ретінде қабылдай алмадық. Біз үшін ол ұстаз немесе ғалымнан бұрын, рухани феномен еді.

Бисембай Ерғалиұлының дәрістері аяқталғанымен, болмысы әлі күнге дейін ішкі әлеміме ықпал етуді тоқтатқан емес. Кейде ұстазымның кенет тынған үнсіздігін, дауысындағы дүмпуді, көзқарасындағы шексіз тереңдікті еске аламын да, өз-өзімнен: «Бізге не үйреткісі келді?» – деп сұраймын. Сол сұрақ қайтып оралған сайын бір нәрсені анық түсінемін, ол бізге білім бермеді, ол бізге өзімізді қайтарды. Ұстаздың болмысы мен ішкі әлемімізде қалған ізі бізге айна сыйлады. Өз ішімізге қайтаратын, көлеңкемізбен беттестіретін, шекарамызды көрсететін айна.

Ұстазымның «Мен өзімді адамнан көре аламын, бірақ адамды өзімнен таба алмаймын...» деген әйгілі сөзі мен үшін жай афоризм емес. Өмір бойы жалғасатын сұрақ. Адам болмысының терең шындығы. Ұстазымды еске алған сайын осы сөздің мәнін қайта-қайта ой елегінен өткіземін.

Мен өзімді адамнан көремін... Өйткені адамның көзқарасында, сөзінде, қимылында біз өзіміздің әлсіздігімізді, үмітімізді, қайшылығымызды, тіпті мүмкіндігімізді көреміз. Ол кісінің әрекеттерінен өзімнің ішкі болмысымды таныдым, селт еткізер дауысында жасырын қорқыныштарым бар еді, үзіліп кетердей тыныштығында өзімнен қашып жүрген ойларым тұратын, өткір көзқарасында өзімнен жасырып жүрген шындықтарым ашылатын. Сол ұстаздық болмысы мені өзімнен жүздестіретін. ...бірақ адамды өзімнен таба алмаймын. Бұл сөз – адамның өзін ешқашан толық, бүтін күйінде тани алмайтынының метафизикалық мойындауы. Өйткені біз өз ішімізге үңілгенде беймәлім тұңғиыққа тап боламыз. Біздің ішімізде адамнан гөрі көбірек – хаос, арман, үрей, ой, үнсіздік, күш және әлсіздік бар. Ұстаз ілімі мен бітім-болмысы маған осыны түсіндірді, адамның ішіндегі адам – дайын форма емес, қалыптасу үстіндегі процесс. Бұл пайымға жетуіме ұстазымның болмысынан алған сабақтар негіз болды. Бүгінде ұстазым арамызда жоқ болса да, болмысы санамда жаңғырып тұр. Ол маған философияны сөзбен емес, болмыс арқылы сөйлеуді көрсетті. Дайын жауаптар ұсынбады, сұрақ қою батылдығын үйретті. Әлемді танудан бұрын, сол әлемдегі өз орнымды көру қабілетін ашты. Ал ең маңыздысы – өз ішкі тұңғиығымды мойындауға жетеледі. Сондықтан мен үшін Бисембай Ерғалиұлы ұстаз ғана емес, адамның өзін тануға апаратын жолдың ашылуына себепкер тұлға. Ол сөзімен емес – болмысымен, қимылымен емес – ішкі дүмпуімен, өмірімен емес – философиялық қолтаңбасымен әсер етті. Ұстазым сендірген бір шындық бар, адам өзін таптым деп ойлауы мүмкін, бірақ өзін толық таба алмайды, ал өзін іздеуді тоқтатса бәрінен айырылады. Мен бұл ізденістен әлі де қол үзген жоқпын. Өйткені ол қалыптастырған пайым әлі күнге дейін ойымда жаңғырып тұр: «Мен өзімді адамнан көре аламын, бірақ адамды өзімнен таба алмаймын...»

Автор туралы мәлімет / Author Information / Сведения об авторе:

Торғын Садыкова – PhD, С.Сейфуллин атындағы Қазақ агротехникалық зерттеу университетінің аға оқытушысы, Жеңіс даңғылы 62, 010000, Астана, Қазақстан, email: storgyn@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-8952-0253>

Torgyn Sadykova – PhD, Senior Lecturer, S. Seifullin Kazakh Agrotechnical Research University, Zhenis Avenue 62, 010000, Astana, Kazakhstan, email: storgyn@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-8952-0253>

Торгын Садыкова – PhD, старший преподаватель Казахского агротехнического исследовательского университета имени С. Сейфуллина, пр. Победы 62, 010000, Астана, Казахстан, email: storgyn@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-8952-0253>

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

Редакцияға түсті / Поступила в редакцию / Entered the editorial office: 06.02.2026

Жариялауға қабылданды / Принята к публикации / Accepted for publication: 14.03.2026

Редакторы:
Медеуова Кулшат (МӘДЕНИЕТТАНУ)
Абдина Айнур (ФИЛОСОФИЯ)
Калиев Каскырбек (ДІНТАНУ)

Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies
2026, No1 (154)

Шартты б.т. – 19. Таралымы – сұраныс бойынша Басуға қол қойылды: 30.03.2026
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