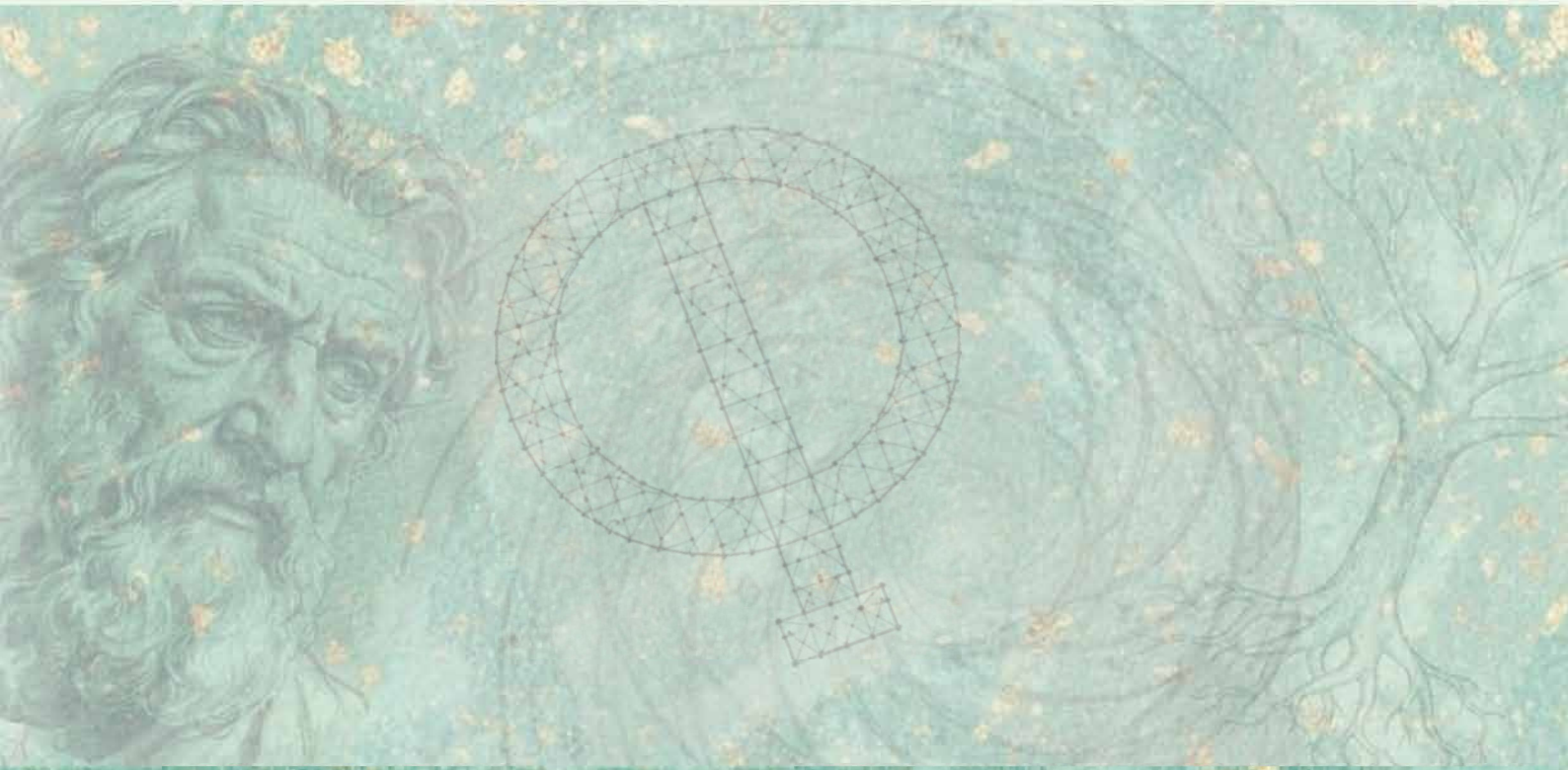
ISSN 3134-09242 (Print)
ISSN 3134-9250 (Online)

KARAGANDA BUKETOV UNIVERSITY

LOGOS:

EURASIAN JOURNAL OF PHILOSOPHY



2026 Volume 31 Issue 1(121)

ISSN 3134-9242 (Print)
ISSN 3134-9250 (Online)

LOGOS:
EURASIAN JOURNAL OF PHILOSOPHY

2026

31-том • 1(121)-шығарылым
Том 31 • Выпуск 1(121)
Volume 31 • Issue 1(121)

1996 жылдан бастап шығады
Издается с 1996 года
Founded in 1996

Жылына 4 рет шығады
Выходит 4 раза в год
Published 4 times a year

Қарағанды / Караганда / Karaganda
2026

Баспагер: **«Академик Е.А. Бөкетов атындағы Қарағанды ұлттық зерттеу университеті» КеАҚ**
Мекенжайы: 100024, Қазақстан, Қарағанды қ., Университет к-сі, 28
E-mail: miramanassova@mail.ru. Web-site: https://lejph.buketov.edu.kz

Бас редакторы
филос. ғыл. д-ры, проф. ***Б.И. Карипбаев***

Жауапты хатшы
PhD ***М.М. Манасова***

Редакциялық алқа

Томас Качераускас,	PhD, проф., Вильнюс Гедиминас техникалық университеті, Вильнюс, Литва;
Валатка Витис,	PhD, проф., Вильнюс Гедиминас техникалық университеті, Вильнюс, Литва;
Тед Парент,	PhD, қауымдастырылған проф., Назарбаев университеті, Астана, Қазақстан;
Али Рафет Озкан,	PhD, Анкара университеті, Анкара, Түркия;
А.Ю. Севальников,	филос. ғыл. д-ры, Ресей Ғылым академиясының Философия институты, Мәскеу, Ресей;
Айтекин Демирджиоглу,	PhD, профессор, Кастамону университеті, Кастамону, Түркия;
С.А. Семедов,	филос. ғыл. д-ры, проф., Ресей халық шаруашылығы және мемлекеттік қызмет академиясы, Мәскеу, Ресей;
Н.А. Шермухамедова,	филос. ғыл. д-ры, проф., Мырза Ұлықбек атындағы Ұлттық университеті, Ташкент, Өзбекстан;
В.И. Разумов,	филос. ғыл. д-ры, Ф.М. Достоевский атындағы Омбы мемлекеттік университеті, Ресей;
Хаджы Ахмет Шимшек,	PhD, Кастамону университеті, Кастамону, Түркия;
Ә.Р. Масалимова,	филос. ғыл. д-ры, проф., Қазақстан Республикасының Ұлттық инженерлік академиясы, Алматы, Қазақстан;
Н.Л. Сейтахметова,	филос. ғыл. д-ры, проф., Философия, саясаттану және дінтану институты, Алматы, Қазақстан;
З.Н. Исмагамбетова,	филос. ғыл. д-ры, проф., әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан;
А. Сағиқызы,	филос. ғыл. д-ры, проф., Философия, саясаттану және дінтану институты, Алматы, Қазақстан;
А.К. Жолдубаева,	филос. ғыл. д-ры, проф., әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан

Атқарушы редактор
PhD **Г.Б. Саржанова**

Корректорлары
С.С. Балкеева, А.К. Шакишев, М.М. Кириллова

Компьютерде беттеген
О.А. Кулов

Logos: Eurasian Journal of Philosophy. — 2026. — 31-т., 1(121)-шығ. — 120 б.
ISSN 3134-9242 (Print). ISSN 3134-9250 (Online). Key Title: Logos (Karaganda)
Меншік иесі: «Академик Е.А. Бөкетов атындағы Қарағанды ұлттық зерттеу университеті» КеАҚ.
Қазақстан Республикасының Мәдениет және ақпарат министрлігінде тіркелген. 30.01.2026 ж. № KZ82VPY00140949 қайта есепке қою туралы куәлігі.

Басуға 30.03.2026 ж. қол қойылды. Пішімі 60×84 1/8. Қағазы ксерокстік. Көлемі 15,0 б.т. Таралымы 200 дана. Бағасы келісім бойынша. Тапсырыс № 29.
«Академик Е.А. Бөкетов атындағы Қарағанды ұлттық зерттеу университеті» КеАҚ баспасының баспаханасында басылып шықты.
100024, Қазақстан, Қарағанды қ., Университет к-сі, 28. Тел. (7212) 35-63-16. E-mail: printed@karnu-buketov.edu.kz

© Академик Е.А. Бөкетов атындағы Қарағанды ұлттық зерттеу университеті, 2026

Издатель: **НАО «Карагандинский национальный исследовательский университет имени академика Е.А. Букетова»**
Адрес: 100024, Казахстан, г. Караганда, ул. Университетская, 28
E-mail: miramanassova@mail.ru. Web-site: https://lejph.buketov.edu.kz

Главный редактор
д-р филос. наук, проф. **Б.И. Карипбаев**

Ответственный секретарь
PhD **М.М. Манасова**

Редакционная коллегия

Томас Качераускас,	PhD, проф., Вильнюсский технический университет имени Гедиминаса, Вильнюс, Литва;
Валатка Витис,	PhD, проф., Вильнюсский технический университет имени Гедиминаса, Вильнюс, Литва;
Тед Парент,	PhD, ассоциированный проф., Назарбаев Университет, Астана, Казахстан;
Али Рафет Озкан,	PhD, Анкарский университет, Анкара, Турция;
А.Ю. Севальников,	д-р филос. наук, Институт философии Российской академии наук, Москва, Россия;
Айтекин Демирджиоглу,	PhD, профессор, Университет Кастамону, Кастамону, Турция;
С.А. Семедов,	д-р филос. наук, проф., Российской академии народного хозяйства и государственной службы, Москва, Россия;
Н.А. Шермухамедова,	д-р филос. наук, проф., Национальный университет имени Мирзо Улугбека, Ташкент, Узбекистан;
В.И. Разумов,	д-р филос. наук, Омский государственный университет имени Ф.М. Достоевского, Россия;
Хаджы Ахмет Шимшек,	PhD, Университет Кастамону, Кастамону, Турция;
А.Р. Масалимова,	д-р филос. наук, проф., Национальная инженерная академия Республики Казахстан, Алматы, Казахстан;
Н.Л. Сейтахметова,	д-р филос. наук, проф., Институт философии, политологии и религиоведения, Алматы, Казахстан;
З.Н. Исмагамбетова,	д-р филос. наук, проф., Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Алматы, Казахстан;
А. Сағиқызы,	д-р филос. наук, проф., Институт философии, политологии и религиоведения, Алматы, Казахстан;
А.К. Жолдубаева,	д-р филос. наук, проф., Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Алматы, Казахстан

Исполнительный редактор
PhD **Г.Б. Саржанова**

Корректоры
С.С. Балкеева, А.К. Шакишев, М.М. Кириллова

Компьютерная верстка
О.А. Кулов

Logos: Eurasian Journal of Philosophy. — 2026. — Т. 31, вып. 1(121). — 120 с.
ISSN 3134-9242 (Print). ISSN 3134-9250 (Online). Key Title: Logos (Karaganda)
Собственник: НАО «Карагандинский национальный исследовательский университет имени академика Е.А. Букетова»
Зарегистрировано Министерством культуры и информации Республики Казахстан. Свидетельство о постановке на переучет № KZ82VPY00140949 от 30.01.2026 г.

Подписано в печать 30.03.2026 г. Формат 60×84 1/8. Бумага ксероксная. Объем 15,0 п.л. Тираж 200 экз. Цена договорная. Заказ № 29.
Отпечатано в типографии издательства НАО «Карагандинский национальный исследовательский университет имени академика Е.А. Букетова».
100024, Казахстан, г. Караганда, ул. Университетская, 28. Тел. (7212) 35-63-16. E-mail: printed@karnu-buketov.edu.kz

© Карагандинский национальный исследовательский университет имени академика Е.А. Букетова, 2026

Publisher: **NLC "Karaganda National Research University named after academician Ye.A. Buketov"**
Postal address: 28, Universitetskaya Str., Karaganda, 100024, Kazakhstan
E-mail: miramanassova@mail.ru. Web-site: https://lejph.buketov.edu.kz

Editor-in-Chief
Doctor of philosophical sciences, Professor **B.I. Karipbayev**

Executive Secretary
PhD **M.M. Manassova**

Editorial board

Tomas Kačerauskas,	PhD, Professor, Vilnius Gediminas Technical University, Vilnius, Lithuania;
Valatka Vytis,	PhD, Professor, Vilnius Gediminas Technical University, Vilnius, Lithuania;
Ted Parent	PhD, Associate Professor, Nazarbayev University, Astana, Kazakhstan;
Ali Rafet Ozkan,	PhD, Ankara University, Ankara, Turkey;
A.Yu. Sevalnikov,	Doctor of Philosophical Sciences, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia;
Aytekin Demircioglu,	PhD, Professor, Kastamonu University, Kastamonu, Turkey;
S.A. Semedov,	Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia;
N.A. Shermukhamedova,	Doctor of Philosophical Sciences, Professor, National University of Uzbekistan named after Mirzo Ulugbek, Tashkent, Uzbekistan;
V.I. Razumov,	Doctor of Philosophical Sciences, Dostoevsky Omsk State University, Russia;
Hacı Ahmet Şimşek.,	PhD, Kastamonu University, Kastamonu, Turkey;
A.R. Masalimova,	Doctor of Philosophical Sciences, Professor, National Engineering Academy of the Republic of Kazakhstan, Almaty, Kazakhstan;
N.L. Seitakhmetova,	Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies, Almaty, Kazakhstan;
Z.N. Ismagambetova,	Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan;
A. Sagikyzy,	Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies, Almaty, Kazakhstan;
A.K. Zholdubayeva,	Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan

Executive Editor
PhD **G.B. Sarzhanova**

Proofreaders
S.S. Balkeyeva, A.K. Shakishev, M.M. Kirillova

Computer layout
O. Kulov

Logos: Eurasian Journal of Philosophy. — 2026. — Vol. 31, Iss. 1(121). — 120 p.
ISSN 3134-9242 (Print). ISSN 3134-9250 (Online). Key Title: Logos (Karaganda)

Proprietary: NLC "Karaganda National Research University named after academician Ye.A. Buketov".
Registered by the Ministry of Culture and Information of the Republic of Kazakhstan. Rediscount certificate No. KZ82VPY00140949 dated 30.01.2026.

Signed in print 30.03.2026. Format 60×84 1/8. Photocopier paper. Volume 15,0 p.sh. Circulation 200 copies. Price upon request. Order № 29.
Printed in the Publishing house of NLC "Karaganda National Research University named after academician Ye.A. Buketov".
28, Universitetskaya Str., Karaganda, 100024, Kazakhstan. Tel. (7212) 35-63-16.
E-mail: printed@karnu-buketov.edu.kz

© Karaganda National Research University named after academician Ye.A. Buketov, 2026

МАЗМҰНЫ — СОДЕРЖАНИЕ — CONTENTS

ТАНЫМ ТЕОРИЯСЫ
ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ
THEORY OF KNOWLEDGE

Anlamassova Y.Zh. Understanding the Concept of «Zhol» in a Philosophical Context 6

ӘЛЕУМЕТТІК ФИЛОСОФИЯ
СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ
SOCIAL PHILOSOPHYt

Abdina A.K. Transhumanism and Digital Immortality: A Philosophical Analysis of Ethical Foundations and Future Challenges..... 14

Адылханова С.Е. Этика на границе «Я» и «Другого»: сравнительный анализ моральных парадигм..... 24

Anassova K.T., Murgabayeva A.S., Manapova S.I., Akhmetkhankyzy G. The Philosophical Legacy of Akzhan Al-Mashani in the Context of the Digital Worldview 32

Askerkhan N. The interrelation of Kazakh proverbs and sayings with the Islamic worldview..... 41

Demircioglu A. Philosophical Counseling or The Modern-Day Quest for Wisdom 48

Dzhukeeva B., Imanzhussip R., Bolysbaev D., Altynbekova A. The Phenomenon of National Identity in the Works of Abish Kekilbayev: Continuity of Tradition and Processes of Renewal..... 59

Карипбаев Б.И. Историко-философский взгляд на судьбу гуманитаристики 66

Manassova M.M., Bolyssova K.M. Humanitarian Paradigm of Contemporary Kazakhstan: A Philosophical Reflection 73

Сарсенбеков Н.Ж., Сағатова А.С. Қазақ ойшылдарының еңбектеріндегі экзистенциалдық категориялар 80

Shumatova M.M., Bokayeva A.K., Shumatov E.G. Symbolic Analysis of Security Concepts..... 92

Туленова С.М., Аташ Б.М., Асқар Л.Ә., Нұрғалиев Қ.Т., Нәби Ә.Ж. Көне түркі-қазақ дүниетанымындағы концепт ретіндегі «Туған жер» идеясы мен оның құндылықтық бағдарлары . 102

Zhakin S.M. Humanities in Kazakhstan: development, challenges and characteristics 116

https://doi.org/10.31489/3134-9242/2026-1-1/6-13
UDC 1(574):165

Received: 15 August 2025
Accepted: 30 November 2025

Y.Zh. Anlamassova*

Buketov Karaganda National Research University, Karaganda, Kazakhstan
(E-mail: ulussy@mail.ru)

Understanding the Concept of "Zhol" in a Philosophical Context

This article explores the category of "zhol" within a philosophical framework, analyzing its ontological, anthropological, and axiological dimensions. This concept is considered not only as a cultural or metaphorical image, but also as a fundamental philosophical construct that integrates the ontological, anthropological, and axiological dimensions of worldview. The study applies philosophical hermeneutics, elements of process ontology, and value-oriented analysis to reveal the semantic depth and methodological significance of "zhol". From an ontological perspective, "zhol" expresses an understanding of being as movement, becoming, and openness to the future, where existence is conceived not as a fixed state but as a dynamic process. In the anthropological dimension, the concept functions as a model of the human being oriented toward moral choice, inner measure, and responsibility toward the community. In the axiological framework, "zhol" performs a normative function, shaping ideas of justice, dignity, and ethical obligation. Particular attention is given to the role of "zhol" in the formation of historical memory and collective identity, where it operates as a mediator between tradition and modernity. The article concludes that the category "zhol" possesses significant methodological potential for contemporary philosophical research on identity and value orientations under conditions of globalization.

Keywords: zhol (path), Kazakh philosophy, methodology, ontology, anthropology, axiology, Abai.

Introduction

The relevance of the philosophical analysis of the category of "zhol" is determined by contemporary processes of globalization and cultural standardization, which often lead to the erosion of national forms of thinking and to a crisis of identity. Turning to this category makes it possible to identify a dynamic understanding of being that is specific to Kazakh culture, as well as to reveal its heuristic potential for contemporary philosophical discourse. Under conditions of the loss of stable value orientations, the philosophy of the path may be considered as a methodological foundation for understanding human existence not as a completed state, but as a process that requires responsibility, choice, and existential tension.

The category "zhol" occupies one of the key places in the philosophical and worldview traditions of various cultures and historical epochs. Already within mythological consciousness, the path is interpreted as a form of destiny and vocation, as a symbol of life trials and transition. In religious and philosophical systems, the path acquires a normative and transcendent character: in the Daoist tradition, the path (Dao) is understood as a universal principle of world order and adherence to the natural structure of reality [1]; in Sufi philosophy, the path (ṭarīqa) denotes the process of spiritual perfection and the movement toward truth [2]. In European philosophy, the path functions as a metaphor for the search for truth, self-knowledge, and

* Corresponding author's e-mail: *ulussy@mail.ru*

existential choice, receiving conceptual articulation in the philosophy of Martin Heidegger, where human being is conceived as Sein-zum-Weg — being-in-movement, being-in-understanding [3].

In contrast to abstract or purely individualistic interpretations of the life path, “zhol” in the Kazakh philosophical tradition expresses a synthesis of ontological, ethical, and social dimensions. Here, the path is understood not as a set of techniques for achieving goals, but as a mode of human existence in the world that presupposes movement, choice, and responsibility toward the community and historical memory. For this reason, the category of “zhol” requires consideration not only as an object of analysis, but also as a methodological principle of philosophical thinking, orienting research toward processuality, contextuality, and the value-rooted nature of human existence.

In the Kazakh philosophical tradition, the category of “zhol” carries a special semantic load. It is formed within the context of nomadic civilization, where movement is not an exception, but the norm of existence. Unlike sedentary cultures oriented toward stability and spatial fixation, the nomadic mode of being presupposes a dynamic understanding of the world, in which stability is achieved through the ability to orient oneself within a changing spatio-temporal continuum [4]. In this sense, “zhol” functions not only as physical movement, but as an ontological mode of being, in which the human being constantly correlates actions with nature, the community, and the moral order.

The anthropological significance of the category of “zhol” is manifested in the fact that the path is understood as a form of personal self-determination and responsibility. Following “zhol” implies adherence to measure, honor, duty, and respect for tradition, while simultaneously requiring the capacity for independent moral choice. Thus, “zhol” integrates collective values with an individual ethical position, forming a model of personality oriented toward inner discipline and spiritual effort [5].

Already in the first half of the twentieth century, Martin Heidegger pointed to the problematic nature of the technologization of thinking, emphasizing that technology becomes not merely a means, but a form that determines the mode of understanding the world and the human being. A technical approach to the life path reduces its philosophical content, narrowing it to issues of life arrangement, well-being, and social success. However, such a reduction does not eliminate key existential questions concerning ultimate goals, priority values, the meaning of effort, and responsibility for choice.

In this context, the need arises for a philosophical rethinking of the concept of the life path that transcends utilitarian-instrumental understanding. Of particular interest is the turn to national-cultural philosophical traditions, within which the category of the path retains worldview depth and existential richness. In Kazakh philosophy, such a concept is represented by the category of “zhol”, which possesses not only descriptive, but also normative and methodological significance.

Materials and Methods

The methodological framework of the study is determined by the interdisciplinary nature of the problem under consideration and includes a set of complementary philosophical approaches aimed at revealing the ontological, anthropological, and axiological content of the category of “zhol” in Kazakh philosophy.

First of all, the study employs the hermeneutic method, grounded in the tradition of philosophical interpretation developed by Martin Heidegger and Hans-Georg Gadamer. This approach enables us to consider “zhol” as a meaningful structure that unfolds within a specific historical and cultural context. Hermeneutic analysis allows the category of “zhol” to be interpreted not as an abstract concept, but as a phenomenon embedded in lived experience, cultural texts, and philosophical reflection [6].

The second methodological foundation of the research is the process-ontological approach formulated within the philosophy of process, primarily in the works of Alfred North Whitehead [7]. This approach enables us to interpret “zhol” as an expression of being understood as movement, becoming, and the unfolding of possibilities. Within this framework, reality is conceived not as a completed substance, but as a dynamic process, which corresponds to the nomadic worldview and its emphasis on movement and transformation.

The third methodological tool is philosophical-anthropological analysis, oriented toward the study of the human being as a subject of moral choice and self-determination. Drawing on the philosophical traditions of Karl Jaspers, Nikolai Berdyaev, and Merab Mamardashvili, the category of “zhol” is examined as a model of personal formation that includes responsibility, inner measure, and spiritual effort. In this context, “zhol” is understood as a path of personal becoming, in which ethical choice and existential self-reflection play a central role [8–11].

In addition, a comparative-philosophical method is employed, ensuring the comparison of the Kazakh understanding of the path with analogous concepts in world philosophy, such as Dao in the Chinese tradition,

ṭarīqa in Sufism, and existential interpretations of the path in European philosophy. This approach enables us to identify both the universal and the culturally specific features of the category of "zhol" and to determine its place within contemporary intercultural philosophical discourse.

Results

From an ontological perspective, the category of "zhol" expresses the processual character of being, within which the world is comprehended not as a set of static entities, but as a space of movement, transitions, and temporal pauses. Being is understood as the unfolding of possibilities, as continuous becoming, in which the human being does not occupy a fixed position, but exists within the dynamics of the life path. Such a vision presupposes openness to the future and recognition of the temporal extension of human existence, which aligns the philosophy of "zhol" closer to process ontology developed in twentieth-century Western philosophy, particularly in the works of A.N. Whitehead, for whom reality is process rather than a completed substance [7; 22].

The ontology of "zhol" is fundamentally rooted in the practical experience of life. Movement here is not an abstract metaphor, but a real mode of existence that determines the rhythms of labor, communication, and spiritual life. This lends the philosophy of the path existential credibility: the human being is comprehended through participation in movement, through involvement in natural and historical cycles. In this aspect, the category of "zhol" resonates with existential analytics, where human existence is understood as a path of understanding, and existence itself is conceived as a project unfolding in time [6; 10].

In the anthropological dimension, "zhol" forms an image of the human being as constantly seeking meaning and orientation. Stable expressions such as "to find one's path" (oz zholyn tabu) and "to stray from the path" (zholdan adasu) indicate the existential character of the path as a form of self-determination. In the Kazakh philosophical tradition, the human being is conceived not as a completed essence, but as a becoming being whose existence is realized through the choice of direction and acceptance of responsibility for that choice. Life is interpreted as "zhol keshu" — the traversal of a path that presupposes trials, effort, and inner work on oneself.

The anthropology of "zhol" emphasizes the responsibility of the subject: the path is not given once and for all, but is formed through actions, decisions, and relationships with others. Freedom here is not opposed to duty, but presupposes it, since individual choice is always correlated with cultural tradition and collective memory. In this sense, "zhol" expresses the existential dimension of human life, in which personal autonomy is inseparable from ethical involvement in the community.

A special place in the philosophical comprehension of the moral path belongs to the heritage of Abai. In his Words of Edification (Qara Sozder), the human path is associated with self-knowledge, the "labor" of the soul, reason, and conscience. Human life appears as movement toward inner harmony and justice, where following the path signifies not only fidelity to tradition, but also personal responsibility for spiritual self-perfection [5; 11].

In the axiological dimension, "zhol" functions as a bearer of value orientations. The distinction between the "righteous path" (adal zhol) and the "false path" (teris zhol) confers normative status upon the path and makes it an object of moral evaluation. Following the path presupposes responsibility not only toward oneself, but also toward one's kin, community, and ancestors. The values associated with "zhol" include honor, justice, fidelity to one's word, respect for tradition, and harmony with nature [4].

Within the logic of "zhol", destiny is understood not as fatal predetermination, but as the result of a set of traversed stages and made choices. Thus, the path becomes a form of realization of values within concrete life strategies. Under conditions of contemporary society, characterized by value pluralism and a crisis of identity, the philosophy of "zhol" acquires particular relevance, offering a model of moral choice as a prolonged and responsible process rather than a single, momentary decision.

Discussion

The problem of the human life path occupies a central place in the history of philosophy and serves as a universal mode of comprehending human existence. Already in ancient worldviews, the path was interpreted not merely as a direction of movement, but as a form of destiny, spiritual growth, and moral choice. In ancient Indian philosophy, the distinction between the "path of the gods" (devayana) and the "path of the ancestors" (pitṛyana) reflects the idea of different ontological trajectories of human existence and the posthumous fate of the soul. In Buddhism, the Noble Eightfold Path establishes a normative model of

liberation through right understanding, action, and way of life, thus linking the ontology of suffering with the ethics of emancipation.

In the Chinese philosophical tradition, the key concept is Laozi’s Dao, understood as the universal principle of cosmic order, natural alignment, and harmony of the world. Dao is not an individual route, but an impersonal ontological law with which a person must align their life. In ancient Greek philosophy (Plato, Aristotle, the Stoics), the life path is conceptualized in terms of virtue, measure, and inner stability: the human path is movement toward eudaimonia through rational and virtuous existence.

In the Sufi tradition, ṭarīqa is interpreted as the spiritual path to God, involving inner purification, ascetic discipline, and the gradual passage through spiritual “stations” (maqamat). Here the path is strictly normative and oriented toward a transcendent goal. In modern European philosophy, especially in the philosophy of life and existentialism, the path increasingly becomes associated with the individual life project and freedom of choice..

In Russian religious philosophy (V.S. Solovyov, N.A. Berdyaev, S.L. Frank), the life path is understood as the process of spiritual formation and the unfolding of freedom in relation to absolute values. The patristic tradition, in turn, interprets human life as a path of salvation, a spiritual trajectory of ascent in which movement is connected with repentance, transformation, and inner struggle [12–14].

The ontological meaning of “zhol” is revealed in the understanding of being in nomadic culture as a process rather than a fixed state. Life is a path from birth to death, filled with trials, choices, and responsibility. A person does not simply exist — they “walk” or “go.” Hence the numerous expressions in which the life process is described through the metaphor of the road. In this context, “zhol” becomes a universal metaphor of human existence. Kazakh expressions such as “zholyn bolsyn” (may your road be open), “zholdan taima” (do not deviate from the path), “ata zholy” (the ancestral path), and “tura zhol” (the straight path) demonstrate the deep cultural and existential content of this concept.

Nomadic culture forms a specific type of spatial consciousness. Space here is not static and not centered around a fixed point; it is perceived as a dynamic field of relations. A person does not “possess” space but correlates themselves with it. Consequently, “zhol” is a way of orientation in the world, a mode of being included in the natural order. It presupposes knowledge of seasonal cycles, understanding of natural patterns, and coordination of human activity with the rhythms of earth and sky. In this sense, the ontological character of the category becomes evident: “zhol” expresses a mode of being-in-the-world.

Beyond its natural dimension, “zhol” also includes a social dimension. Nomadic communities were founded on principles of mutual responsibility, clan solidarity, and moral regulation of behavior. In this context, “zhol” also means “ata zholy” — the ancestral way of life, the normative order in which values of justice, honor, hospitality, and fidelity to one’s word are embedded. Thus, movement in space is accompanied by movement within a moral trajectory. A person walking the “zhol” must consider not only the physical route, but also the moral order.

It is important to emphasize that the dynamism of the nomadic model does not imply chaos. On the contrary, movement is subordinated to a specific order. This order is not externally institutionalized but internally assimilated through tradition. The ability to “hold one’s path” is both a practical skill and a spiritual quality. A person must be attentive to the environment, responsible before the community, and faithful to moral principles. Stability, therefore, is achieved not through immobility, but through inner orientation.

In nomadic culture, the concept of “zhol” was formed not merely as an indication of movement, but as a profound philosophical category describing being itself. For the nomadic way of life, movement was not accidental but a natural form of existence. Seasonal migrations, adaptation to space, and living in accordance with the rhythm of nature shaped a dynamic model of being. In this context, “zhol” becomes not simply a direction in space, but an ontological mode of existence.

Whereas in sedentary cultures stability is ensured through attachment to a particular place, in the nomadic worldview stability is preserved through movement. The open and boundless steppe required exceptional orientation skills. To find the path meant preserving life. Yet this orientation was not only geographical but also spiritual. Losing the path meant not only losing direction in space, but losing one’s life orientation.

Nomadic culture was based not on possession of space, but on harmony with it. Living in accordance with nature, observing seasonal rhythms, and adhering to communal agreements expanded the content of “zhol”. The path symbolized not only movement but also order.

Moreover, “zhol” is closely connected with cultural memory. The concept of “ata zholy” signifies continuity of tradition and the transmission of moral norms. In nomadic society, established ways often held greater authority than written laws. The path became a measure of justice and honor. Therefore, “not deviating from the path” meant preserving one’s humanity.

Philosophically, “zhol” expresses the processual character of being. Life is not static but a constantly unfolding process. The human being is the conscious subject of this process. Life is perceived as a journey in which a person masters not only space, but also their inner world. The path thus becomes a form of self-knowledge.

In nomadic worldview, time was cyclical. Seasonal repetition reflected the rhythm of life. Yet each migration brought new experience. Thus, although the movement recurs, its content is renewed each time, revealing the possibility of spiritual growth.

The concept of “zhol” is also inseparable from communal responsibility. Migration was not the movement of one individual, but of an entire clan. The path therefore embodied collective agreement and mutual dependence. Yet this did not negate individual responsibility: each person had to know their place and fulfill their duty.

Consequently, in the Kazakh philosophical tradition, “zhol” cannot be reduced to spatial movement. It expresses an integral mode of existence in which movement becomes a form of stability, and the path becomes a form of being. A person in motion does not lose support, because their support lies not in a fixed point, but in the ability to orient, choose, and relate oneself to the world.

Within this framework, the Kazakh understanding of “zhol” reveals a distinctive philosophical specificity. The path is never conceived outside social and historical context. Personality is formed within the space of clan, community, and nation, and individual choice is always correlated with collective responsibility. The principle “One who abandons the people cannot be a hero” expresses the fundamental connection between personal path and communal destiny.

At the same time, Kazakh philosophical tradition does not idealize society: it may serve both as a source of moral formation and as a factor of distortion. Therefore, the search for the “straight path” (tura zhol) requires spiritual vigilance and inner purification. This idea receives profound development in the philosophical heritage of Abai and Shakarim, where the human path is linked with self-knowledge, conscience, and responsibility before truth [15].

In the axiological dimension of Kazakh philosophy, the category of zhol is inseparable from the concept of ar-uyat (conscience, moral dignity). If zhol expresses the direction and meaning of human existence, then ar-uyat acts as the internal value criterion that regulates this movement. In the works of Abai and Shakarim, conscience becomes the inner measure of truth and justice, preventing a person from deviating from the moral path. Thus, the path is not merely a trajectory of life, but a value-oriented process guided by moral self-awareness. Abai’s Seventeenth Word, depicting the dialogue between intellect, heart, and will, symbolically reveals the inner structure of the path. Intellect is the instrument of cognition; the heart is the seat of compassion and justice; will is the driving force of action. If one dominates excessively, personal integrity is disrupted. The path thus becomes a process of harmonization. The “complete person” emerges from this harmony, giving the path not merely moral, but ontological significance. Abai further concretizes the model of the complete person through the concepts of knowledge, justice, and mercy. Knowledge signifies striving for truth; justice reflects conscience; mercy embodies humanity. Together they form the formula of spiritual perfection. The path is therefore spiritual labor — not a static state, but continuous self-improvement.

Shakarim deepens this axiological perspective by emphasizing the primacy of conscience (ar-uyat) as the highest moral authority. In his philosophical reflections, conscience is understood as an inner spiritual law that connects human actions with universal truth. A person who follows conscience preserves the purity of the path, while the loss of conscience leads to moral disorientation. Therefore, the unity of zhol and ar-uyat forms a value foundation of human existence: the path determines the direction of life, and conscience ensures its moral authenticity and responsibility before truth [15].

In this sense, the problem of the path is not only ethical but also epistemological. Reaching truth means traversing a path — not merely through external knowledge, but through inner spiritual search. Shakarim complements rational cognition with conscience-based knowledge. The path thus unites reason and moral awareness.

The problem of the path is also inseparable from freedom. A person chooses their own path, yet each choice entails responsibility. The path of desire leads to degradation; the path of conscience leads to perfection. Thus, the path represents the unity of freedom and responsibility.

Time and space also play an important role in shaping the life path. Concepts such as zaman (epoch), dauiren (era), and tagdyr (destiny) reflect the historical conditioning of human choice. The historical era does not prescribe a ready-made path, but presents challenges requiring moral decisions. Therefore, “zhol” remains a dynamic category, open to change and demanding constant effort.

Its axiological dimension is expressed through enduring spiritual values: honor (ar), dignity (namys), shame (uyat), justice (adilet), compassion (meirim), and labor (enbek). These values serve as universal orienting points regardless of historical transformations. Following the path presupposes inner agreement with the moral order.

A central role is assigned to self-education as the key mechanism of the path. Folk wisdom and Abai’s philosophy emphasize inner labor over external coercion. Purity of heart, sincerity of intention, and control over passions are seen as necessary conditions for following the righteous path (izgi zhol).

The specificity of the Kazakh understanding of “zhol” lies in the synthesis of spatial, ethical, and cultural-historical dimensions. Unlike the abstract Dao or the purely individual life project, “zhol” is rooted in the concrete experience of nomadic civilization, collective memory, and tradition, yet remains open to philosophical dialogue with other cultures.

The philosophy of the path also develops in the heritage of Al-Farabi, who interprets happiness as the result of purposeful moral and intellectual perfection. His conception of development as a directed process of self-improvement allows “zhol” to be understood not as mechanical adherence to norms, but as conscious movement toward the good [16; 17, 22].

Thus, comparative analysis demonstrates that “zhol” represents a distinct national-cultural form of the universal philosophical motif of the path, integrating ontology of becoming, ethics of responsibility, and historical memory. This makes it significant not only for Kazakh philosophy, but also for contemporary intercultural philosophical discourse.

Conclusion

The category of “zhol” may be considered not only an object of philosophical reflection but also a methodological orientation for philosophical inquiry. In this sense, it directs research toward processuality, contextuality, and the openness of knowledge. Within the logic of zhol, cognition is understood not as the possession of a final truth, but as a dynamic movement toward understanding that unfolds through time and continuous reflection on lived experience. Such an approach highlights the emergence and transformation of meaning rather than its fixation within rigid conceptual schemes.

From a methodological perspective, zhol encourages the interpretation of philosophy itself as a path of thinking. Truth, in this framework, is disclosed through the interaction of personal experience, cultural tradition, and rational reflection. This orientation shifts philosophical analysis away from purely abstract universal models and toward recognition of the historical and cultural conditioning of knowledge. Consequently, philosophical understanding develops within a hermeneutic space where logical reasoning is complemented by axiological, existential, and cultural dimensions of thought.

In the context of intercultural dialogue, the category of zhol provides a productive framework for reflecting on questions of identity, cultural memory, and moral orientation. It allows individual life trajectories to be interpreted in relation to collective historical experience and shared value systems. In this way, zhol does not eliminate cultural differences but transforms them into a basis for dialogue and mutual understanding.

Thus, the philosophy of zhol may be interpreted as a holistic worldview framework in which the path functions simultaneously as a mode of being, a principle of self-knowledge, and a value orientation guiding human action. Its ontological, anthropological, and axiological dimensions allow this category to occupy an important place within the Kazakh philosophical tradition. In the context of globalization and rapid cultural transformation, the concept of zhol retains considerable heuristic potential for philosophical reflection on identity, meaning of life, and moral responsibility, offering a model of thinking grounded in openness, continuity of cultural memory, and ethical self-awareness.

References

1 Лао-цзы. Дао дэ цзин: философский трактат / Лао-цзы; пер. с кит. — М.: АСТ, 2010. — 224 с.

2 Ибн ал-Араби. Мекканские откровения (ал-Футухат ал-Маккийя) / Ибн ал-Фараби; пер. с араб. — Спб: Центр «Петербургское Востоковедение», 1995. — 288 с.

3 Хайдеггер М. Бытие и время (Sein und Zeit): философский труд / М. Хайдеггер; пер. с нем. — М.: Ad Marginem, 1997. — 451 с.

4 Маргулан А.Х. Кочевая культура казахов: монография / А.Х. Маргулан. — Алматы: Ғылым, 1998. — 312 с.

5 Абай Құнанбайұлы. Шығармаларының екі томдық толық жинағы / Абай Құнанбайұлы. — Алматы: Жазушы, 2005. — 2-ші т.: Өлеңдер мен аудармалар. Поэмалар. Қара сөздер.— 335 б.

6 Гадамер Х. -Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Х. -Г. Гадамер; пер. с нем. — М.: Прогресс, 1988. — 704 с.

7 Whitehead A.N. Process and Reality: an Essay in Cosmology / A.N. Whitehead. — New York: Free Press, 1978. — 413 p.

8 Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс; пер. с нем. — М.: Республика, 1991. — 527 с.

9 Ясперс К. Философская вера / К. Ясперс; пер. с нем. — М.: Политиздат, 1994. — 480 с.

10 Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики / Н.А. Бердяев. — М.: Республика, 1993. — 383 с.

11 Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию / М.К. Мамардашвили. — М.: Прогресс, 1992. — 416 с.

12 Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия / В.С. Соловьёв. — М.: Республика, 1996. — 478 с.

13 Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики / Н.А. Бердяев. — М.: Республика, 1993. — 383 с.

14 Франк С.Л. Смысл жизни / С.Л. Франк. — М.: Республика, 1992. — 132 с.

15 Құдайбердіұлы Ш. Үш анық = Три истины / Ш. Құдайбердіұлы. — Алматы: «Қазақстан» баспасы, 1991. — 80 б.

16 Аль-Фараби. Тахсил ас-саʻада (О достижении счастья) / Аль-Фараби // В кн.: Социально-этические трактаты. — Алматы: «Наука», 1973. — 436 с.

17 Абу Наср аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города [в 7-ми томах] / Абу Наср аль-Фараби / Аль-Фараби. — Алматы: RS: Международный клуб Абая, 2019. — Т. 1: Добродетельный город. — 240 с.

Ы.Ж. Анламасова

Жол ұғымын философиялық кең мәтінде талдау

Мақалада жол категориясы философиялық кең мәтін аясында қарастырылып, оның онтологиялық, антропологиялық және аксиологиялық қырлары талданған. Аталған ұғым тек мәдени немесе метафоралық бейне ретінде ғана емес, дүниетанымның онтологиялық, антропологиялық және аксиологиялық өлшемдерін біріктіретін іргелі философиялық құрылым ретінде қарастырылады. Зерттеуде философиялық герменевтика, процессуалдық онтология және құндылықтық талдау элементтері қолданылып, жол категориясының мағыналық тереңдігі мен әдіснамалық әлеуеті ашылған. Онтологиялық тұрғыдан жол болмысты қозғалыс, қалыптасу және болашаққа ашықтық ретінде пайымдауды білдіреді; мұнда болмыс тұрақты күй емес, үнемі жүріп отыратын үдеріс ретінде ұғынылады. Антропологиялық өлшемде жол адамды адамгершілік таңдауға, ішкі өлшемге және қауым алдындағы жауапкершілікке бағдарланған тұлға моделі ретінде көрінеді. Аксиологиялық аспектіде жол әділеттілік, ар-намыс және адамгершілік міндет туралы түсініктерді қалыптастыратын нормативтік ұстаным қызметін атқарады. Сонымен қатар жолдың тарихи жады мен ұжымдық бірегейлікті қалыптастырудағы рөліне ерекше назар аударылған, мұнда ол дәстүр мен қазіргі заман арасындағы дәнекер ретінде қызмет етеді. Мақалада жол категориясының жаһандану жағдайында бірегейлік пен құндылықтық бағдарларды философиялық тұрғыдан талдауда елеулі әдіснамалық әлеуетке ие екені тұжырымдалады.

Кілт сөздер: жол, қазақ философиясы, әдіснама, онтология, антропология, аксиология, Абай.

Ы.Ж. Анламасова

Осмысление понятия «жол» в философском контексте

В данной статье категория «жол» рассматривается в философском контексте, а также анализируются её онтологические, антропологические и аксиологические аспекты. Данное понятие рассматривается не только как культурный или метафорический образ, но и как фундаментальная философская конструкция, объединяющая онтологические, антропологические и аксиологические измерения мировоззрения. В исследовании используются философская герменевтика, элементы процессуальной онтоло-

гии и ценностно-ориентированный анализ, что позволяет раскрыть смысловую глубину и методологический потенциал категории «жол». В онтологическом плане «жол» выражает понимание бытия как движения, становления и открытости будущему, где существование мыслится не как фиксированное состояние, а как динамический процесс. В антропологическом измерении данная категория выступает как модель человека, ориентированного на нравственный выбор, внутреннюю меру и ответственность перед сообществом. В аксиологическом аспекте «жол» выполняет нормативную функцию, формируя представления о справедливости, достоинстве и нравственном долге. Особое внимание уделяется роли категории «жол» в формировании исторической памяти и коллективной идентичности, где она выступает медиатором между традицией и современностью. Делается вывод о значительном методологическом потенциале данной категории для современного философского анализа идентичности и ценностных ориентиров в условиях глобализации.

Ключевые слова: жол (путь), казахская философия, методология, онтология, антропология, аксиология, Абай.

References

1 Lao-Tzu. (2010). *Dao de tszin* [Tao Te Ching]. (Trans). Moscow: AST [in Russian].

2 Ibn al-Arabi. (1995). *Mekkanskie otkroveniia* (*Futukhat al-Makkiia): filosofsko-misticheskii traktat* [The Meccan revelations (Futuhat al-Makkiyah): a philosophical and mystical treatise] (Trans.). Saint Petersburg: Tsentr “Peterburgskoe Vostokovedenie” [in Russian].

3 Heidegger, M. (1997). *Bytie i vremia (Sein und Zeit)* [Being and time]. Moscow: Ad Marginem [in Russian].

4 Margulan, A.Kh. (1998). *Kochevaia kultura kazakhov* [Nomadic culture of the Kazakhs]. Almaty: Gylym [in Russian].

5 Kunanbaiuly, Abai. (2005). Shygarmalarynyn eki tomdyq tolyq zhinagy [Complete works in two volumes]. *2-shi t.: Olender men audarmalar. Poemalar. Qara sozder — Vol. 2: Poems and Translations. Poems. Words of edification.* Almaty: Zhazushy [in Kazakh].

6 Gadamer, H. -G. (1988). *Istina i metod: Osnovy filosofskoi germenevtiki* [Truth and method: Foundations of philosophical hermeneutics]. Moscow: Progress [in Russian].

7 Whitehead, A.N. (1978). *Process and reality: An essay in cosmology*. New York: Free Press.

8 Jaspers, K. (1991). *Smysl i naznachenie istorii* [The origin and goal of history]. Moscow: Respublika [in Russian].

9 Jaspers, K. (1994). *Filosofskaia vera* [Philosophical faith]. (Trans). Moscow: Politizdat [in Russian].

10 Berdiaev, N.A. (1993). *O naznachenii cheloveka. Opyt paradoksalnoi etiki* [The destiny of man: An essay in paradoxical ethics]. Moscow: Respublika [in Russian].

11 Mamardashvili, M.K. (1992). *Kak ya ponimaiu filosofiiu* [How i understand philosophy]. Moscow: Progress [in Russian].

12 Solovev, V.S. (1996). *Opravdanie dobra. Nravstvennaia filosofiia* [The justification of the good: Moral philosophy]. Moscow: Respublika [in Russian].

13 Berdiaev, N.A. (1993). *O naznachenii cheloveka. Opyt paradoksalnoi etiki* [The destiny of man: An essay in paradoxical ethics]. Moscow: Respublika [in Russian].

14 Frank, S.L. (1992). *Smysl zhizni* [The meaning of life]. Moscow: Respublika [in Russian].

15 Kudaiberdiev, Sh. (1991). *Ush anyk = Tri istiny* [Three truths]. Almaty: “Qazaqstan” baspasy [in Kazakh].

16 Al-Farabi. (1973). Takhsil as-sa‘ada (O dostizhenii schastia) [Attainment of happiness]. *V knige: Sotsialno-eticheskie traktaty — In the book: Social and Ethical Treatises.* Almaty: Gylym [in Russian].

17 Abu Nasr al-Farabi. (2019). Traktat o vzgliadakh zhitelei dobrodetelnogo goroda [Treatise on the Views of the Inhabitants of the Virtuous City]. (Vols. 1-7). *Tom 1: Dobrodetelnyi gorod — Vol. 1: The Virtuous City.* Almaty: RS: Mezhdunarodnyi klub Abaia [in Russian].

Information about the author

Anlamasova Yrsaldy — Senior Lecturer, Master of Arts, Buketov Karaganda National Research University, Karaganda, Kazakhstan, https://orcid.org/0009-0009-4177-2377

https://doi.org/10.31489/3134-9242/2026-1-1/14-23
UDC: 17.022.1+004.9

Received:11 August 2025
Accepted: 14 December 2025

A.K. Abdina*

University of Minnesota, Twin Cities, USA
(E-mail: abdin044@umn.edu)

Transhumanism and Digital Immortality: A Philosophical Analysis of Ethical Foundations and Future Challenges

This article presents a systematic philosophical and theoretical analysis of transhumanism as a cultural and intellectual movement, focusing on its relationship with posthumanism, digital ethics, and the concept of digital immortality. The study seeks to delineate the philosophical foundations of transhumanism, identify key similarities and differences with posthumanism, explore its intersection with digital ethics, and critically examine the ethical challenges posed by the pursuit of digital immortality. Through a review of contemporary research and philosophical literature, the article argues that while transhumanism continues the humanistic tradition of self-improvement through technology, it raises profound ethical questions about human nature, social inequality, and the very definition of life and death. The scientific novelty addresses the systematic synthesis of these concepts and the introduction of a critical framework for analyzing the ontological and ethical implications of digital immortality. The conclusion highlights the necessity for a new digital humanism that can integrate technological progress with enduring humanistic values.

Keywords: transhumanism, transhumanist paradigm, posthumanism, anthropocene, digital ethics, digital technologies, digital immortality, digital humanism.

Introduction

The rapid acceleration of technological progress in the 21st century has brought to the forefront philosophical movements that seek to redefine the human condition. Among these, transhumanism stands out for its proactive advocacy of using science and technology to overcome human biological limitations. The relevance of this research is underscored by the growing influence of transhumanist ideas, fueled by advancements in artificial intelligence, biotechnology, and neuroscience, and their tangible implementation by tech entrepreneurs in Silicon Valley.

The transhumanist paradigm is gradually turning into a significant force influencing the transformation of culture. Various forms of art already quite freely operate with the vocabulary and style of transhumanism. New genres are emerging, such as cyberpunk and nanopunk, based on the ideas of transhumanism. Furthermore, the values of the transhumanist paradigm, successfully integrating the biological human self with artificial, mechanical, and digital components embodied in various types of cyborgs, are firmly entering literature, film, and video games and are practically not rejected by consumers.

Transhumanism is based on the idea that humans are imperfect and need to be improved through technology and science. Transhumanism examines the prospects, consequences, and potential dangers of technologies that, on the one hand, help overcome human biological limitations, and on the other, involve the consideration of ethical issues related to the development and use of such technologies.

* Corresponding author's e-mail: *abdin044@umn.edu*

This article seeks to provide a comprehensive philosophical examination of transhumanism by achieving the following objectives: defining its core paradigm; distinguishing it from the related concept of posthumanism; analyzing its relationship with digital ethics; and identifying the primary ethical challenges associated with the pursuit of digital immortality. The central problem addresses the conceptual vacuum surrounding the ethical and societal consequences of radical human enhancement, which requires a thorough philosophical inquiry.

Methodology and research methods

This research is based on a qualitative analysis of philosophical, sociological, and ethical literature. The methodological approach employs a systematic theoretical and philosophical review. The materials include foundational texts by transhumanist thinkers, critical works on posthumanism, and contemporary scholarly articles on digital ethics and digital immortality from peer-reviewed journals and academic collections. The analysis proceeds through several stages:

- Historical-Philosophical Analysis: Tracing the origins and evolution of transhumanist thought.
- Conceptual Analysis: Comparing and contrasting the key concepts of "transhumanism" and "posthumanism."
- Ethical Analysis: Examining the debates between transhumanists and bioconservatives, and situating transhumanism within the broader framework of digital ethics.
- Critical Analysis: Identifying and systematizing the ethical dilemmas arising from the concept of digital immortality.

This multi-stage approach allows for a holistic understanding of transhumanism not merely as a technological project but as a significant cultural and philosophical phenomenon.

Results and Discussion

Intellectual Foundations of the Transhumanist Project

The transhumanist worldview, like other systemic ideologies, did not materialize in a philosophical vacuum but emerged from a distinct constellation of intellectual antecedents and philosophical assumptions. The neologism itself is attributed to Sir Julian Huxley (1887–1975), a figure whose multidisciplinary legacy as an English biologist, architect of the modern evolutionary synthesis, and inaugural UNESCO Director-General positioned him uniquely to synthesize its core principles. His familial connection to writer Aldous Huxley and Nobel laureate neurophysiologist Andrew Huxley further situates him at an intersection of scientific, literary, and philosophical thought.

Huxley's influential essay, "Transhumanism," articulates a vision of deliberate human evolution. He proposes a state of conscious agency, stating, "...Whether he wants to or not, whether he is aware of what he is doing or not, man is now indeed determining the future direction of evolution on this planet. This is his inescapable destiny..." [1]. For Huxley, this destiny involved a "cosmic duty" with a dual focus: an internal obligation for self-realization and an external imperative to serve the collective and future generations. He proposed the term "transhumanism" to describe a state where "man remaining man, transcends himself by realizing new possibilities of and for his human nature..." [1], thus positioning humanity as a project of intentional self-overcoming.

This conceptual framework was prefigured by earlier 20th-century thinkers, including biologist J.B.S. Haldane, physicist J.D. Bernal, and paleontologist Pierre Teilhard de Chardin [2; 246]. However, the movement's contemporary articulation is largely indebted to the futurist F.M. Esfandiary (writing as FM-2030) in the 1970s, with subsequent intellectual contributions from figures like Robert Ettinger, K.E. Drexler, and Marvin Minsky solidifying its modern form.

A canonical definition is provided by Swedish philosopher Nick Bostrom, a leading contemporary exponent, who characterizes transhumanism as "an intellectual and cultural movement that affirms the possibility and desirability of fundamentally improving the human condition through applied reason," specifically by developing technologies to eliminate aging and radically enhance human capacities [3]. The institutionalization of these ideas was marked by the 1998 founding of the World Transhumanist Association (WTA) by Bostrom and David Pearce, an organization later rebranded as Humanity+ in 2008 to reflect a more integrated vision. The WTA's advocacy for the safe and ethical application of enhancement technologies was pivotal in establishing transhumanism as a legitimate subject of academic discourse.

The philosophical underpinnings of the movement are notably eclectic. Bostrom himself emphasizes its gradual, collaborative development, noting that "Transhumanist thinking has been shaped gradually, thanks

to the contributions of many thinkers," reflecting a scientific, rather than a singularly philosophical, mode of intellectual progress [4]. This view is complemented by David Pearce's perspective, which highlights the movement's diversity by drawing inspiration from a broad range of thinkers like Bertrand Russell and Richard Dawkins, whose works, while not strictly transhumanist, contribute to its intellectual tapestry [4].

Scholarly analyses acknowledge that while internal variations exist, transhumanists are united by the overarching "project of human enhancement" [5, 6]. This project leverages the interplay between nature and culture, advocating for a suite of advanced technologies — from genetic engineering and nanotechnology to artificial intelligence and brain-computer interfaces — as instruments to abolish disease, extend the human lifespan, and amplify cognitive and physical faculties.

This ambition is framed not as a historical anomaly but as the modern instantiation of a perennial human drive. As Bostrom observes in "A history of transhumanist thought," "The human desire to acquire new capacities is as ancient as our species itself," manifesting as a persistent tendency to overcome biological and environmental constraints [7].

The transition of transhumanism from theoretical framework to tangible pursuit is evidenced by its significant backing from Silicon Valley. Entrepreneurial ventures such as Calico Labs (focused on longevity), Altos Labs (aiming to reverse aging), and Neuralink (developing neural interfaces) exemplify this shift. Landmarks like Synchron's successful implantation of a brain-computer interface in a patient with ALS in 2022 demonstrate the progressive materialization of core transhumanist objectives [6].

In essence, these developments underscore a paradigm that is dynamically evolving. The fundamental aim of transhumanism remains the directed improvement of the human condition itself, leveraging technological convergence to achieve enhanced bodily perfection, superior quality of life, and the radical extension of the human lifespan.

Transhumanism and Posthumanism: Navigating the Conceptual Labyrinth

A central and persistently complex issue within contemporary futurist discourse involves the nuanced differentiation between transhumanism and posthumanism. Scholarly consensus acknowledges the significant challenge in establishing clear conceptual boundaries between these terms, a difficulty that permeates academic debate [8]. This categorical ambiguity stems from several factors: the shared deployment of the "posthuman" as a central figure, the remarkable plurality within both movements — encompassing transhumanist variants like extropianism, singularitarianism, and democratic transhumanism, alongside posthumanist iterations such as the philosophical, cultural, and critical strains — and fundamentally divergent interpretations of humanism's future trajectory. The intellectual landscape is further complicated by opposing viewpoints that position posthumanism either as transhumanism pushed to its logical extreme, or conversely, frame transhumanism as merely one constituent element within the broader, more critical project of posthumanism.

This inherent duality was astutely captured by philosopher B.G. Yudin, who highlighted the Janus-faced nature of transhumanism. He argued that its value system permits a dual interpretation: it can be viewed as "a continuation and development of the traditions of humanism," predicated on the continuity of the human subject, or, conversely, as "an overcoming of the values of humanism," should the envisioned new form of humanity prove profoundly alien to our current ontological state. Yudin notes that the foundational thoughts of Julian Huxley deliberately leave this pivotal question unresolved [9; 343].

While the relentless progression of scientific and technological advancement makes humanity's continued evolution an inevitability, a critical question looms: Is Homo sapiens equipped to navigate the profound socio-cultural and psychological challenges precipitated by a potential transformation into a "posthuman" state? A notable characteristic of many transhumanist schools of thought is their relative neglect of the broader social, environmental, and political ramifications of such a radical metamorphosis. Within this framework, technology is predominantly conceived as an instrumental tool for the direct augmentation and refinement of human biology.

In stark contrast, posthumanism shifts the analytical focus from enhancement to implication. It dedicates itself to a critical examination of the consequences brought about by technological mediation of the human condition. As contemporary research delineates, the "posthuman" describes "a being or state of being that arises from the fusion of human and machine," a category that may include genetically or technologically augmented humans, human-machine hybrids, artificial intelligences, or virtual entities. Importantly, the term also encompasses the novel forms of subjectivity, relationality, and political structures that emerge alongside the deconstruction of humanist ideology [10].

The posthumanist project is fundamentally deconstructive. It actively rejects the conception of humanity as a stable, transcendent essence, instead questioning the privileged status of the human and deliberately blurring the ontological boundaries that have traditionally separated it from the animal world, machines, and the broader environment. Its proponents contend that evolution is an ongoing process, accelerated by our symbiotic interaction with technology, which is catalyzing the emergence of unprecedented modes of existence and cognition. Consequently, posthumanist inquiry is directed towards the complex interrelationships within the human-machine-environment relationship, seeking to formulate new paradigms for their co-evolution.

This philosophical reorientation is exemplified in Francesca Ferrando's "Philosophical Posthumanism," which undertakes a radical rethinking of the "human" by meticulously analyzing the convergences and divergences between transhumanism, anti-humanism, and posthumanism itself. Ferrando posits posthumanism as a philosophy of mediation, one that insists on understanding the human not as an isolated entity, but as a node inextricably embedded within dense networks of technological and ecological systems, thereby engaging directly with themes of AI, bioethics, and contemporary posthuman transformation [11].

Further expanding this interdisciplinary analysis, the volume "Transhumanism and Posthumanism in the Twenty-First Century Narrative," edited by Sonia Baelo-Allué and Mónica Calvo-Pascual, surveys the pervasive influence of posthumanist questions across modern science, literature, and film. The collection re-examines the enduring inquiry "What does it mean to be human?" while probing issues of techno-utopianism, the critique of anthropocentric values, the decline of critical faculties, the decentralizing impulse of posthumanism, and the re-conceptualization of the human through the perspectives of transhumanism and posthumanism within the context of the Anthropocene [12].

The concept of the Anthropocene itself serves as a critical nexus, connecting the technological aspirations of transhumanism with the ecological and critical concerns of posthumanism. As scholars Liz-Rejane Issberner and Philippe Léna document, the term, initially proposed by biologist Eugene F. Stoermer and popularized by Nobel laureate Paul Crutzen, denotes a proposed geological epoch wherein human activity has become the dominant force driving planetary-scale biogeophysical change. They mark a departure from the relative stability of the Holocene, often tracing its origins to the advent of the Industrial Revolution around 1784, symbolized by James Watt's refinement of the steam engine [13].

This proposed nomenclature for an era defined by humanity's geological agency has, however, ignited considerable contention within the scientific community. Advocates for its formal ratification support their argument by pointing to a relationship of pervasive global shifts: accelerated climate change, a mass extinction event and catastrophic loss of biodiversity, and extensive anthropogenic alteration of the Earth's surface. Conversely, skeptics advance several counter-arguments: an alleged absence of definitive stratigraphic markers in the geological record, disputes over a precise start date, and concerns regarding the term's politicization, which they argue compromises its scientific objectivity.

The current status of the term was clarified in 2024 when the International Union of Geological Sciences declined to formally ratify the Anthropocene as an official geological epoch. Notwithstanding this decision, its utility and descriptive power ensure its continued prevalence in both scientific and public discourse concerning humanity's planetary impact. The very intensity of this debate underscores the profound complexity inherent in demarcating geological time and the need for a meticulous assessment of the human footprint on Earth. As Issberner and Léna clearly observe, the central impediment surrounding the Anthropocene is "the delicate issue of environmental injustice," as the detrimental consequences of climate change are disproportionately borne by the most vulnerable populations, a problem exacerbated by vast global inequalities in development and resources, making equitable solutions exceptionally elusive [13].

Synthesis and Discernment

In synthesizing the core distinctions, we can distill the following conceptual map. Transhumanism includes thinkers who aspire to surgically overcome the perceived constraints of human nature through the direct application of science and technology. This trajectory, with its intellectual roots in the Enlightenment, conceptualizes humanity as a biological species endowed with the right to pursue self-improvement. Its emphasis is resolutely practical, championing the implementation of specific technologies like digital immortality and biohacking, underpinned by a steadfast conviction in the benevolence of scientific progress and a conscious extension of the humanistic tradition.

Posthumanism, in direct contrast, is oriented towards the systematic deconstruction of the traditional humanist subject and a rigorous critique of anthropocentrism. It problematizes the very notion of a fixed hu-

man essence, re-framing the human as an integrated component of the biosphere, and prioritizes the critical analysis of the consequences — intended and otherwise — of technological intervention [8].

Thus, while both transhumanism and posthumanism grapple with the future of humanity in an age of technological acceleration, their philosophical commitments and methodologies diverge sharply. Transhumanism seeks to perfect the human using technology as its primary instrument, thereby perpetuating the humanist tradition. Posthumanism, however, launches a critique from beyond the humanist horizon, challenging its anthropocentric foundations and reconceiving human evolution as a process of ontological blurring, where the demarcations between the biological and technological become increasingly permeable. Ultimately, transhumanism is characterized by its focus on technological application, whereas posthumanism is defined by its commitment to critical interrogation. Both intellectual currents confront the formidable challenges of a digitalized world, yet neither presently offers a comprehensive framework for resolving the related ethical and social challenges. This very gap suggests the potential for an emerging synthesis — perhaps in the form of a "digital humanism" that seeks to balance technological progress with humanitarian values.

The Ethical Conundrum of Human Enhancement: Transhumanism Through the Lens of Digital Ethics

The accelerating realization of transhumanist aspirations, where previously hypothetical human-machine integrations become tangible realities, has propelled ethical considerations from speculative philosophy to public debate. This paradigm shift demands rigorous ethical scrutiny as technological augmentation ceases to be abstract and enters the realm of feasible application.

At the heart of this discourse lies a fundamental schism, clearly outlined by Luca Benvenga in his work "Transhumanism, techno-humanism and ethics" [5], which analyzes the opposing viewpoints of bioconservatives and transhumanists. The bioconservative stance views technological enhancement as a dehumanizing force, positing that genetic and other modifications represent an existential threat to social fabric and human identity. They believe technology should be used only for therapeutic purposes — restoring health rather than augmenting capability — with the pursuit of radical life extension or superhuman capacities seen as a violation of natural order.

Conversely, transhumanists champion technological enhancement as the logical extension of humanity's self-improvement drive. They argue that the moral imperative to alleviate suffering and improve well-being does not abruptly halt at the boundary of therapy. For them, their goal is to protect and extend life, health, cognitive capacities, and emotional well-being, seeing enhancement as a continuation of this goal [5]. Benvenga identifies two transformative prospects central to the transhumanist vision that are unacceptable to bioconservatives: the emergence of beings endowed with indefinite lifespans and vastly superior intellects, potentially equipped with novel senses, and the more profound possibility of attaining a "posthuman state" of existence so advanced as to be virtually unintelligible to the contemporary human mind [5]. The bioconservative argument is based on the idea that such pursuits create a conflict with human nature itself, thereby undermining societal stability.

This debate exposes the critical fault line of "therapeuticity" — the difficult criterion distinguishing healing from enhancement. The transhumanist project thus forces a re-evaluation of the relationship between its core tenets and the emerging field of digital ethics. While digital ethics arises as a result to transhumanism, scholarly analysis suggests it cannot constitute a wholly "new ethics." Instead, its values, norms, and principles — remains rooted in universal ethical frameworks, even as it adapts to novel contexts [14].

This evolutionary perspective on ethics is central to the transhumanist worldview. Proponents advocate for a dynamic view of human dignity, considering both the present and future. Accordingly, "the ethics of the future should include the ethics of the present as an integral part" [15], suggesting that values currently beyond our comprehension may become normative for enhanced future generations. This is framed as an expansion of autonomy: increased health, abilities, and talent apparently broaden an individual's spectrum of life choices. From this vantage point, to deliberately forgo enhancement and allow humans to develop with inherent biological limitations is considered inhumane [15].

The ethical stakes are dramatically amplified by the simultaneous development of the Fourth Industrial Revolution. As analyzed in the article "Ethical and Societal Implications of Transhumanism and Technologies of the Fourth Industrial Revolution," the transhumanist trajectory — envisioning a progression from human through a "transhuman" hybrid to a "posthuman" end point — profoundly alters the human essence and its place in the world [16]. These convergent technologies demand nothing less than a complete revision of ethical norms and a restructuring of human-technology relations to steer development toward a stable, humanistic, and sustainable future.

The digital revolution, while offering unparalleled benefits from personalized medicine to ecological sustainability, simultaneously generates a complex landscape of ethical hazards. The pervasive integration of Big Data analytics and autonomous algorithmic systems into decision-making processes erodes human oversight, intensifying dilemmas of fairness, accountability, and the protection of fundamental rights. Mitigating these risks necessitates that digital innovation be guided by a commitment to human rights and the principles of an open, pluralistic society.

The primary objective of digital ethics is therefore to navigate a viable compromise between public apprehension and regulatory frameworks, maximizing the societal and individual benefits of technology while minimizing its perils. This requires a holistic perspective that transcends a narrow focus on specific devices like AI or IoT. Scholars emphasize the need for a comprehensive approach that considers the entire digital ecosystem — the infosphere — including the technologies themselves, the practices they enable, and the governing business and political structures [17].

The source of novel moral challenges is identified not in hardware alone, but in the complex interplay between software, data, autonomous agents, and their environment. Consequently, specialized sub-fields like "robo-ethics" are deemed insufficient to address the full scope of this paradigm shift. A robust, integrative digital ethics is required, one capable of a holistic analysis of the entire spectrum of emerging moral questions [17].

In conclusion, transhumanism, as both a philosophical paradigm and a cultural force, generates a plethora of moral dilemmas that interrogate the present and future of humanity. It compellingly demonstrates that any profound intervention into the human condition — whether biological or digital — will inevitably be accompanied by complex problems of moral choice. These challenges must be navigated within the evolving framework of digital ethics, all while remaining anchored to the enduring foundations of universal human morality.

The Ontological Challenge of Digital Eternity: Ethical Dimensions of Post-Mortem Existence

Within the transhumanist project, few aspirations provoke as much profound ethical disquiet as the pursuit of digital immortality. This concept represents not merely a technical hurdle but a fundamental philosophical challenge, positioning the achievement of endless digital existence as a central ideal within the transhumanist value system. Scholarly analysis underscores that for the first time in human history, the prospect of immortality is being systematically examined through the dual lenses of scientific paradigm and formal philosophy, necessitating a rigorous ethical appraisal. As one researcher contends, the very novelty of this inquiry lies in its comprehensive ethical dissection of digital immortality, an analysis that ultimately elevates the discourse to the ontological plane, compelling a radical re-evaluation of the definitions of "human" and the existential status of physical death [18].

The academic focus on this phenomenon has intensified markedly over the past decade, crystallizing around the concept of a sustained — whether active or passive — digital presence following biological death. Breakthroughs in knowledge management, machine-to-machine communication, and artificial intelligence are progressively transforming this presence from a static archive into a potentially interactive entity. Research is now delving into the multifaceted impact — emotional, social, financial, and institutional — of such active digital immortality on the networks of the living. This raises complex questions regarding the legal status and consequences of an autonomous digital existence that persists beyond its creator's earthly demise, while simultaneously provoking skepticism as to whether the entire concept is a substantive concern or merely a sophisticated technological spectacle, devoid of genuine legal implication despite media sensationalism [19].

The technological underpinnings for this shift are increasingly present in daily life. The proliferation of conversational interfaces like Siri, advances in machine learning for processing massive datasets, and the growing autonomy of computational systems collectively represent significant strides in AI that directly facilitate the architecture of digital immortality [20].

A particularly ambitious trajectory within this field focuses on mind cloning technology. By situating transhumanist endeavors within a comparative framework, scholars aim to deepen the understanding of the entire project, viewing it as a modern reconstitution of age-old existential negotiations. As one author frames it, the transhumanist approach is most accurately conceptualized as a "quasi-contemporary attempt to reconstruct immortality by technological means" [21].

A robust philosophical critique of this endeavor is presented in the article "Theoretical and Practical Paralogisms of Digital Immortality," which observes that as transhumanism gains academic and popular

traction, it resuscitates what the author deems “naive metaphysical ideas, such as immortality.” Abstaining from political or ethical judgment, the critique targets the movement’s metaphysical foundations, particularly the conviction that AI will enable an immortal virtual self. Invoking Kant’s “paralogisms” from the Critique of Pure Reason—which dismantle rational proofs for the soul’s substantiality and immortality—the author constructs a parallel argument. The article posits that the transhumanist claim for digital immortality is built upon two flawed premises: a misunderstanding of the essential nature of information (theoretical paralogisms) and an unfounded belief in infinite transformability or “pure plasticity” (practical paralogisms) [22].

Adding a crucial sociological dimension, the study “Towards a postmortal society of virtualised ancestors?” laments that while research on digital immortality has proliferated, a distinctly sociological lens remains rare. To address this gap, it introduces the concept of the Virtual Deceased Person (VDP) — a speculative digital artifact capable of convincingly emulating the demeanor and characteristics of the dead, thereby enabling them to function as posthumous social actors. Grounded in anthropological and micro-sociological theory, the VDP is characterized as a manifestation of post-mortem individuality. The author argues that such entities could sustain social bonds between the living and the dead, potentially fostering a future “postmortal society” populated by socially active, virtualized ancestors [23].

The societal debate engendered by digital immortality is therefore profound, straddling technological feasibility and deep-seated worldview conflicts. For many, these notions directly contravene religious and philosophical convictions concerning the sacred nature of life and death. A central, haunting question emerges: Can consciousness truly be preserved in a technological medium, or does this process merely amount to a sterile “canning” of personality, a data-driven simulacrum that fundamentally ignores the spiritual dimension of human existence?

The social implications are equally transformative. The perpetuation of digital replicas of the deceased could fundamentally alter the psychology of grief, fostering a persistent illusion of presence that potentially impedes the natural, healthy process of accepting loss and moving forward.

Furthermore, the prospect of digital immortality threatens to inaugurate a new and extreme form of social stratification — a “mortality gap”. If access to these technologies is governed by economic and social status, it could create a permanent underclass condemned to mortality, while an affluent elite secures a form of perpetual digital existence, thereby exacerbating existing inequalities to an unprecedented degree.

A further recurrent critique addresses the demographic consequences of achieving the transhumanist goal of drastically extended lifespans through arrested aging, potentially exacerbating planetary overpopulation and resource scarcity.

Finally, a host of pragmatic concerns regarding data preservation, posthumous privacy, and the legal status of digital entities remain entirely unresolved, demanding extensive future study. Across all these challenges, a paramount ethical imperative endures: the preservation of the integral self and a respectful stewardship of its legacy, ensuring that the pursuit of digital eternity does not erase the very humanity it seeks to perpetuate.

Conclusion

This philosophical review has systematically analyzed transhumanism as a paradigm, delineating its boundaries with posthumanism and exploring its profound ethical implications, particularly regarding digital immortality. The study concludes that transhumanism represents a direct continuation of the humanistic project of self-improvement, now pursued through technological means. However, its implementation is fraught with challenges that posthumanism and digital ethics help to illuminate. The core tension lies between the drive for technological transcendence and the preservation of fundamental human values and social equity.

The findings suggest that the unchecked advancement of transhumanist technologies risks exacerbating social inequalities and creating new ontological and ethical dilemmas for which society is unprepared. Therefore, further philosophical and public discourse is urgently needed. The ultimate challenge is not merely to achieve technological breakthroughs but to guide them with a robust ethical framework — a potential “digital humanism” — that can harmonize the promise of technological progress with the enduring principles of human dignity, justice, and ecological responsibility. The future of the human condition may depend on our ability to navigate this complex intersection wisely.

References

1 Huxley J. Transhumanism [Electronic resource] / J. Huxley // Journal of Humanistic Psychology. — 1957. — Vol. 8, No 1. — P. 73–76. — Access mode: https://eroskosmos.org/transhumanism/

2 Луков В. Трансгуманизм / В. Луков // Энциклопедия гуманитарных наук. — 2017. — № 1. — С. 245–252.

3 Bostrom N. The Transhumanist FAQ [Electronic resource] / N. Bostrom. — Access mode: https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf

4 Lomena A. Interview with Nick Bostrom by David Pearce [Electronic resource] / A. Lomena. — Access mode: https://www.hedweb.com/transhumanism/

5 Benvenga L. Transhumanism, techno-humanism and ethics / L. Benvenga // Medicina y Ética. — 2023. — Vol. 34, No. 1. — P. 160–193. DOI: 10.36105/mye.2023v34n1.04.

6 Ostberg R. Transhumanism [Electronic resource] / R. Ostberg. — Access mode: https://www.britannica.com/topic/transhumanism

7 Bostrom N. A history of transhumanist thought / N. Bostrom // Journal of Evolution and Technology. — 2005. — Vol. 14, No. 1. — P. 1–25.

8 Белобрагина А. Трансгуманизм и постгуманизм: два пути навстречу постчеловеку / А. Белобрагина // Экономические и социально-гуманитарные исследования. — 2023. — № 3 (39). — С. 136–143.

9 Юдин Б. Человек: выход за пределы / Б. Юдин. — М., 2018. — 472 с.

10 Jacobs N. The Posthuman / N. Jacobs // The Palgrave Handbook of Utopian and Dystopian Literatures / P. Marks, J. A. Wagner-Lawlor, F. Vieira (Ed.). — Cham: Palgrave Macmillan, 2022. DOI: 10.1007/978-3-030-88654-7_56

11 Феррандо Ф. Философский постгуманизм / Ф. Феррандо; пер. с англ. — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2022. — 361 с.

12 Baelo-Allué S. Transhumanism and Posthumanism in Twenty-First Century Narrative / S. Baelo-Allué, M. Calvo-Pascual. — 2021.

13 Иссбернер Л.-Р. Антропоцен: научные споры, реальные угрозы [Электронный ресурс] / Л.-Р. Иссбернер, Ф. Лена. — Режим доступа: https://courier.unesco.org/ru/articles/antropocen-nauchnye-spory-realnye-ugrozy

14 Мелешко Е. Трансгуманизм и цифровая этика [Электронный ресурс] / Е. Мелешко. — Режим доступа: https://cyberleninka.ru/article/n/transhumanism-i-tsifrovaya-etika

15 Летов О. Трансгуманизм и этика [Электронный ресурс] / О. Летов. — Режим доступа: https://cyberleninka.ru/article/n/transgumanizm-i-etika

16 Radun V. Ethical and Societal Implications of Transhumanism and Technologies of the Fourth Industrial Revolution / V. Radun // Social Informatics Journal. — 2023. — Vol. 2, No. 2. — P. 29–35. DOI: 10.58898/sij.v2i2.29-35.

17 Floridi L. Digital Ethics: Its Nature and Scope [Electronic resource] / L. Floridi, C. Cath, M. Taddeo. — Access mode: FloridiDigitalEthicsItsNatureAndScope.pdf.

18 Назарова Ю. Проблема бессмертия в контексте цифровой этики / Ю. Назарова // Общество: философия, история, культура. — 2021. — № 11. — С. 17–21.

19 Savin-Baden M. The ethics and impact of digital immortality / M. Savin-Baden, D. Burden, H. Taylor // Knowledge Cultures. — 2017. — Vol. 5, No. 2. — P. 178–196. DOI: 10.22381/KC52201711.

20 Savin-Baden M. Digital Immortality and Virtual Humans / M. Savin-Baden, D. Burden // Postdigital Science and Education. — 2019. — Vol. 1. — P. 87–103. DOI: 10.1007/s42438-018-0007-6

21 Huberman J. Immortality transformed: mind cloning, transhumanism and the quest for digital immortality / J. Huberman // Mortality. — 2018. — Vol. 23, No. 1. — P. 50–64. DOI: 10.1080/13576275.2017.1304366

22 White J. Theoretical and Practical Paralogisms of Digital Immortality / J. White // Journal of Aesthetics and Phenomenology. — 2022. — Vol. 9, No. 2. — P. 155–172. DOI: 10.1080/20539320.2022.2150463

23 Hurtado Hurtado J. Towards a postmortal society of virtualised ancestors? The Virtual Deceased Person and the preservation of the social bond / J. Hurtado Hurtado // Mortality. — 2023. — Vol. 28, No. 1. — P. 90–105. DOI: 10.1080/13576275.2021.1878349

А.К. Абдина

Трансгуманизм және сандық өлместік: этикалық негіздер мен болашақтағы қиындықтарды философиялық талдау

Мақалада трансгуманизмнің постгуманизммен, цифрлық этикамен және сандық өлместік тұжырымдамасымен байланысына ерекше назар аудара отырып, мәдени және интеллектуалдық қозғалыс ретінде жүйелі философиялық және теориялық талдау берілген. Зерттеудің мақсаты — трансгуманизмнің философиялық негіздерін анықтау, постгуманизммен негізгі ұқсастықтар мен айырмашылықтарды айқындау, оның сандық этикамен қиылысуын зерттеу және сандық өлместікке ұмтылумен байланысты этикалық мәселелерді сыни тұрғыдан талдау. Заманауи зерттеулер мен

философиялық әдебиеттерге шолу негізінде мақалада трансгуманизм технология арқылы өзін-өзі жетілдірудің гуманистік дәстүрін жалғастырғанымен, ол адамның табиғаты, әлеуметтік теңсіздік және өмір мен өлімнің анықтамасы туралы терең этикалық сұрақтар туғызады деп тұжырымдайды. Ғылыми жаңалығы бұл ұғымдарды жүйелі түрде синтездеу және сандық өлместіктің онтологиялық және этикалық салдарын талдаудың маңызды негізін енгізумен тұжырымдалады. Қорытындыда технологиялық прогресті тұрақты гуманистік құндылықтармен біріктіре алатын жаңа сандық гуманизмнің қажеттілігі атап өтілген.

Кілт сөздер: трансгуманизм, трансгуманистік парадигма, постгуманизм, антропоцен, сандық этика, сандық технологиялар, сандық өлместік, сандық гуманизм.

А.К. Абдина

Трансгуманизм и цифровое бессмертие: Философский анализ этических основ и будущих вызовов

В статье проводится систематический философский и теоретический анализ трансгуманизма как культурного и интеллектуального движения, уделяя особое внимание его взаимосвязи с постгуманизмом, цифровой этикой и концепцией цифрового бессмертия. Цель исследования — очертить философские основы трансгуманизма, выявить ключевые сходства и различия с постгуманизмом, исследовать его пересечение с цифровой этикой и критически проанализировать этические проблемы, связанные со стремлением к цифровому бессмертию. На основе обзора современных исследований и философской литературы в статье утверждается, что, хотя трансгуманизм продолжает гуманистическую традицию самосовершенствования с помощью технологий, он поднимает глубокие этические вопросы о природе человека, социальном неравенстве и самом определении жизни и смерти. Научная новизна заключается в систематическом синтезе этих концепций и введении критической основы для анализа онтологических и этических последствий цифрового бессмертия. В заключение подчеркивается необходимость нового цифрового гуманизма, который сможет объединить технический прогресс с непреходящими гуманистическими ценностями.

Ключевые слова: трансгуманизм, трансгуманистическая парадигма, постгуманизм, антропоцен, цифровая этика, цифровые технологии, цифровое бессмертие, цифровой гуманизм.

References

1 Huxley, J. (1957). Transhumanism. *Journal of Humanistic Psychology, 8,* 1, 73–76. Retrieved from https://eroskosmos.org/transhumanism/

2 Lukov, V. (2017). Transgumanizm [Transhumanism]. *Entsiklopediia gumanitarnykh nauk — Encyclopedia of Humanities, 1,* 245–252 [in Russian].

3 Bostrom, N. The Transhumanist FAQ. *nickbostrom.com.* Retrieved from https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf

4 Lomena, A. Interview with Nick Bostrom by David Pearce. *hedweb.com.* Retrieved from https://www.hedweb.com/transhumanism/

5 Benvenga, L (2023). Transhumanism, techno-humanism and ethics. *Medicina y Ética, 34*(1), 160–193. DOI: 10.36105/mye.2023v34n1.04.

6 Ostberg, R. Transhumanism. *britannica.com.* Retrieved from https://www.britannica.com/topic/transhumanism

7 Bostrom, N. (2005). A history of transhumanist thought. *Journal of Evolution and Technology, 14,* 1, 1–25.

8 Belobragina, A. (2023). Transgumanizm i postgumanizm: dva puti navstrechu postcheloveku [Transhumanism and posthumanism: two ways towards the posthuman]. *Ekonomicheskie i sotsialno-gumanitarnye issledovaniia — Economic and Social-Humanitarian Research, 3* (39), 136–143 [in Russian].

9 Yudin, B. (2018). *Chelovek: vykhod za predely* [Human: going beyond limits]. Moscow [in Russian].

10 Jacobs, N. (2022). The Posthuman. *The Palgrave Handbook of Utopian and Dystopian Literatures.* Marks, P., Wagner-Lawlor, J.A., & Vieira, F. (Eds.). Cham: Palgrave Macmillan. DOI: 10.1007/978-3-030-88654-7_56

11 Ferrando, F. (2022). *Filosofskii postgumanizm* [Philosophical posthumanism]. Moscow [in Russian].

12 Baelo-Allué, S., & Calvo-Pascual, M. (2021). *Transhumanism and Posthumanism in Twenty-First Century Narrative.*

13 Issberner, L.-R., & Lena, F. Antropotsen: nauchnye spory, realnye ugrozy [Anthropocene: scientific disputes, real threats]. *courier.unesco.org.* Retrieved from https://courier.unesco.org/ru/articles/antropocen-nauchnye-spory-realnye-ugrozy [in Russian].

14 Meleshko, E. Transgumanizm i tsifrovaia etika [Transhumanism and digital ethics]. *cyberleninka.ru.* Retrieved from https://cyberleninka.ru/article/n/transhumanism-i-tsifrovaya-etika [in Russian].

15 Letov, O. Transgumanizm i etika [Transhumanism and ethics]. *cyberleninka.ru.* Retrieved from https://cyberleninka.ru/article/n/transgumanizm-i-etika [in Russian].

16 Radun, V. (2023). Ethical and Societal Implications of Transhumanism and Technologies of the Fourth Industrial Revolution. *Social Informatics Journal, 2*, 2, 29–35. DOI: 10.58898/sij.v2i2.29-35.

17 Floridi, L., Cath, C., & Taddeo, M. Digital Ethics: Its Nature and Scope. Retrieved from FloridiDigitalEthicsItsNatureAndScope.pdf.

18 Nazarova, Y. (2021). Problema bessmertiia v kontekste tsifrovoi etiki [The problem of immortality in the context of digital ethics]. *Obshchestvo: filosofiia, istoriia, kultura — Society: Philosophy, History, Culture, 11*, 17–21 [in Russian].

19 Savin-Baden, M., Burden, D., & Taylor, H. (2017). The ethics and impact of digital immortality. *Knowledge Cultures, 5*, 2, 178–196. DOI: 10.22381/KC52201711.

20 Savin-Baden, M., & Burden, D. (2019). Digital Immortality and Virtual Humans. *Postdigital Science and Education, 1*, 87–103. DOI: 10.1007/s42438-018-0007-6

21 Huberman, J. (2018). Immortality transformed: mind cloning, transhumanism and the quest for digital immortality. *Mortality, 23*, 1, 50–64. DOI: 10.1080/13576275.2017.1304366

22 White, J. (2022). Theoretical and Practical Paralogisms of Digital Immortality. *Journal of Aesthetics and Phenomenology, 9*, 2, 155–172. DOI: 10.1080/20539320.2022.2150463

23 Hurtado Hurtado, J. (2023). Towards a postmortal society of virtualised ancestors? The Virtual Deceased Person and the preservation of the social bond. *Mortality, 28*, 1, 90–105. DOI: 10.1080/13576275.2021.1878349

Information about the author

Abdina Ainur — Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Visiting Scholar at the University of Minnesota, Twin Cities, USA, https://orcid.org/0000-0002-1819-7492

https://doi.org/10.31489/3134-9242/2026-1-1/24-31
УДК 17.02

Получена: 15 июня 2025 г.
Одобрена для публикации: 10 ноября 2025 г.

С.Е. Адылханова *

Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, Астана, Казахстан
(E-mail: ase280884@mail.ru)

Этика на границе «Я» и «Другого»: сравнительный анализ моральных парадигм

В статье рассматривается «этика ответственности» как особый тип моральной теории, формирующийся на пересечении индивидуального существования и общения с Другим. В центре внимания — трансформация понимания морального субъекта в условиях кризиса универсалистских этических систем, таких как «этика долга» и «этика блага». Исследование акцентирует внимание на изменении философской онтологии субъекта: от автономного, замкнутого трансцендентального «Я» к открытому, коммуникативному и рефлексивному «Я», способному к самопреобразованию и принятию ответственности за уникальные, конкретные ситуации. Анализ опирается на идеи Э. Левинаса, П. Рикёра, Х. Йонаса, Ж.-П. Сартра и М. Бахтина, выявляя, что моральность в рамках «этики ответственности» не сводится к следованию норме или реализации блага, но представляет собой способ бытия, заданный отношением к Другому. Подчеркивается, что нравственный поступок в этом контексте требует не только осознанного выбора, но и внутренней силы — способности к активному действию в хрупком, неопределенном мире. В итоге статья демонстрирует, что «этика ответственности» представляет собой не просто новую нормативную модель, а радикальный поворот в понимании морали как экзистенциальной и коммуникативной практики.

Ключевые слова: этика ответственности, этика долга, этика блага, другой, моральный субъект, коммуникация, ответственность, реляционность, моральная парадигма.

Введение

В этической мысли последнего столетия всё более отчетливо проявляется тенденция к пересмотру основополагающих моральных теорий: особенно ярко эта тенденция выражена в XXI веке, когда ускорившиеся социальные и технологические изменения актуализировали необходимость новых подходов к моральному мышлению. Одним из таких подходов становится «этика ответственности» — специфический тип теории морали, претендующий на радикальную смену парадигмы, заданной классическими и постклассическими этическими учениями.

На протяжении веков этическая мысль развивалась в русле двух доминирующих направлений: «этики блага» и «этики долга». Первая фокусировалась на определении высшего блага и смысла жизни человека, вторая — на универсальных моральных обязательствах и правилах. Обе эти модели исходили из относительно стабильного представления о моральном субъекте: автономном, рациональном, способном действовать в соответствии с универсальными моральными нормами, однако в современном мире этот тип субъекта оказался под вопросом.

«Этика блага» как одно из важнейших направлений моральной философии имеет глубокие истоки, восходящие к Аристотелю [1]. Именно он задал фундаментальное понимание этики как учения о высшем благе и добродетелях — устойчивых качествах характера, способствующих достижению этого блага. Для Аристотеля благо неотделимо от целостного развития личности, реализации её природы через разумную и добродетельную жизнь. Эта установка стала отправной точкой для множества классических этических теорий, стремившихся определить, что есть «истинное благо» и каковы пути его достижения.

Со временем понятие «высшего блага» трансформировалось в более широкое понимание добра как цели морального действия, которое в таком контексте рассматривалось как стремление человека к добру — специфической форме блага, имеющей нравственную природу. Ценности, иерархии смыслов, добродетели — всё это составляло основу этики, формировавшейся в рамках традиционного общества, где моральные нормы были укоренены в культуре, религии и устойчивых общественных структурах.

* Автор-корреспондент. E-mail: *ase280884@mail.ru*

Однако устойчивость «этики блага» оказалась исторически ограниченной: пока доминировала традиционная нравственность, основанная на непререкаемых авторитетах и коллективной идентичности, «этика блага» оставалась безальтернативной, но с наступлением модерна, и особенно постмодерна, когда была поставлена под сомнение сама идея универсальных ценностей и моральной объективности, «этика блага» утратила свою объяснительную силу. В условиях индивидуализации, секуляризации и морального плюрализма утверждение о наличии одного «истинного» блага стало восприниматься как неоправданное и даже опасное упрощение.

Кантовская «этика долга» — вершина модернистской моральной философии [2]. В отличие от ориентированной на цели и ценности «этики блага», она строится на принципе безусловного долженствования, где центральным элементом этой этики становится категорический императив, формулируемый разумом и обладающий универсальной обязательностью. Мораль, по Канту, — это не путь к счастью, а проявление автономии разума, выражающейся в способности субъекта быть законодателем самому себе. Так возникает фигура новоевропейского морального субъекта: автономного, рационального, отделённого от традиционных сообществ и культурных контекстов.

«Этика долга» явилась ответом на кризис традиционной морали, но со временем и она столкнулась с рядом ограничений. В условиях постмодернизации, характеризующейся утратой единого морального горизонта и ростом морального плюрализма, универсальность категорического императива начинает восприниматься как неоправданная абстракция, кроме того, абсолютность долга и рационализм как его основа всё чаще выглядят неадекватными в условиях моральной неопределённости, глобальной взаимозависимости и технологических вызовов.

В этом контексте всё большую актуальность приобретает «этика ответственности», которая, в отличие от этики блага, опирающейся на устойчивую иерархию ценностей, и этики долга, базирующейся на формальной нормативности, сосредотачивается на последствиях человеческих действий, на способности учитывать сложность мира, множественность акторов и долгосрочные эффекты. Эта этика отвечает на вызовы современности — экологический кризис, технологии с непредсказуемыми последствиями, социальные трансформации — требующие не столько следования нормам, сколько принятия на себя ответственности за всё более неопределённые и масштабные результаты человеческих поступков.

«Этика ответственности» представляет собой качественно новый тип моральной теории, который напрямую не отрицает ценности блага и долга, но выходит за их пределы, предлагая моральную модель, ориентированную на взаимозависимость, прогнозирование последствий и заботу о будущем. Её субъект — не только рациональный индивид, но и участник глобальных процессов, чья моральность проявляется в готовности брать ответственность за других, за общество, за планету. В этом смысле «этика ответственности» не просто новая этическая теория — это выражение новой антропологии, нового образа человека, вступающего в эпоху неопределённости и принципиальной комплексности. Она способна стать основой нравственной жизни современного человека именно потому, что учитывает исторические трансформации морали и меняющуюся природу самого морального субъекта.

Современные моральные вызовы — от экологических катастроф до биоинженерии и искусственного интеллекта — требуют переосмысления не только норм, но и самого носителя морали. Субъект морали сегодня часто оказывается не индивидом, а коллективом, корпорацией, государством или даже технологической системой, принимающей решения. В этом контексте традиционные категории «долга» и «блага» оказываются недостаточными для описания и регулирования новых форм моральной ответственности.

«Этика ответственности» выходит за пределы дуализма блага и долга, ориентируясь на учет последствий действий, особенно в долгосрочной перспективе. Её суть — в признании зависимости между поступком и его последствиями для других людей. Эта этика обращает внимание не только на намерение субъекта, но и на его способность предвидеть и принимать на себя ответственность за результаты своих решений.

Немецкий философ Ханс Йонас, один из первых сформулировавших принципы «этики ответственности», подчеркивал: в эпоху технологической мощи человек обязан действовать с учетом возможных катастрофических последствий своих вмешательств в природу и общество [3]. Его знаменитый императив — «Действуй так, чтобы последствия твоего действия были совместимы с продолжением подлинной человеческой жизни на Земле» — становится актуальной формулой морали XXI века.

Материалы и методы

В рамках данной статьи был применён комплекс методов, соответствующий целям и задачам сравнительно-теоретического анализа этических концепций, а именно: а) герменевтический метод, позволивший выявить исходные смыслы, логическую структуру и нормативную направленность каждой из этических традиций в их историко-философском контексте; б) метод сравнительного анализа, способствующий выявлению различий и точек соприкосновения между тремя этическими теориями по ряду параметров; в) категориальный анализ, необходимый для систематизации ключевых понятий каждой этической теории; г) историко-философский метод, помогающий проследить генезис этических учений и выявить социокультурные условия их становления; д) аксиологический метод, используемый для анализа системы ценностей, лежащих в основе каждой этической модели.

Результаты

Проблема сравнения различных теорий морали остаётся методологически сложной задачей, прежде всего потому, что сами основания построения этической теории остаются во многом неосмысленными. Несмотря на многовековую историю этической мысли, лишь немногие исследователи по-настоящему задавались вопросами по типу:

- из каких элементов в принципе должна состоять любая теория морали?
- каким требованиям должна соответствовать моральная теория?
- какие вопросы моральная теория обязана ставить и разрешать?

На первый взгляд этика кажется областью, изобилующей теориями и концепциями, однако за внешним многообразием кроется методологическая фрагментарность, и этика на самом деле, как правило, заимствует свои принципы и категории из иных философских направлений — будь то онтология, гносеология или философская антропология, в результате чего возникает не столько система, сколько совокупность этических предложений, зачастую лишённых строгой категориальной основы.

Если следовать общенаучному определению теории как целостной модели объяснения и предсказания, то и теория морали должна стремиться к построению категориальной модели моральной реальности. Такая модель должна не только объяснять сущность морали, но и выявлять её отличия от других форм регуляции поведения, конструировать фигуру морального субъекта, а также предлагать программу морального действия, пригодную для применения в реальных жизненных обстоятельствах.

Сравнение этических концепций возможно лишь при наличии чётких методологических ориентиров. Теории морали — будь то «этика блага», «этика долга» или «этика ответственности» — должны оцениваться по тому, насколько успешно они выполняют следующие задачи:

1. Раскрытие сущности (значения) морали.
2. Обоснование её отличий от других форм социального регулирования.
3. Описание (концептуализация) субъекта морали.

Такая постановка вопроса позволяет не только выявить специфику каждой из теорий, но и определить её потенциал как практического инструмента нравственной жизни, именно в этом — в способности формировать эффективную стратегию поведения — заключается главный критерий состоятельности любой этической теории.

Мораль, как на уровне интуитивного восприятия, так и в рамках философского осмысления, традиционно связывается со способностью различать добро и зло, следовать первому и отвергать второе, однако то, что именно понимается под «добром», «злом» и основами морального выбора, в разные эпохи определялось по-разному. Современная моральная философия знает как минимум три крупных типа этических теорий: этика блага, этика долга и этика ответственности. Эти направления не просто предлагают различные ответы на вопрос о том, что есть мораль, но и строят свою аргументацию на различных категориальных основаниях.

Исторически первой формой этического мышления можно считать этику блага, в центре которой находится категория *ἀγαθόν*, то есть благо. Аристотель, рассуждая о добродетелях, определяет моральное поведение как то, что способствует достижению *эвдаймонии* — процветания, достойной и счастливой жизни [4], при этом добро здесь неотделимо от пользы, смысла и телоса (цели) человеческого бытия. Влияние мысли Аристотеля на последующие моральные теории было столь велико, что вплоть до XIX века понятия «добра» и «блага» в философских словарях трактовались как взаимоза-

меняемые, и даже современная биоэтика, ориентируясь на принципы пользы, вреда и заботы, продолжает следовать логике этики блага.

В рамках неоаристотелизма XX века (Э. Энском, А. Макинтайр) этика блага переформулируется в этику добродетели — концепцию, которая вновь поднимает вопрос о характере и внутренней целостности личности как основе моральных действий [5-6].

Второй крупный тип этических учений — этика долга — находит своё выражение в философии И. Канта. Здесь моральное поведение определяется не последствиями (полезностью или благом), а соответствием универсальному моральному закону, выраженному в категорическом императиве [7]. Категория «долг» — центральная для данной этики — утверждает безусловную обязанность субъекта действовать по правилам, которые могут быть признаны всеобщими.

Хотя понятие долга имеет древние корни и встречается в самых ранних правовых и религиозных текстах, лишь в эпоху модерна оно становится системообразующим элементом морали: именно Кант окончательно освобождает мораль от утилитаристских соображений пользы и делает её автономной сферой разума. Примечательно, что позднее и иные учения — стоицизм, христианская мораль, теория справедливости Ролза — начинают интерпретироваться (хоть и задним числом) как разновидности деонтологии (то есть этики долга) [8].

Поворотным моментом в развитии этической мысли XX века становится перенос фокуса с долга и блага на ответственность: эту трансформацию можно понимать как симптом изменения самой морали в условиях модернизирующегося и глобализирующегося мира. Ответственность, ранее считавшаяся лишь следствием морального действия, превращается в его предпосылку и критерий. Наиболее ярко эта трансформация выражена в концепции Ганса Йонаса, где мораль уже не сводится к индивидуальному поступку, но распространяется на потенциальные глобальные последствия, включая отношения к будущим поколениям и природе в целом [9].

Важно отметить, что категория ответственности исторически тесно связана с темой свободы, поскольку лишь в условиях подлинной личностной и социальной свободы человек способен осознать себя как ответственного субъекта — не только перед ближним, но и перед совокупным человечеством, что превращает этику ответственности в своего рода метаэтику, поскольку она вбирает в себя элементы этики долга (обязанность) и этики блага (забота), но подчиняет их принципу предвидения и учета последствий.

Три типа морали — этика блага, этика долга и этика ответственности — представляют собой не просто различные философские школы, а три логики морального мышления:

Этика блага направлена в сторону цели.

Этика долга — в сторону нормы.

Этика ответственности — в сторону последствий.

Их соотношение не следует понимать как взаимоисключающее: напротив, современное этическое мышление требует синтеза всех трёх подходов, однако в условиях стремительно меняющегося мира именно этика ответственности предлагает наиболее адекватную модель, способную охватить сложность новых моральных вызовов — от экологических катастроф до биоэтических дилемм и цифровых угроз.

На протяжении всей истории этической мысли человечество пыталось ответить на вопрос: что значит быть нравственным человеком? В рамках «этики блага» этот вопрос получает особое осмысление, где центральной фигурой становится не столько носитель универсальных обязанностей, сколько добродетельный гражданин — субъект, стремящийся к благу, живущий в согласии с социумом и собой. В отличие от современных деонтологических теорий, где нравственность отрывается от психологических и социальных мотиваций субъекта, у Аристотеля этический выбор — это всегда выбор уже добродетельного индивида, в чьей личности сплетаются разум, опыт и социальная практика. Особое значение в этом контексте имеет категория фронезис — практической мудрости, без которой даже разумный человек может остаться неспособным к нравственным поступкам, ведь фронезис позволяет не просто познавать абстрактное благо, но и реализовывать его в конкретных жизненных ситуациях. Получается, что добродетельность — это не механическое следование нормам, а глубокое, интуитивное и разумное стремление к благу.

Интересно, что моральность здесь не отделена от стремления к счастью, то есть в «этике блага» это стремление не воспринимается как эгоизм, напротив, счастье включает в себя дружбу, любовь, полноценную гражданскую жизнь, в общем — социальную реализацию, в которой индивид раскрывает свою нравственную природу. Моральный субъект «этики блага» — не аскет и не страдающий

герой, жертвующий собой ради абстрактного долга, а человек, чья личная добродетельность гармонично вписана в социальную ткань, и его стремление к благу — не индивидуалистический порыв, но отражение укорененности в жизни сообщества, в традициях, в культуре.

Появление фигуры автономного рационального субъекта в морали стало одним из величайших интеллектуальных достижений эпохи модерна, и наиболее полно эта фигура выражена в «этике долга» Иммануила Канта, в рамках которой моральное поведение перестает быть следствием традиции, привычки или социального давления, а становится выражением свободной воли, руководствующейся разумом и внутренними принципами. Иначе говоря, кантовский моральный субъект — это не просто человек, совершающий добрые поступки, а личность, способная к самозаконодательству. Быть нравственным в этом контексте значит поступать из долга, а не из склонности, симпатии или даже стремления к благу, то есть, в основе нравственного действия лежит принцип, осознанный и принятый личностью как всеобщий. Такой подход радикально отличается от традиционной морали, где индивид воспринимается как элемент социальной структуры и действует по установленным нормам. В этике Канта человек перестает быть «узелком» в сети социальных связей — он становится тем, кто эти связи творит заново, на основании разума и свободы воли.

Принцип универсальности разума — краеугольный камень этики долга, поскольку моральный закон, согласно Канту, должен быть применим ко всякому разумному существу, а потому исключает произвол, личный интерес или культурную специфику. Это утверждение равенства моральных субъектов происходит не из внешнего требования, а из внутренней способности каждого человека к рациональной аргументации и нравственной рефлексии. Таким образом, важной чертой кантианского морального субъекта становится его способность к построению непротиворечивой системы убеждений, ведь он не нуждается в одобрении извне, не ищет подтверждения своих поступков в религии, обществе или традиции, его действия мотивированы исключительно долгом. Можно сказать, что этика долга возвышает человека до морального законодателя — не в политическом, а в этическом смысле. При этом каждый поступок, совершаемый на основе всеобщего морального принципа, делает индивида частью идеального (а не реального) сообщества разумных существ (не обязательно только людей), где взаимное уважение и свобода составляют основу нравственного взаимодействия.

Словом, кантовский субъект этики долга — это личность, объединяющая в себе свободу, разум и ответственность, чья мораль не ситуативна, не завязана на личные интересы или культурные обычаи, но укоренена в универсальных принципах, которые он сам осознает, принимает и претворяет в жизнь.

В рамках концепции этики ответственности происходит переосмысление самого понятия субъекта: он более не мыслится как трансцендентальная, замкнутая, автономная структура, противопоставленная миру, а, напротив, полагается как существо открытое, уязвимое, включенное в ситуацию и обращенное к Другому. Сущностной чертой такого субъекта становится его могущество — не как доминирование, а как внутренняя способность отвечать вызовам мира, не отстраняясь, не бегством, но действием. Именно способность к поступку, к активному преобразованию реальности через ответственность отличает морального актора новой эпохи — это уже не субъект эпохи Просвещения, вооруженный единственно верной рациональностью, а личность, наделённая рефлексивной силой быть, понимать себя через отношения, через событие с Другими.

В современном мире, где человек существует в постоянно меняющемся контексте, идентичность обретает модульный характер, подвижность и способность к самопреобразованию. Это означает, что моральный субъект больше не равен самому себе раз и навсегда; он — результат встреч, событий, откликов, а его природа не замкнута в автономии, напротив, она разомкнута, чтобы человек мог выходить за границы себя, но не вертикально, к абстрактным трансцендентным началам, а горизонтально — к людям, к живому, к Другому. Это горизонтальное трансцендирование делает его существование незавершённым, временным, хрупким.

В мире, где больше нет вечных ценностей и универсальных моральных законов, нравственность становится способом быть — быть здесь и сейчас, быть в ситуации, быть в ответе, быть в таких условиях, когда уже не получится спрятаться за формулы, и остается только стать уязвимой, но деятельной точкой мира. Фундаментом такой этики становится забота — отклик на Другого, на его несовершенство, на зов близлежащего бытия. По мысли Э. Левинаса, субъект возникает только в момент ответа на запрос Другого [10]. С ним, хоть и диахронично, солидаризируется точка зрения М. Бахтина, полагавшего, что человек не может не быть вовлечённым в общение с Другим [11]. Выходит, что от-

ветственность — это не выбор, а условие самого человеческого существования, и в этом условии необходима не только доброта, но и сила — сила быть, сила отвечать, сила действовать.

Таким образом, субъект этики ответственности — это рефлексивная, могущая откликаться, сопереживать и действовать личность, существующая не ради универсального принципа, но ради конкретного живого другого (будь то человек или животное). Именно это делает его сущностно отличным от субъектов классических моделей морали: он не носитель нормы, а воплощение моральной событийности — живой, уязвимой, но способной реагировать и отвечать.

Обсуждение

Современный мир стремительно и радикально меняется — и вместе с ним меняются основания и формы морального сознания. В условиях, когда традиционные парадигмы этики — «этика блага» и «этика долга» — теряют свою объяснительную силу, всё более актуальной становится новая моральная перспектива, известная как «этика ответственности», и её появление не случайно: она возникает как ответ на уникальные социокультурные условия и вызовы XXI века, отражая новую ситуацию человека в мире.

Глобальность современного мира проявляется не только в экономике или технологиях, но прежде всего — в моральной взаимосвязанности. Ни одна проблема отныне не является локальной: экологический кризис, пандемия, военные конфликты, социальные катастрофы — всё это мгновенно выходит за пределы отдельных стран и регионов, а современный человек ощущает себя одновременно жертвой этих процессов и их источником, что требует от него новой формы моральной позиции — ответственности. Это уже не просто следование добродетели или моральному долгу, но осознание своей роли в сложной системе взаимозависимостей и готовность действовать на благо общего будущего.

Принципиальной особенностью «этики ответственности» становится отказ от идей преобразования мира по универсальным схемам, типичных для эпохи модерна, вместо этого на первый план выходит идея «исцеляющего действия», направленного на восстановление разрушенного, на заботу, сохранение и поддержку, то есть этика ответственности требует новой формы совместности — не омассовления через идеологию, а тонко структурированной солидарности, в которой ответственность разделяется и принимается каждым человеком в пределах его влияния.

Современный мир становится все более неустойчивым, и в этом мире, по мысли К. Ясперса [12], человек оказывается в ситуации, где прежние основания подвергаются крушению. Действительно, следует честно признать, что современность характеризуется многослойным кризисом — политическим, экологическим, технологическим, антропологическим (человечество стоит перед бездной, утратив устойчивые основания, на которых раньше строилось представление о мире).

Прежние категории, такие как прогресс, рациональность, универсальность, сегодня теряют статус самоочевидных, а на смену просветительской вере в линейное развитие приходит осознание хрупкости мира. Мы все яснее понимаем, что технологии не освобождают человека, а делают его более зависимым: искусственный интеллект, цифровой надзор, геополитические игры — каждый из перечисленных феноменов может стать триггером глобального кризиса.

В этой ситуации совсем неразумно предаваться беспросветному пессимизму, ведь кризис — это не столько конец, сколько новое начало, своего рода шанс для пробуждения подлинного существования. Когда привычные опоры рушатся, возникает возможность для сущностного переосмысления: что значит быть человеком? Что значит свобода, ответственность, событие с Другим?

Современная ситуация может спровоцировать рождение новой этики — не этики господства или подавления, а этики диалога и взаимного признания.

Если раньше окружающий мир воспринимался как дом, уютное пространство, в котором мораль могла покоиться на твёрдых основаниях (будь то «благо» или «долг»), то теперь это хаотичная и непредсказуемая среда, однако именно в этом хаосе рождается необходимость в новой морали, в способности человека брать на себя ответственность за свои действия в условиях неопределённости.

Дополнительным фактором, усиливающим потребность в «этике ответственности», стало развитие цифровых технологий, поскольку виртуальная реальность переплелась с материальной, изменив не только характер коммуникации между людьми, но и сами механизмы моральной регуляции. Этично теперь не только то, что происходит «вживую», но и то, что совершается в цифровом пространстве, поэтому всё более важной становится способность ориентироваться в этой гибридной реальности, где последствия виртуальных действий могут иметь вполне реальные эффекты.

Можно сказать, что «этика ответственности» возникает как особый тип теории морали, не просто альтернативный классическим моделям, но более адекватный нынешнему состоянию мира и человека. Она апеллирует не к абстрактному долгу и не к объективному благу, а к конкретной ситуации, к способности субъекта видеть последствия своих поступков и действовать в условиях моральной неопределённости. Это этика сложного мира — и одновременно этика зрелого, сознательного и социально вовлечённого человека.

Заключение

Сравнительный анализ «этики блага», «этики долга» и «этики ответственности» позволяет проследить не только эволюцию моральной мысли, но и глубокие изменения в самом положении человека в мире.

«Этика блага», коренящаяся в античной традиции, апеллирует к идее добродетельной жизни как пути к высшему благу.

«Этика долга», сформированная в эпоху модерна, акцентирует автономию разума и нормативную силу морального долженствования.

Обе эти модели всё чаще оказываются недостаточными в условиях глобального общества риска, в котором человек существует сегодня.

На этом фоне «этика ответственности» выступает как новая теоретическая парадигма, способная адекватно отразить специфику современной моральной ситуации, так как учитывает неустойчивость мира, взаимозависимость действий, моральные риски и необходимость совместного, солидарного участия в решении глобальных проблем.

Резюмируя, скажем, что «этика ответственности» не отрицает ценности предшествующих моральных традиций, но перерастает их, предлагая более гибкий, ситуационно-чувствительный и человеко-ориентированный подход к морали, соответствующий вызовам XXI века.

Список литературы

1 Аристотель. Никомахова этика / Аристотель. — М.: Азбука, 2022. — 448 с.

2 Кант И. Основы метафизики нравственности / И. Кант. — М.: АСТ, 2023. — 384 с.

3 Йонас Г. Принцип отвественности / Г. Йонас. — М.: Айрис-Пресс, 2004. — 456 с.

4 Мельников С. А. Введение в философию Аристотеля: 8 лекций для проекта Магистерия / С.А. Мельников. — М.: Rosebud Publishing, 2018. — 246 с.

5 Anscombe G.E.M. Modern Moral Philosophy / G.E.M. Anscombe // Philosophy. — 1958. — Vol. 33, No. 124. — P. 1–19.

6 Макинтайр А. После добродетели / А. Макинтайр. — М.: Академический проект, 2000. — 384 с.

7 Кант И. Критика практического разума / И. Кант. — М.: АСТ, 2024. — 256 с.

8 Ролз Дж. Теория справедливости / Дж. Ролз. — М.: Издательство ЛКИ, 2010. — 536 с.

9 Jonas H. Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung / H. Jonas. — Frankfurt. M.: Suhrkamp, 1985.

10 Левинас Э. Путь к Другому / Э. Левинас. — СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2007. — 240 с.

11 Бахтин М.М. К философии поступка. Собр. соч.: [в 7-ми т.] / Бахтин М.М. — М.: Русские словари, 2003. — Т. 1. — С. 7–68.

12 Ясперс К. Духовная ситуация времени / К. Ясперс. — М.: Республика, 1994. — 239 с.

С.Е. Адылханова

«Мен» және «басқа» шекарасындағы этика: моральдық парадигмаларды салыстырмалы талдау

Мақалада «жауапкершілік этикасы» жеке өмір мен басқалармен қарым-қатынастың қиылысында қалыптасатын моральдық теорияның ерекше түрі ретінде қарастырылады. «Міндет этикасы» және «жақсылық этикасы» сияқты әмбебап этикалық жүйелер дағдарысы жағдайында моральдық субъект туралы түсініктің өзгеруі басты назарда. Зерттеу субъектінің философиялық онтологиясының өзгеруіне баса назар аударады: автономды, тұйық трансцендентальды меннен ашық, коммуникативті және рефлексивті менге дейін, өзін-өзі өзгертуге және бірегей, нақты жағдайлар үшін жауапкершілікті қабылдауға қабілетті. Талдау Э. Левинас, П. Рикер, Х. Джонас, Дж.-П. Сартр және М. Бахтиннің идеяларына сүйене отырып, «жауапкершілік этикасы» шеңберіндегі мораль норманы ұстануға немесе

игілікті жүзеге асыруға байланысты емес, басқаға деген көзқараспен берілген болмыс тәсілі екенін анықтайды. Бұл тұрғыда моральдық әрекет тек саналы таңдауды ғана емес, сонымен бірге ішкі күшті — нәзік, белгісіз әлемде белсенді әрекет ету қабілетін қажет ететіндігі баса айтылады. Нәтижесінде мақала «жауапкершілік этикасы» тек жаңа нормативтік модель емес, моральды экзистенциалды және коммуникативті тәжірибе ретінде түсінудегі түбегейлі өзгеріс екенін көрсетеді.

Кілт сөздер: жауапкершілік этикасы, борыш этикасы, жақсылық этикасы, басқа, моральдық субъект, байланыс, жауапкершілік, реляция, моральдық парадигма.

S.E. Adylhanova

Ethics on the border of the “I” and the “Other”: a comparative analysis of moral paradigms

The article examines the “ethics of responsibility” as a special type of moral theory that is formed at the intersection of individual existence and communication with Others. The focus is on the transformation of the understanding of the moral subject in the context of the crisis of universalist ethical systems such as “ethics of duty” and “ethics of the good.” The research focuses on the change in the philosophical ontology of the subject: from an autonomous, closed transcendental Self to an open, communicative and reflective Self, capable of self-transformation and taking responsibility for unique, specific situations. The analysis is based on the ideas of E. Levinas, P. Ricoeur, H. Jonas, J. -P. Sartre and M. Bakhtin, revealing that morality within the framework of the “ethics of responsibility” is not limited to following a norm or realizing a good, but is a way of being determined by one’s attitude to Another. It is emphasized that a moral act in this context requires not only conscious choice, but also inner strength — the ability to actively act in a fragile, uncertain world. As a result, the article demonstrates that the “ethics of responsibility” is not just a new normative model, but a radical turn in the understanding of morality as an existential and communicative practice.

Keywords: ethics of responsibility, ethics of duty, ethics of good, Other, moral subject, communication, responsibility, relational, moral paradigm ethics of responsibility, ethics of duty, ethics of good, Other, moral subject, communication, responsibility, relational, moral paradigm.

References

1 Aristotle. (2022). *Nikomakhova etika* [Nicomachean Ethics]. Moscow: Azbuka [in Russian].

2 Kant, I. (2023). *Osnovy metafiziki nravstvennosti* [Foundations of the Metaphysics of Morality]. Moscow: AST [in Russian].

3 Jonas G. (2004). *Printsip otvestvennosti* [The principle of responsibility]. Moscow: Airis-Press [in Russian].

4 Melnikov, S. A. (2018). *Vvedenie v filosofiiu Aristotelia: 8 lektsii dlia proekta Magisteriia* [Introduction to the philosophy of Aristotle: 8 lectures for the Magisterium project]. Moscow: Rosebud Publishing [in Russian].

5 Anscombe, G.E.M. (1958). Modern Moral Philosophy. *Philosophy, 33,* 124, 1–19.

6 MacIntyre, A. (2000). *Posle dobrodeteli* [After virtue]. Moscow: Akademicheskii proekt [in Russian].

7 Kant, I. (2024). *Kritika prakticheskogo razuma* [Critique of Practical Reason]. Moscow: AST [in Russian].

8 Rawls, J. (2010). *Teoriia spravedlivosti* [The theory of justice]. Moscow: Izdatelstvo LKI [in Russian].

9 Jonas, H. (1985). *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung* [Technology, Medicine and Ethics — On the practice of the principle of responsibility]. Frankfurt. Moscow: Suhrkamp [in German].

10 Levinas, E. (2007). *Put k Drugomu* [The path to the Other]. St. Petersburg: Izdatelstvo Sankt-Peterburgskogo universiteta [in Russian].

11 Bakhtin, M.M. (2003). *K filosofii postupka* [Towards the philosophy of action]. (Vols. 1-7; Vol. 1). Moscow: Russkie slovari [in Russian].

12 Jaspers, K. (1994). *Dukhovnaia situatsiia vremeni* [The Spiritual Situation of Time]. Moscow: Respublika [in Russian].

Information about the authors

Adylhanova Samal — Doctoral Student, Philosophy program, L.N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Kazakhstan, https://orcid.org/0009-0007-2502-3531

https://doi.org/10.31489/3134-9242/2026-1-1/32-40
UDC 821.512.122: 004.9

Received: 15 August 2025
Accepted: 30 November 2025

K.T. Anassova, A.S. Murgabayeva, S.I. Manapova, G. Akhmetkhankyzy*

Kazakh National Research Technical University named after K.I. Satbayev, Almaty, Kazakhstan
(E-mail: k.anassova@satbayev.university, a.murgabayeva@satbayev.university, s.manapova@satbayev.university, g.abdikhaparova@satbayev.university)

The Philosophical Legacy of Akzhan Al-Mashani in the Context of the Digital Worldview

In the context of the digitalization of the society, the ways of knowledgeproduction, dissemination, and interpretation, as well as the criteria for its evaluation and cultural importance, are undergoing significant changes. Despite the extensive spectrum of researches devoted to the digital worldview, contemporary philosophical literature remains insufficiently developed on the issue of the normative basis for evaluating information, primarily on the criteria for its semantic significance, contextuality, and responsibility in the digital environment. In this regard, the philosophical legacy of Akzhan Al-Mashani is of particular interest, where the problem of knowledge is initially considered in a normative and culturalvaluable dimension. However, in existing studies, his work is practically not analyzed as an independent methodological resource for understanding the digital worldview, the philosophy of information, and digital ethics. As a rule, Al-Mashani's ideas are interpreted fragmentarily or in a historical-descriptive context, without systematic reconstruction of their normative content and without correlation with the problem of assessing the quality of information in the digital environment. In connection with this, the aim of this study is to reconstruct philosophically the key concepts of Akzhan Al-Mashani's legacy and identify their methodological and ethical potential for analyzing the digital worldview. The article analyzes how the concepts of form (cube), harmony–symmetry, and semantic verification of knowledge can be interpreted in the context of a digital worldview and used to justify criteria for information quality and responsibility in the digital environment. The scientific novelty of the article lies in the fact that Al-Mashani's philosophy is systematically examined for the first time not in a historical-descriptive manner, but in a normative-analytical manner — asa philosophical resource for understanding digital ethics, information quality criteria, and cultural memory issues in the context of digitalization.

Keywords: Akzhan al-Mashani, al-Farabi, digital worldview, philosophy of information, philosophy of technology, digital ethics, network society, cultural memory.

Introduction

The digitization and globalization of contemporary society are accompanied by profound transformations in the production, dissemination, and interpretation of knowledge, as well as in the criteria of its evaluation and cultural significance. Information technologies, digital media, and algorithmic systems affect not only the technical parameters of information, but also forms of thinking, social identity, and mechanisms of cultural self-organization. In this context, the philosophical analysis of the digital worldview—as a system of representations concerning knowledge, culture, and the role of humans in the digital environment—acquires particular relevance.

The theoretical foundations for understanding the digital age have been articulated in a number of influential approaches. D. Bell emphasized that knowledge and information become the central resources of post-industrial society [1]. J. Baudrillard developed a critical diagnosis of contemporary culture as a space of simulation and hyperreality, where media constructs reality rather than reflects it [2]. W. Gibson conceptualized cyberspace as a symbolic and imaginary environment shaping human experience [3], while M. McLuhan demonstrated that media forms transform perception and social organization ("The medium is the message") [4]. The socio-philosophical dimension of digitalization was further developed by M. Castells, who described the network as the fundamental unit of modern society and introduced the notion of a "culture of real virtuality" [5–6].

At the same time, the technical foundation of the digital world was laid in C. Shannon's information theory, where information is treated as a quantitative measure of signal transmission [7]. Although methodologically significant, this approach excludes the semantic and value dimensions of knowledge.

* Corresponding author's e-mail: *g.abdikhaparova@satbayev.university*

Attempts to overcome this limitation can be found in L. Floridi's philosophy of information, which insists that information must be well-formed, meaningful, and truthful and requires ethical regulation of the infosphere [8], as well as in N.K. Hayles' anthropological analysis of the "posthuman" condition shaped by intelligent machines [9].

Nevertheless, even these approaches remain insufficiently connected to cultural and historical traditions of normative reflection. Despite the conceptual diversity of existing theories, contemporary philosophical literature continues to reveal a gap between descriptive or critical models of digitalization and a weakly developed normative basis for evaluating information. As a result, issues of semantic verification, information quality, and cultural responsibility remain fragmented and insufficiently integrated into the philosophical analysis of the digital worldview.

In this context, the philosophical legacy of Akzhan Al-Mashani represents an underexplored resource. His works, developing the tradition of Al-Farabi, address knowledge from the perspective of form, harmony, symmetry, and proof, yet are usually interpreted in a historical-descriptive manner, without systematic reconstruction of their normative potential in relation to contemporary digital realities.

The article employs a structured understanding of the digital worldview as a multi-component philosophical construct that includes ontological (reality as data and flows), epistemological (algorithmic filtering and transformation of knowledge criteria), cultural (mediatization of symbolic forms and cultural memory), and ethical (responsibility for the quality and consequences of information) dimensions. This structure serves as an analytical matrix for interpreting the philosophical heritage of Akzhan Al-Mashani and for revealing the normative significance of his key ideas.

Materials and methods

The article applies a set of complementary philosophical and general scientific methods, determined by the interdisciplinary nature of the topic. The historical-philosophical method is used to analyze and reconstruct the philosophical heritage of Akzhan Al-Mashani in the context of ancient, Islamic, and Eastern philosophical traditions (Plato, Euclid, Al-Farabi), as well as to identify the continuity of ideas of harmony, symmetry, and the discreteness of being. The method is based on the classical approach of historical philosophy, according to which philosophical ideas can only be understood within the horizon of their cultural and historical context.

The methodological interpretation of Akzhan Al-Mashani's philosophical legacy is based on the classical approach to historical and philosophical analysis, according to which philosophical ideas can only be adequately understood in the context of their cultural and historical integrity. In this regard, the position of G.W.F. Hegel, set out in his "Lectures on the History of Philosophy", is significant, where philosophy is viewed as a process of unfolding the spirit in history, and individual teachings as moments of a holistic movement of thought. This approach allows us to interpret Al-Mashani's philosophy not in isolation, but as a link in the continuous tradition of ancient, Islamic, and Eastern philosophy (Plato — Al-Farabi– Al-Mashani), where the ideas of harmony, form, and the discreteness of being receive a new historical embodiment [10].

Complementing this perspective, Pierre Hadot's concept, presented in "Philosophy as a Way of Life" [11], allows us to consider Al-Mashani's philosophy not only as a theoretical system, but also as a practice of forming a worldview and an ethical attitude towards knowledge. Hadot emphasizes that in ancient and medieval traditions, philosophy was a way of life that combined rational cognition, spiritual exercises, and moral orientation. In this sense, Al-Mashani's methodological style — his quest for a synthesis of science, geometry, the symbolism of numbers, and religious meaning — can be interpreted as a form of practical philosophy aimed at harmonizing knowledge and human existence.

Thus, referring to Hegel and P. Hadot allows us to justify the consideration of Al-Mashani's legacy as a historically rooted and at the same time normative philosophical project, relevant for the analysis of the digital worldview, where the question of the integrity of knowledge, the responsibility of the subject, and the ethical foundations of culture arises again.

Hermeneutic analysis is applied in the interpretation of Al-Mashani's philosophical, scientific, and cultural texts, as well as in the understanding of the symbolism of numbers, geometric shapes, and natural objects (crystals, minerals) as carriers of philosophical and worldview meaning. The hermeneutic approach is based on the tradition of philosophical hermeneutics (Gadamer) [12], according to which understanding a text involves identifying its semantic structures and cultural horizons: "Understanding is always interpretation". The comparative philosophical method is used to compare Al-Mashani's ideas with the concepts of

contemporary thinkers — M. McLuhan, C. Shannon, L. Floridi, M. Castells, and N.K. Hales — with the aim of identifying structural parallels between the philosophy of form and theories of information, media, and digital culture.

This method allows us to identify invariant philosophical structures in various cultural and theoretical contexts [13]. Cultural-philosophical analysis is applied to examine the digital worldview and mass culture as phenomena of contemporary cultural philosophy, as well as to analyze the influence of digital media and network structures on the formation of identity, values, and ethical norms. The methodological basis here is provided by the ideas of media philosophy and social theory, according to which culture is shaped by media and technological conditions.

The interdisciplinary approach is expressed in the synthesis of philosophy, philosophy of information, philosophy of technology, cultural studies, and history of science. This approach corresponds to the principles of contemporary philosophy of information, which emphasizes the need to combine technical, semantic, and ethical dimensions of knowledge: "Information has become the fabric of our reality and therefore requires a unified philosophical treatment".

The methods used allow us to reveal the philosophical and ethical potential of Akzhan Al-Mashani's legacy for understanding the digital worldview, as well as to show its significance as a methodological resource for contemporary philosophy of culture, philosophy of information, and digital ethics. This methodological complex makes it possible to consider Al-Mashani's legacy not only as a historical and philosophical phenomenon, but also as a relevant source of meaning for analyzing digital reality and cultural transformations of the modern world.

The methods used in the article were applied as sequential analytical procedures ensuring the attainment of specific philosophical results. The historical and philosophical analysis of Akzhan Al-Mashani's texts in comparison with ancient and Islamic traditions (Plato, Euclid, Al-Farabi) made it possible to reconstruct the concepts of form, harmony, and symmetry as elements of a normative model of knowledge. Hermeneutic analysis was implemented through the interpretation of fragments in which geometric and numerical categories perform a regulatory rather than a descriptive function, which made it possible to identify the principle of semantic verification of knowledge. The comparative philosophical method was used to compare the reconstructed concepts with the theories of M. McLuhan, C. Shannon, L. Floridi, M. Castells, and N.K. Hales in order to identify the limits of their explanatory and normative validity. Cultural-philosophical analysis ensured the correlation of the results obtained with the operationalized structure of the digital worldview. Taken together, these methods provided a logical connection between the analyzed texts, analytical steps, and research conclusions.

Results

The key position of the study is as follows: in the works of Akzhan Al-Mashani, geometric and numerical foundations of knowledge are presented not as rhetorical images, but as normative requirements that determine what knowledge must be in order to be considered meaningful and responsible. This conclusion is substantiated by the analysis of passages in which geometry is directly correlated with the existential orientation of the subject and the practical validity of cognition: "…geometry… the guide of your senses… breathing… salvation… The cube is the magical prism of all-natural science" [14].

As a result of the study, three groups of normative propositions have been identified that are significant for the analysis of the digital environment.

1) The requirement of structural integrity of knowledge.

It is demonstrated that Al-Mashani's texts articulate the principle that knowledge may be discretized and formalized only to the extent that the connection between parts and the whole is preserved and semantic coherence is not destroyed. Applied to the digital environment, this requirement implies the necessity of evaluating data architectures and algorithmic procedures not only according to efficiency criteria, but also according to the preservation of context and integrity in the processing and representation of information.

2) The requirement of proportionality between knowledge and the cultural–value horizon.

It is established that within this normative framework, knowledge must be correlated with the natural order and cultural meanings and cannot be reduced to autonomous technical or operational rationality: "…expresses the law of symmetry and harmony of nature". In the digital environment, this requirement provides a basis for critically assessing imbalances between the speed of dissemination, algorithmic optimization, and the cultural significance of content, as well as for addressing responsibility for the consequences of information circulation.

3) The requirement of semantic verification and evidential responsibility.

It is demonstrated that, for Al-Mashani, the admissibility of knowledge presupposes not only logical correctness, but also the obligatory role of proof as a normative foundation of truth: "…the most fundamental core of logical reasoning is proof… the most accurate… are applied in geometry" [14; 5]. In a digital context, this allows for the formulation of an information quality assessment model oriented not toward quantitative metrics of visibility, but toward three interrelated requirements:

a) contextual verifiability (correlation with sources and conditions of production);

b) semantic significance (evaluation of meaning and consequences);

c) interpretive responsibility (consideration of the impact of information on identity, cultural memory, and social practices).

Thus, the conducted reconstruction demonstrates that Akzhan Al-Mashani's legacy can be employed as a normatively oriented foundation for developing criteria of information quality and responsibility in the digital environment, without reducing the analysis to descriptive characteristics of digital culture [15]..

Discussion

Al-Mashani's philosophical system, which is a continuation of al-Farabi's tradition, was formed on the basis of the integration of rational knowledge and religious-metaphysical principles. He viewed philosophy as a methodologically and ethically ordered understanding of the universe, where the structure of being, harmony, and moral guidelines represent an inseparable unity. This understanding allowed him to create a model in which human cognition is simultaneously scientific, cultural, and ethical in nature, which is particularly important in the digital environment.

The central element of his philosophical method is the cube, which is interpreted as a symbol of the discreteness and structural integrity of being. Each face, edge, and vertex of the cube reflects a separate element of an ordered system, demonstrating the interconnection between science, culture, and philosophy: "The most perfect and at the same time the simplest and most common form of polyhedrons is the cubic form. All other forms of crystalline polyhedrons can be derived from the cubic form. Thus, the almighty miraculous properties of the world of crystals can be reduced to the cubic form. Geometry is the main method of studying crystals. But this geometry is not school geometry, not mathematical geometry, but natural, if you will, living geometry. This geometry is the geometry that guides your senses, your desires, your breath, and your... salvation. Such are the wonders of the cube. The cube is the magical prism of all natural science." [14; 15] According to Al-Mashani, symmetry serves as a principle of balance and proportionality, ensuring the harmony of different levels of knowledge and culture. Harmony unites these categories, forming the concept of a holistic worldview, where scientific, ethical, and cultural dimensions are systematically interrelated.

Al-Mashani paid particular attention to numbers as carriers of meaning. He viewed numbers not only as quantitative values, but also as a tool for interpreting the structural and moral laws of the universe. In his interpretation, numbers acquired philosophical and ethical significance through the prism of the Quran, which provided a moral and value context, and the natural sciences, which provided methodological rigor. Thus, numbers act as a means of discrete and systematic description of the world, connecting the rational, spiritual, and ethical dimensions of knowledge.

The integration of science and religious knowledge forms Al-Mashani's methodological platform for a systematic and ethically meaningful understanding of reality. Mathematics, geometry, and natural sciences provide an analytical tool, while the Quran sets the moral and metaphysical orientation. This synthesis allows knowledge to be viewed as inextricably linked to ethics and cultural responsibility, making Al-Mashani's philosophy relevant for understanding the digital worldview and data ethics.

In the context of the digital age, elements of his philosophy can be interpreted as follows: The cube represents the structuring of data and algorithmic systems; Symmetry represents the balance between technology and ethical norms; Harmony — integration of science, culture, and values; Numbers — discrete units of information and patterns of the digital environment. Thus, Al-Mashani's philosophical system forms a model of a digital worldview, where people, technology, and culture are in an interconnected and ethically justified system. This approach opens up prospects for the development of the philosophy of technology, the philosophy of information, and digital ethics, as well as the analysis of the transformation of human identity and the perception of reality in a networked society.

The principle of semantic verification echoes Luciano Floridi's ideas about true information: knowledge must be reliable, ethically sound, and useful to society. Floridi considers information at the level

of a fundamental category of philosophy, similar to the concepts of “being”, “knowledge”, “life”, or “morality”. He argues that an informational approach allows us to rethink traditional philosophical problems and build a new foundation for their analysis. In the modern context, these ideas correspond to Floridi’s approach, for whom information is semantic and true, i.e., capable of forming knowledge and ethical responsibility of subjects in the information environment.

Floridi defines information philosophy as a discipline that studies the nature, structure, and dynamics of information, including its semantic and epistemological aspects. He emphasizes that true information must be not only accurate but also meaningful, capable of creating knowledge and influencing the human cognitive environment. This idea is reflected in Al-Mashani’s methodology: numbers and their combinations carry not only quantitative meaning but also moral and value connotations, which allows for the formation of meaningful knowledge about the world and human beings.

In addition, Floridi introduces the concept of information ethics, which considers information objects and processes as part of the infosphere, requiring moral evaluation and regulation. In parallel with this, Al-Mashani’s approach to testing knowledge through semantic verification demonstrates a similar concern for the ethical aspect of information: knowledge must not only be true, but also value-justified, promoting harmony and cultural integrity.

Thus, the synthesis of Al-Mashani’s philosophy and Floridi’s ideas allows us to view the digital worldview as an ontologically and ethically structured environment where data, algorithms, and information processes should be perceived as carriers of truth, meaning, and moral responsibility. This approach opens up prospects for the development of digital ethics, the philosophy of information, and the analysis of the transformation of human identity in a networked society.

“Following Pythagoras and Plato, Al-Farabi recognizes geometry as the leading science of all human creativity. By this he means dynamic geometry, the geometry of the relationships between natural objects, the geometry of numerical relationships, and the geometry of symmetry and harmony in nature in the broadest sense of the word.... Namely, the number 16*10 is associated with the number of light (Nur), while the others are associated with “golden ratios”. Numerous questions arise in connection with these concepts of the “golden ratio” in the broad sense of the word. This concept is closely intertwined with the concept of the law of symmetry and harmony in the world. These concepts are well connected with the concepts of wave-particle, quantum, etc. So, for example, we can put forward a working hypothesis that when an electric field is rejected, the whole is divided in the ratio of the “golden ratio”.” Al-Farabi asserts that the most fundamental core of logical reasoning is proof... And of all existing proofs, the most accurate and reliable are those used in geometry. Yusuf Hae Hajib Balasaguni expressed this idea in poetic form:

“If you want to learn science,

You should be friends with a handisat”.

Handisat is Arabic for geometry, “knowledge that brings happiness”. We will also follow this path. In our time, the history of science is becoming as powerful a science as natural science. S.I. Vavilov spoke about this, and many scientists write about it. (See “Proceedings of the XIII International Congress on the History of Science”. Moscow, 1997, Sections I, III, IV, VI) [15].

Since ancient times, scientists have viewed various phenomena in five groups as follows: the face of the Earth — ina cube (hexahedron), regular triangles (tetrahedron), the face of fire — 4-sided bipyramids, water — 20-sided (icosahedron), wind as an octahedron, and the star (ether) as regular pentagons (dodecahedron). Since the time of Euclid, considered the father of geometry, there can be no other regular polyhedron besides the ones mentioned above — this concept has remained unchanged to this day. Analysis of this figure gives a new direction in science. Proof of this was the development of Al-Farabi’s projective geometry. After Plato’s period, Al-Farabi substantiated the need to study the physical properties, forms, and genetics of four objects related to the Earth (hardness, fluidity, dispersing like air, burning like fire, etc.). Other scientists, apart from Al-Farabi, consider Plato’s concept of the multifaceted nature of the world to be empty. Multifaceted objects, primarily polygons, are grouped only from a mathematical point of view. Basically, they should be considered as very thin, weighty plates. They are multifaceted, different in size, interpenetrating objects that are unlike each other.

The philosophy of form, symmetry, and the discreteness of being, developed by Akzhan Al-Mashani in the tradition of Plato and Al-Farabi, reveals deep parallels with contemporary theories of information and the digital worldview. The idea of the world as a structured set of interconnected forms, expressed through regular polyhedra, allows us to interpret reality as a system of ordered, discrete, and proportional elements.

Such an ontological model resonates with the modern understanding of digital reality based on data, code, and algorithms.

In LucioFloridi's philosophy of information, the world is described as the infosphere–an environment consisting of information objects, structures, and processes. Floridi emphasizes that information is not a chaotic set of data, but rather a structured, formally organized, and semantically loaded reality. His demand for truthfulness, meaningfulness, and correct form of information echoes Al-Mashani's position that knowledge must possess not only accuracy, but also semantic, value, and ontological proportionality. Geometric forms in Al-Mashani's philosophy perform the same function as Floridi's structural principles of information: they set the order, measure, and boundaries of what is permissible. The hermeneutic dimension of the digital worldview can be conceptually clarified through the philosophy of Hans-Georg Gadamer, for whom understanding is not a neutral reflection of information, but a historically and culturally conditioned process of interpretation. In his fundamental work "Truth and Method", Gadamer emphasizes that understanding is always rooted in tradition and takes place within the horizon of the interpreter's prior knowledge and values: "Understanding is always an event that takes place within a historical horizon" [12; 17].

In the context of the digital worldview, this attitude takes on particular significance, as digital media and algorithmic systems increasingly act as intermediaries of interpretation, shaping horizons of understanding before the subject begins to comprehend the content. Mass culture in the digital environment, functioning through platforms, visual interfaces, and recommendation algorithms, sets ready-made interpretive frameworks, thereby influencing the processes of understanding and meaning formation. From the perspective of Gadamer's hermeneutics, the danger of digital culture lies not in the fact that knowledge is mediated, but in the loss of the dialogical dimension of understanding. Gadamer emphasized that truth is revealed not through technical control and method, but through dialogue and the subject's participation in tradition: "Truth is not the result of applying a method; it is revealed in the experience of understanding" [12; 15].

Al-Mashani's concepts of symmetry and harmony serve as principles of proportionality between different levels of reality–natural, scientific, and cultural. Developing the tradition of Plato and Al-Farabi, he emphasizes that geometric and numerical relationships express the law of harmony in the world and cannot be reduced to formal schemes. In this respect, Al-Mashani's philosophy resonates with contemporary discussions about the imbalance between technological efficiency and the cultural significance of information. Unlike descriptive models of digitalization (D. Bell, M. Castells), he offers a normative criterion for assessing such asymmetries. The principle of semantic verification of knowledge occupies a special place in Al-Mashani's philosophy. Analysis of his texts shows that knowledge must be verified not only for logical correctness, but also for semantic and cultural justification. Following Al-Farabi's line of thought, he emphasizes the priority of proof and geometric thinking as the basis of true knowledge. In the context of the digital worldview, this principle opposes the reduction of truth to quantitative metrics (views, clicks, reach) and allows for the formulation of criteria for the quality of information.

A comparison with contemporary theories of information philosophy reveals both points of contact and fundamental differences. For example, Lucio Floridi insists that information must be "well-formed, meaningful, and truthful" and subject to ethical evaluation within the infosphere. In this respect, Al-Mashani's approach is functionally consistent with Floridi's philosophy of information, but differs in its deeper cultural and historical roots and connection with the tradition of the philosophy of form. While Floridi derives normativity from the logical-semantic conditions of information, Al-Mashani's approach has it built into the ontology and cultural symbolism of knowledge from the outset.

The hermeneutic dimension of the digital worldview, clarified through the philosophy of H.G. Gadamer, reinforces this interpretation. According to Gadamer, understanding is always an event that takes place within a historical and cultural horizon [12; 16]. In a digital environment, where algorithms and platforms increasingly shape the preliminary framework for interpretation, Al-Mashani's principle of semantic verification can be seen as a methodological alternative to reductional digital thinking, focused on preserving the dialogical nature and responsibility of the interpreter.

A comparison with Shannon's information theory reveals another important difference. Although Shannon's discreteness of information formally corresponds to Al-Mashani's idea of the discrete structure of the world, Shannon's model fundamentally excludes the semantic and ethical dimensions. Al-Mashani, on the contrary, shows that without a philosophical interpretation of form, information structures lose their ontological and cultural meaning.

In a socio-philosophical context, Al-Mashani's ideas can be interpreted as a normative counterbalance to M.Castells' theories of network society. If the "space of flows" describes the fragmented and accelerated circulation of information, then Al-Mashani's philosophy of form and harmony sets a model of integrity and proportionality oriented toward cultural sustainability. Similarly, from an anthropological perspective (N.K. Hales), his philosophy sets a normative horizon that limits the arbitrary technization of the subject.

The discussion shows that the reconstructed concepts of form, harmony–symmetry, and semantic verification form a comprehensive normative-methodological model applicable to the analysis of the digital worldview. Based on this model, the article proposes an operational model for assessing the quality of information, including criteria of contextuality, significance, and responsibility. This model allows us to link the technical, cultural, and ethical dimensions of digital reality and fill the normative gap identified in contemporary philosophical literature.

Thus, Akzhan Al-Mashani's philosophy can be interpreted not only as a historical and philosophical legacy, but also as a relevant methodological resource for the philosophy of information and digital ethics, offering a holistic approach to understanding knowledge, technology, and human responsibility in the context of digitalization.

In the digital age, various horizons overlap-scientific, technological, cultural, and spiritual. Al-Mashani's philosophy, which combines geometry, natural science, and religious and ethical dimensions, demonstrates the possibility of a productive fusion of these horizons without losing semantic integrity. In Gadamer's terms, this means not a mechanical combination of heterogeneous knowledge, but their dialogical mutual understanding. Gadamer's hermeneutics allows us to view the digital worldview not as an objective system of data, but as a historically and culturally conditioned process of interpretation in which mass culture and digital media actively shape the horizons of understanding. In this process, Al-Mashani's philosophy acts as a methodological guide, contributing to the restoration of dialogue, semantic depth, and ethical responsibility of interpretation in the context of digital reality.

Conclusion

The study showed that the philosophical legacy of Akzhan Al-Mashani has significant methodological and ethical potential for understanding the digital worldview as a phenomenon of contemporary philosophy of culture. The digital age, characterized by algorithmization, networked social processes, and media reality, is transforming the ways in which knowledge, reality, and human identity are perceived, requiring a return to philosophical traditions focused on integrity, meaning, and responsibility. An analysis of key theories of digitalization and the information society (D. Bell, J. Baudrillard, M. McLuhan, M. Castells, C. Shannon, L. Floridi, N.K. Hales) has revealed the multidimensional nature of the digital worldview, which includes technical, cultural, symbolic, and anthropological dimensions. In this context, Al-Mashani's philosophy, which develops the ideas of harmony, symmetry, discreteness, and semantic verification of knowledge in the tradition of Plato and Al-Farabi, acts as a conceptual counterpoint to the fragmentation of meanings and ethical neutrality of digital mass culture. It has been shown that Al-Mashani's philosophy of form and numerical symbolism can be interpreted as an early model of a structured world, consistent with contemporary ideas about digital reality based on data, code, and algorithms. Unlike a purely quantitative understanding of information, this model emphasizes the need for ethical and cultural proportionality of knowledge, which brings it closer to L. Floridi's philosophy of information and information ethics. Thus, drawing on the legacy of Akzhan Al-Mashani allows us to consider the digital worldview not only as a technological phenomenon, but also as a philosophically and culturally conditioned form of perceiving the world that requires a normative foundation. His ideas open up prospects for further research in the fields of philosophy of culture, philosophy of information, philosophy of technology, and digital ethics, as well as for the development of humanistically oriented strategies for the interaction of humans, information, and technology in a networked society.

References

1 Bell D. The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting / D. Bell. — New York: Basic Books, 1973.

2 Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции / Ж. Бодрийяр; пер. с фр. А. Качалова. — М.: Издательский дом «Постум», 2015. — 240 с.

3 Gibson W. Neuromancer / W. Gibson. — New York: Ace Books, 1984.

4 McLuhan M. Understanding Media: The Extensions of Man / M. McLuhan. — New York: McGraw-Hill, 1964.

5 Castells M. The Information Age: Economy, Society and Culture: in 3 vols. / M. Castells. — Oxford: Blackwell, 1998.

6 Castells M. The Rise of the Network Society / M. Castells. — Oxford: Blackwell, 1996.

7 Shannon C.E. A Mathematical Theory of Communication / C.E. Shannon // Bell System Technical Journal. — 1948. — Vol. 27.

8 Floridi L. The Philosophy of Information / L. Floridi. — Oxford: Oxford University Press, 2011.

9 Hayles N.K. How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics / N.K. Hayles. — Chicago: University of Chicago Press, 1999.

10 Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии / Г.В.Ф. Гегель. — М., 1995.

11 Hadot P. Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socratesto Foucault / P. Hadot. — Oxford: Blackwell, 1995.

12 Gadamer H.-G. Truthand Method / H.-G. Gadamer. — New York: Continuum, 1960.

13 Smart N. World Philosophies: An Historical Introduction / N. Smart. — London: Routledge, 2000.

14 Аль-Машани А. Многотомное собрание сочинений [Текст] : сборник / А. Аль-Машани ; редкол.: сост. и общ. ред. Ш.А. Абдрамана. — Алматы: Алатау, 2008. — Т.8. Аль-Фараби и современная наука. Солнечные часы в Казахстане : монография, научная статья. — 218 с.

15 Материалы XIII Международного конгресса по истории науки. — М.: Наука, 1971.

К.Т. Анасова, А.С. Мургабаева, С.И. Манапова, Ғ. Ахметханқызы

Цифрлық дүниетаным аясындағы Ақжан әл-Машанидің философиялық мұрасы

Қоғамның цифрлануы жағдайында білімді өндіру, тарату және интерпретациялау тәсілдері, сондай-ақ оны бағалау мен мәдени маңыздылық критерийлері елеулі түрде өзгеріске ұшырауда. Цифрлық дүниетанымға арналған зерттеулер ауқымды болғанына қарамастан, қазіргі философиялық әдебиетте ақпаратты бағалаудың нормативтік негіздері, әсіресе оның мағыналық мәнділігі, контекстуалдылығы мен цифрлық ортадағы жауапкершілігі мәселесі жеткілікті деңгейде жүйелі түрде қарастырылмай отыр. Осы тұрғыдан алғанда, білім мәселесін бастапқыдан-ақ нормативтік әрі мәдени-құндылықтық өлшемде талдайтын Ақжан әл-Машанидің философиялық мұрасы айрықша қызығушылық тудырады. Алайда қолданыстағы зерттеулерде әл-Машани еңбектері цифрлық дүниетанымды, ақпарат философиясын және цифрлық этиканы пайымдауға арналған дербес әдіснамалық ресурс ретінде іс жүзінде талданбайды. Көбіне оның идеялары фрагментарлы түрде немесе тарихи-сипаттамалық контексте ғана түсіндіріліп, олардың нормативтік мазмұны жүйелі реконструкцияланбайды және цифрлық ортадағы ақпарат сапасын бағалау мәселесімен тікелей сабақтастырылмайды. Осыған байланысты аталған зерттеудің мақсаты — Ақжан әл-Машани мұрасындағы негізгі тұжырымдарды философиялық тұрғыдан қайта құрастырып, олардың цифрлық дүниетанымды талдаудағы әдіснамалық және этикалық әлеуетін айқындау. Мақалада форма (куб), гармония–симметрия және білімнің мағыналық верификациясы сияқты ұғымдардың цифрлық дүниетаным жағдайында қалайша интерпретацияланатыны және оларды цифрлық ортадағы ақпарат сапасы мен жауапкершілік критерийлерін негіздеуде қолдану мүмкіндіктері талданды. Зерттеудің ғылыми жаңалығы Ақжан әл-Машани философиясы алғаш рет тарихи-сипаттамалық емес, нормативтік-аналитикалық қырынан жүйелі түрде қарастырылып, цифрлық этиканы, ақпарат сапасының критерийлерін және цифрлану жағдайындағы мәдени жад проблемаларын түсіндіруге арналған философиялық ресурс ретінде ұсынылуында.

Кілт сөздер: Ақжан әл-Машани, әл-Фараби, цифрлық дүниетаным, ақпарат философиясы, техника философиясы, цифрлық этика, желілік қоғам, мәдени жад.

К.Т. Анасова, А.С. Мургабаева, С.И. Манапова, Ғ. Ахметханқызы

Философское наследие Акжана аль-Машани в контексте цифрового мировоззрения

В условиях цифровизации общества существенно изменяются способы производства, распространения и интерпретации знания, а также критерии его оценки и культурной значимости. Несмотря на широкий корпус исследований, посвящённых цифровому мировоззрению, в современной философской литературе остаётся недостаточно разработанным вопрос о нормативных основаниях оценки информации, прежде всего о критериях её смысловой значимости, контекстуальности и ответственности в цифровой среде. В этой связи особый интерес представляет философское наследие

Акжана аль-Машани, в котором проблема знания изначально рассматривается в нормативном и культурно-ценностном измерении. Однако в существующих исследованиях его работы практически не анализируются как самостоятельный методологический ресурс для осмысления цифрового мировоззрения, философии информации и цифровой этики. Как правило, идеи аль-Машани интерпретируются фрагментарно либо в историко-описательном контексте — без систематической реконструкции их нормативного содержания и без соотнесения с проблематикой оценки качества информации в цифровой среде. В связи с этим цель настоящего исследования заключается в философской реконструкции ключевых концептов наследия Акжана аль-Машани и выявлении их методологического и этического потенциала для анализа цифрового мировоззрения. В статье анализируется, каким образом концепты формы (куба), гармонии — симметрии и смысловой верификации знания могут быть интерпретированы в условиях цифрового мировоззрения и использованы для обоснования критериев качества информации и ответственности в цифровой среде. Научная новизна статьи состоит в том, что философия аль-Машани впервые систематически рассматривается не в историко-описательном, а в нормативно-аналитическом ключе — как философский ресурс для осмысления цифровой этики, критериев качества информации и проблем культурной памяти в условиях цифровизации.

Ключевые слова: Акжан аль-Машани, аль-Фараби, цифровое мировоззрение, философия информации, философия техники, цифровая этика, сетевое общество, культурная память.

References

1 Bell, D. (1973). *The coming of post-industrial society: A Venture in social forecasting.* New York: Basic Books.

2 Baudrillard, J. (2015). *Simuliakry i simuliatsii* [Simulacra and simulation]. (A. Kachalov, Trans.). Moscow: Izdatelskii dom «Postum» [in Russian].

3 Gibson, W. (1984). *Neuromancer.* New York: AceBooks.

4 McLuhan, M. (1964). *Understanding media: The extensions of man.* New York: McGraw-Hill.

5 Castells, M. (1998). *The information age: Economy, society and culture* (Vols. 1–3). Oxford: Blackwell.

6 Castells, M. (1996). *The rise of the network society.* Oxford: Blackwell.

7 Shannon, C.E. (1948). A mathematical theory of communication. *Bell System Technical Journal, 27.*

8 Floridi, L. (2011). *The philosophy of information.* Oxford: Oxford University Press.

9 Hayles, N.K. (1999). *How we became posthuman: Virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics.* Chicago: University of Chicago Press.

10 Hegel, G.V.F. (1995). *Lektsii po istorii filosofii* [Lectures on the history of philosophy]. Moscow [in Russian].

11 Hadot, P. (1995). *Philosophy as a way of life: Spiritual exercises from Socratesto Foucault.* Oxford: Blackwell.

12 Gadamer, H. -G. (1960). *Truth and method*. New York: Continuum.

13 Smart, N. (2000). *World philosophies: An historical introduction.* London: Routledge.

14 Al-Mashani, A. (2007). Mnogotomnoe sobranie sotsinenii: sbornik [A multi-volume collection of essays]. Vol. 8. *Al-Farabi i sovremennaia nauka. Solnechnye chasy v Kazakhstane* [Al-Farabi and modern science. Sundial in Kazakhstan]. Sh.A. Abdraman (Ed.); Almaty: Alatau [in Russian].

15 (1971). *Materialy XIII Mezhdunarodnogo kongressa po istorii nauki* [Proceedings of the 13th International Congresson the History of Science]. Moscow: Nauka [in Russian].

Information about the authors

Anassova Kalamkas — Candidate of Philosophical Sciences, Kazakh National Research Technical University named after K.I. Satbayev, Almaty, Kazakhstan, https://orcid.org/0000-0001-7564-0780

Murgabayeva Altynshash — Candidate of Philosophical Sciences, Kazakh National Research Technical University named after K.I. Satbayev, Almaty, Kazakhstan, https://orcid.org/0000-0003-2018-1753

Manapova Saniyam — Master of Political Science, Kazakh National Research Technical University named after K.I. Satbayev, Almaty, Kazakhstan, https://orcid.org/0000-0002-0618-6841

Akhmetkhankyzy Galiya — Master of Humanities, Kazakh National Research Technical University named after K.I. Satbayev, Almaty, Kazakhstan, https://orcid.org/0000-0002-7467-0010

https://doi.org/10.31489/3134-9242/2026-1-1/41-47
UDC 297.1

Received: 5 October 2025
Accepted: 16 December 2025

N. Askerkhan*

Buketov Karaganda National Research University, Karaganda, Kazakhstan
(E-mail: xnurgulan@mail.ru)

The interrelation of Kazakh proverbs and sayings with the Islamic worldview

The main purpose of this article is a comprehensive examination of the vivid manifestation of the Islamic worldview and religious and philosophical principles in Kazakh proverbs and sayings. The content of the proverbs that have developed in the oral literature and folk wisdom of the Kazakh people over the centuries is closely and organically linked to the basic Islamic values — faith in the unity of Allah (tawhid), gratitude and trust in fate (tauekel), appreciation and contentment, patience and perseverance, honesty and justice, as well as mercy and kindness.In the course of the research, the deep content of Kazakh proverbs and sayings is analyzed using a comparative historical method, their ideological consonance with the verses of the Holy Quran and the hadiths of the Prophet Muhammad is systematically revealed. The results of the analysis prove that the spiritual and ethical principles of Islam are deeply rooted in the Kazakh worldview. In addition, it is determined that proverbs and sayings served as an important and effective means of transmitting these high religious and moral values from generation to generation and consolidating them in the national consciousness.In this context, the study makes a significant contribution to understanding the historical development of national religious consciousness and its reflection in cultural forms. In conclusion, the article clearly demonstrates the deep mutual influence of Islam and national culture, as well as the social and spiritual significance of folk forms of religious and moral education.

Keywords: Kazakh proverbs and sayings, Islamic worldview, religious philosophy, faith, hope, gratitude, patience, morality.

Introduction

The spiritual culture and ideological essence of the Kazakh people are based on a deep philosophical foundation that has been formed over the centuries. The most striking manifestation of this spiritual foundation are proverbs and sayings, which are considered the golden core of folk wisdom. Proverbs and sayings are short and succinct conclusions born from the life experience, worldview and moral principles of the people. They served as a spiritual and ethical guideline regulating the relationship between man and Allah, man and nature, man and man. In this sense, Kazakh proverbs and sayings are closely related to the basic principles of Islam, reflecting the unity of the national worldview and religious and philosophical thought.After the penetration of Islam into the Kazakh lands, the moral, legal and social norms of the people intertwined with Islamic ethics, forming a new spiritual unity. Concepts such as hope (tauekel), gratitude (shukirshilik), patience (sabyr), honesty (adaldyk), mercy (meirim) and justice (adildik) mentioned in the verses of the Quran and hadith of the prophet became the basis of Kazakh proverbs. For example, the expressions “Without the will of God, even a blade of grass will not break” (“Kudaisyz kurai da synbaydy”), “Whoever is grateful finds more benefits” (“Shukir etkennin yrysy artady”), “Patience is gold” (“Sabyr tubi — sary altyn”), “Dishonestly obtained is not for the future” (“Aramnan algan as bolmaida”) reflect the basic ideas of Islam — faith in Allah, acceptance of fate, gratitude and patience [1]. This indicates that the worldview of the Kazakh people has absorbed Islamic values, turning them into a natural part of the national consciousness and cultural code.

The fusion of Kazakh wisdom and the Islamic worldview took place not only within the framework of religious faith, but also with the aim of strengthening the principles of morality, virtue and justice. The Islamic precepts “Do good for yourself” and “Allah has mercy on the merciful” echo the Kazakh proverbs “Zhaksylyk kylsan — ozin ushin” (“Do good for yourself”) and “Meirimdilik — imannyn korisi” (“Mercy is a manifestation of faith”). This harmony proves that in the verbal culture, way of life and spiritual principles of the people, faith in Allah and love for man were inseparable.Thus, Kazakh proverbs and sayings represent not only a wealth of language or folklore heritage, but also a popular expression of Islamic values and moral philosophy. Through them, the ideas of faith, patience, justice, gratitude and kindness were passed down from generation to generation, and the Islamic worldview became an integral part of Kazakh culture.

* Corresponding author’s e-mail: *xnurgulan@mail.ru*

Methodology and research methods

The text mainly uses the historical and philosophical research method. This method includes the following elements: Source studies — analysis of national Kazakh proverbs and sayings, as well as spiritual artifacts of Kazakh culture in connection with Islamic concepts; Comparative analysis — identification of the relationship and influence between the popular preaching views of the Kazakh people and religion; Contextual analysis is the study of the development of philosophical ideas in a historical, social and cultural context, in particular within the framework of Islamic philosophy, Eastern peripatetism and Kazakh society; Hermeneutics is the disclosure of the deep meanings of Kazakh proverbs and sayings through their philosophical interpretation.In addition, common philosophical methods are used — synthesis, analogy and abstraction.

Discussion

The proverb “Without the will of God, even a blade of grass will not break” (“Kudaisyz kurai da synbaydy”) is one of the deepest religious and philosophical expressions in the worldview of the Kazakh people. This phrase means that everything in the world happens solely by the will of Allah. Any human action, movement in nature, life and death are all subject to His will. This understanding is directly consonant with numerous verses of the Holy Quran.: Nothing happens without Allah’s permission”(Surah al-Nisa, verse 78); “When He desires something, He says to him, “Be!”and it happens” (Surah Ya Sin, verse 82); That is, any movement in the universe, even the smallest event, is carried out only by the will of Allah. The fact that the proverb specifically mentions the “blade of grass” — the simplest and most fragile plant — reinforces the meaning: if Allah does not wish, even a blade of grass will not break. The Prophet Muhammad also repeatedly expressed the same thought in his hadiths: “Know that if all mankind gathers to benefit you, it will not be able to do so unless Allah has ordained it for you.And if they gather to harm you, they will not be able to, unless Allah has ordained it. Everything is written in the destiny of Allah.” (narrated by at-Tirmidhi). This hadith fully reveals the meaning of the proverb: everything that happens in life depends on the knowledge and predestination of Allah. The proverb expresses faith in fate and trust in the Almighty — the basic concepts of Islamic teaching. The expression “Without the will of God, even a blade of grass will not break” is a deep religious and philosophical wisdom reflecting the Kazakh people’s faith in Allah, recognition of dependence on Him and the realization that everything in this world happens in accordance with divine predestination.

The proverb “Without the will of God, even a blade of grass will not break” (“Kudaisyz kurai da synbaydy”) is one of the deepest religious and philosophical expressions in the worldview of the Kazakh people. This phrase means that everything in the world happens solely by the will of Allah. Any human action, movement in nature, life and death are all subject to His will. This understanding is directly consonant with numerous verses of the Holy Quran: “Nothing happens without Allah’s permission” (Surah al-Nisa, verse 78); “When He desires something, He says to him, “Be!” and it happens” (Surah Ya Sin, verse 82). That is, any movement in the universe, even the smallest event, is carried out only by the will of Allah. The fact that the proverb specifically mentions the “blade of grass” — the simplest and most fragile plant — reinforces the meaning: if Allah does not wish, even a blade of grass will not break. The Prophet Muhammad also repeatedly expressed the same thought in his hadiths: ”Know that if all mankind gathers to benefit you, it will not be able to do so unless Allah has ordained it for you. And if they gather to harm you, they will not be able to, unless Allah has ordained it. Everything is written in the destiny of Allah” (narrated by at-Tirmidhi). This hadith fully reveals the meaning of the proverb: everything that happens in life depends on the knowledge and predestination of Allah. The proverb expresses faith in fate and trust in the Almighty — the basic concepts of Islamic teaching. In conclusion, the expression “Without the will of God, even a blade of grass will not break” is a deep religious and philosophical wisdom reflecting the Kazakh people’s faith in Allah, recognition of dependence on Him and the realization that everything in this world happens in accordance with divine predestination.

In the worldview of the Kazakh people, the concept of “qanagat” (contentment) is the spiritual basis of human life, the main criterion of moral stability and inner peace. Folk wisdom says: “Contentment will satiate the stomach, and discontent will make you slaughter a single calf” (“Kanagat karyn togyzady, kanagatsyz zhalgyz tayyn soygyzady”), which teaches that a person’s true wealth lies not in material abundance, but in contentment of the heart. This proverb directly echoes the Islamic principles of shukir (gratitude), sabir (patience) and tauekel (trust in Allah). In Islamic teaching, qanagat means the ability to appreciate the benefits

given by Allah and not succumb to greed and passions. The Quran says: “If you are grateful, I will multiply for you, and if you are ungrateful, My punishment is severe” (Surah Ibrahim, verse 7). The meaning of the word “gratitude” in this verse is consonant with the Kazakh concept of “qanagat”: both imply contentment with what Allah has given, abstinence from excess and striving for inner peace. Those who are grateful are spiritually rich, but a person without contentment does not appreciate what he has and becomes a slave to his negative ego. The Prophet Muhammad emphasized the importance of contentment in human life: “True wealth is not in abundance of possessions, but in contentment of the heart” (al-Bukhari, Muslim) [2]. “Whoever is satisfied with small things, Allah will make him rich” (at-Tirmidhi). These hadiths reveal the deep meaning of the Kazakh expression “karyn togyzar” — “it will satisfy the stomach”: a person who is satisfied with his lot remains in spiritual and vital peace, while a dissatisfied one will not satisfy his greed. The words “qanagatsyz zhalgyz tayyn soygyzady” show how excessive desire destroys well-being — a person driven by greed does not appreciate either God's gifts or his own work. From the point of view of Sharia, kanagat is a natural continuation of sabyr and tauekel. A patient and contented Muslim gratefully accepts the trials of Allah and seeks his lot in an honest way. The Quran says: “Be satisfied with the provision that Allah has given you, and give thanks, and then you will be saved” (Surah An-Nahl, verse 114). The Kazakh people have turned this teaching into a way of life. Being content meant not only modesty in material matters, but also maturity in spiritual matters. The folk proverb “Qanagat — imann zhartysy” (“Contentment is half of faith”) reflects this idea: discontent is a sign of greed and following base passions, and a person who succumbs to nefsi loses his spiritual balance. A person with kanagat is free, rich inwardly, and calm. He is grateful for what he has and is patient in his hardships. And discontent leads to envy, greed, and even grumbling at God's predestination. Thus, the proverb contrasts two states of mind: one leads to faith and harmony, the other to suffering and spiritual emptiness. In conclusion, the proverb “Qanagat karyn togyzady, qanagatsyz zhalgyz tayyn soygyzady” is a folk expression of the Islamic principles of shukir, sabyr and tauekel. It warns a person against greed, calls for spiritual wealth and contentment with what is given by Allah. Kazakh wisdom thus embodies the teachings of the Koran and the Sunnah, being a living testimony to the faith, morality and inner balance of the people.

In the worldview of the Kazakh people, faith in fate and contentment with the predestination of Allah occupy a special place. A deep philosophical expression of this belief is contained in the proverb: “Those who chase will not catch up, those who are destined will not leave” (“Qugan jetpeidy, buiyrgan ketpeidy”). This wisdom reflects the belief that everything that happens in a person's life is done according to the will of Allah, and the desire to achieve what is not predetermined turns out to be in vain. In Islam, this understanding is associated with the concepts of kadar (tagdir) — predestination and tauekel — trust in Allah. In the Qur'an, God says: “No misfortune will befall the earth or yourselves unless it is written down in the Book before We create it” (Surah al-Hadid, verse 22). It follows from this verse that fate is a predetermined knowledge of Allah. That is, no matter how hard a person tries, he will not be able to achieve what Allah has not ordained for him; and no one can take away what is destined. The proverb “Those who chase will not catch up” points to the futility of striving for what is beyond human capabilities, and “Those who are destined will not leave” expresses confidence in the inevitability of a predetermined destiny. The Prophet Muhammad also repeatedly emphasized the importance of faith in fate and trust in Allah. One of the hadiths says: “Know! If all of humanity gathered to benefit you, it would not be able to do so unless Allah had ordained it for you. And if they had gathered to harm you, they would not have been able to do so unless Allah had ordained it for you. Everything is already recorded in the fate of Allah” (narrated by at-Tirmidhi). This hadith fully reveals the meaning of the Kazakh proverb: everything in a person's life happens according to the will and decision of Allah. Kazakhs briefly and succinctly expressed this truth with the words: “Those who chase will not catch up, those who are destined will not leave.” This is evidence of how deeply the Islamic doctrine of predestination is rooted in popular philosophy. Faith in fate is one of the six pillars of faith in Islam. Accepting the will of Allah frees a person from pride, excessive worries and dissatisfaction with life. The Quran says: “Do not grieve over what has escaped you, and do not rejoice excessively over what Allah has given you. Indeed, Allah does not love the arrogant” (Surah al-Hadid, verse 23). This verse teaches that contentment with fate is a sign of spiritual humility, patience and hope. The meaning of the proverb fully corresponds to this idea: Whoever is satisfied with what Allah has prescribed finds peace of mind, and dissatisfaction with fate is a manifestation of weakness of faith. From the point of view of Sharia, tawakkul is not inaction, but an active pursuit of a goal followed by trust in Allah in the outcome. The Kazakh people also adhered to this balance: to act, but not to go beyond the limits of Divine predestination. “Those who chase will not catch up” means that one cannot change fate by force, and “those who are destined will not

leave" — that the predetermined good will certainly reach a person. The proverb "Those who chase will not catch up, those who are destined will not leave" expresses the essence of the Islamic concepts of faith in predestination, hope and contentment with the will of Allah. She calls a person to patience, inner peace and spiritual maturity. Through such proverbs, the Kazakh people conveyed the Islamic worldview in a simple, vital form. This wisdom is a clear manifestation of faith and humility before the Divine will, imprinted in popular philosophy [3].

The source of the Kazakh people's wisdom is their worldview based on spiritual and religious values. Among these values, the culture of speech and the ethics of speech occupy a special place. People have long said: "The word is a mirror of the soul" (Soz jannyn aiynasy), considering that a person's dignity and faith are manifested in his language. In this sense, the proverbs "Until you say you own the word, you say the word owns you" (Soilegenshe sozine ozin qoja, soilegen son ozine sozin qoja), "A tongue will break a stone, if not a stone, then a head" (Til tas zharady, tas zharmasa bas zharady), "A kind word is half of happiness" (Jaksy soz — jarym yrys) reflect the deep spiritual and moral education of Kazakhs. These sayings are a manifestation of the Islamic principles of adep (ethics), good speech and responsibility for speech. In Islam, language is a powerful tool that can elevate a person or lead him to destruction. The Prophet Muhammad said: "Whoever believes in Allah and the Last Day, let him speak kindly or keep silent" (narrated by al-Bukhari and Muslim) [4]. This hadith is close in meaning to the Kazakh proverb: "Until you say you own the word, you say the word owns you". Everyone is responsible for what they say. Thinking before a speech is a sign of reason, faith, and conscience. One careless word can change a person's fate. Thus, this saying is consistent with the Islamic principle of responsibility for deeds: every word is recorded in the book of deeds. In the Qur'an, God says: "He does not utter a single word without an angel watching him" (Surah Kaf, verse 18). This verse clearly shows that language is an amanat (trusted good), and every word will be considered before Allah. Therefore, speech is not just a means of communication, but a spiritual responsibility. The proverb "The tongue will break a stone, if not a stone — then the head" expresses the same truth: the power of the word affects not the body, but the soul and heart, and can bring both good and harm. The Prophet also said: "What plunges people into hell most of all is the fruit of their tongues" (narrated by at-Tirmidhi). This instruction reveals the depth of spiritual responsibility for the word. Kazakh wisdom has also made this principle a rule of life. When people said "A tongue will break a stone," they meant not the physical, but the spiritual power of a word that can hurt the heart, hurt honor, or change fate. The proverb "A kind word is half of happiness" directly echoes the Islamic teaching about virtues and rewards. The Prophet ﷺ said: "A kind word is sadaqa (charity)" (narrated by al-Bukhari). This hadith completely complements the meaning of the Kazakh proverb: a kind word is not only a manifestation of politeness, but also a spiritually good deed. It brings joy, confidence and blessing, strengthens love and unity between people. The Quran also says: "A kind word is like a good tree: its roots are strong in the earth, and its branches ascend to heaven" (Surah Ibrahim, verse 24). Thus, Kazakh proverbs about the word are not just folk wisdom, but a living form of reflection of Islamic moral principles, calling for awareness, purity of speech and spiritual responsibility.

This verse says that a kind word brings spiritual fruits, ennobles a person and society. The Kazakh expression "A kind word is half of happiness" is based on the same idea: a kind word enriches the soul and makes life easier. As a result, we can say that Kazakh proverbs and sayings related to speech and the word are fully consonant with Islamic ethics, especially the principles of verbal etiquette and responsibility for the word. The proverb "Until you say you own the word, if you say it, the word owns you" encourages a person to control language; "Language will break a stone" reminds of the power and responsibility of the word; and "A kind word is half of happiness" is evidence of mercy, faith and humanity. Thus, Kazakh wisdom and Islamic teaching complement each other, offering humanity an excellent example of spiritual education. The Kazakh people have long considered respect and reverence for parents to be the highest human duty. This concept is closely related to the fundamentals of Islamic Sharia. In the Qur'an and Hadith, loving parents, caring for them, abstaining from rudeness, and praying for them are seen as manifestations of true faith. Kazakh proverbs and sayings are a spiritual mirror that reflected these values and turned them into life principles. Folk wisdom says: "Even if you carry your mother to Mecca on your shoulders three times, you will not repay her for the milk", "What you do to your father will be returned to you", "The blessing of parents is the grace of the Almighty". These sayings express eternal respect and devotion to parents and are directly related to the Islamic concept of "ihsan" — benefits and virtues. In the Qur'an, Allah Almighty says: "Your Lord has commanded you to worship no one but Him and to be kind to your parents. If one or both of them reach old age in your presence, do not say "ugh!" to them, do not shout at them, but speak respectfully to them" (Surah al-Isra, verse 23). This verse emphasizes that respect for parents is not just a moral obligation, but an act of

worship that stands alongside monotheism. Thus, the tradition of honoring parents among Kazakhs originates from Islamic teachings. The people believed: “The blessing of parents is the favor of Allah”. The Prophet Muhammad also emphasized this topic. In one hadith, he said: “Paradise is under the feet of mothers” (narrated by an-Nasai). This hadith shows the greatness of the mother and the spiritual meaning of kindness to her. And the Kazakh proverb “If you honor your mother, Allah will bless you” is a folk expression of the same truth [5].

Honoring parents is not just a manifestation of love, but a spiritual duty. If you delve into the meaning of Kazakh proverbs, you can see that this idea has acquired not only religious, but also socio-moral significance. For example, the proverb “Whatever you do to your father, it will come back to you” reflects the Quranic principle: “Whatever you do, Allah will reward you for it” (Surah an-Nahl, 96-verse). This thought symbolizes the continuity of generations and the fact that goodness always returns to its source. In Kazakh family education, concepts such as “to receive the blessing of the elder,” “to observe the way of the ancestors,” “not to upset the mother,” fully comply with the Islamic principle of Silat ar-Rahim — the maintenance of family ties and the continuation of goodness. In Islam, the one who breaks the bonds of kinship will be questioned by Allah, and the one who preserves them will be rewarded with longevity and increased blessings, as stated in the hadith. About the prayer of parents, the Prophet said: “Three duas are accepted: the prayer of a parent for a child, the prayer of a fasterer and the prayer of a traveler” (hadith from at-Tirmidhi). This hadith highlights the spiritual power of parental blessing. The proverb “The blessing of parents is the grace of the Creator” clearly expresses the same idea. As a result, the point of contact between Kazakh proverbs and Islamic Sharia is that honoring parents is the way to approach Allah. In the spiritual culture of the Kazakh people, this concept is associated with faith, duty and sincerity. The proverb “What you do to your father will come back to you” reflects the principle of justice and responsibility set forth in the Quran, and the hadith “Paradise is under the feet of mothers” calls for maternal mercy to be considered the highest virtue.

Conclusion

The study revealed that there is a deep spiritual and ethical harmony between Kazakh proverbs and the Islamic worldview. The Kazakh folk wisdom, formed over the centuries, harmoniously combines with Sharia principles, becoming an effective means of conveying moral and religious values in the simple language of the people. Thus, the proverb “A just biy does not distinguish between relatives, but a biased iman does not” reflects the Quranic principle of justice, and the expression “Contentment fills the stomach, and greed cuts the last lamb” conveys the Islamic concepts of kanagat (contentment) and shukir (gratitude). The proverb “What is meant will not go away; and what is not meant, you will not catch up” symbolizes faith in fate and trust in Allah (tauekel). And the statements “Until you say it, you are the master of your word, and having said it, the word is the master of you,” “A stone will break a stone,” “A kind word is half of happiness,” echo the Islamic norms of speech ethics, responsibility and good behavior. The teachings of the Quran and Hadith about justice, patience, contentment, gratitude, fate and the good word are fully consonant with the content of Kazakh proverbs. This proves that the Kazakh people have deeply embraced the Islamic teachings and elevated them to the level of national identity and tradition. Thus, proverbs served as a form of popular expression of religious principles, strengthening faith and morality. Therefore, Kazakh proverbs should be considered not just as an element of folklore, but as a folk manifestation of Islamic ethics and philosophy. They brought Sharia norms to everyday life, turning faith and virtue into the basis of a way of life. So, Kazakh proverbs are evidence of the fusion of Islamic spiritual teachings with a national worldview. These sayings should be considered as a unique cultural phenomenon reflecting the philosophy of life, spiritual culture and moral values of the people.

References

1 Қаратаев Ә. Қазақ мақал-мәтелдерінің философиялық мәні / Ә. Қаратаев. — Алматы: «Қазақ университеті», 2018. — 133 б.

2 Мұхаммед И. Сахих әл-Бұхари: Хадистер жинағы / Әл-Бұхари Мұхаммед ибн Исмаил. — Алматы: «Дәуір», 2010. — 129 б.

3 Нұрмұхамбетұлы А. Қазақ дүниетанымы және ислам құндылықтары / А. Нұрмұхамбетұлы. — Алматы: «Қазақ университеті» баспасы, 2019. — 77 б.

4 Мүслім ибн Хаджаж. Сахих Мүслім: Сенімді хадистер жинағы / Мүслім ибн Хаджаж. — Астана: «Фолиант», 2015. — 143 б.

5 Есім Ғ. Фәлсафа тарихы: Шығыс және қазақ философиясы / Ғ. Есім. — Алматы: «Раритет», 2006. — 80 б.

Н. Аскерхан

Қазақ мақал-мәтелдерінің исламдық дүниетанымен сабақтастығы

Мақаланың негізгі мақсаты — қазақ халқының мақал-мәтелдеріндегі исламдық дүниетаным мен діни-философиялық ұстанымдардың айқын көрінісін жан-жақты қарастыру. Қазақтың ауыз әдебиетінде және ғасырлар бойы қалыптасқан халық даналығындағы мақал-мәтелдердің мазмұны Алланың бірлігіне сену (тәухид), тағдырға ризашылық пен тәуекел, шүкіршілік пен қанағат, сабыр мен төзімділік, адалдық пен әділдік, сондай-ақ мейірім мен ізгілік сияқты негізгі исламдық құндылықтармен тығыз әрі органикалық байланыста екендігін айқындау жатыр. Зерттеу барысында қазақ мақал-мәтелдерінің терең мазмұны салыстырмалы-тарихи әдіс арқылы талданып, олардың Құран Кәрім аяттарымен және Мұхаммед пайғамбардың хадистерімен идеялық үндестігі жүйелі түрде қарастырылған. Талдау нәтижесінде қазақ дүниетанымының түп негізінде ислам дінінің руханиэтикалық қағидаларының берік орнықканы дәлелденді. Сондай-ақ мақал-мәтелдердің осы жоғары діни-адамгершілік құндылықтарды ұрпақтан-ұрпаққа жеткізудің және халық санасына сіңірудің маңызды әрі тиімді құралы болғаны анықталған. Осы тұрғыда зерттеу ұлттық діни сананың тарихи дамуын, оның мәдени формалардағы бейнесін түсінуге зор үлес қосады. Қорытындылай келе, мақала ислам діні мен ұлттық мәдениеттің өзара терең ықпалын, сонымен қатар діни-адамгершілік тәрбиенің халықтық формаларының әлеуметтік және рухани маңызын айқын көрсетеді.

Кілт сөздер: қазақ мақал-мәтелдері, исламдық дүниетаным, діни философия, иман, тәуекел, шүкіршілік, сабыр, адамгершілік.

Н. Аскерхан

Взаимосвязь казахских пословиц и поговорок с исламским мировоззрением

Основная цель данной статьи — всестороннее рассмотрение яркого проявления исламского мировоззрения и религиозно-философских принципов в казахских пословицах и поговорках. Содержание пословиц, сложившихся в устной литературе и народной мудрости казахского народа на протяжении веков, тесно и органично связано с основными исламскими ценностями — верой в единство Аллаха (таухид), благодарностью и упованием на судьбу (тәуекел), признательностью и довольством, терпением и стойкостью, честностью и справедливостью, а также милосердием и добротой. В ходе исследования глубокое содержание казахских пословиц и поговорок анализируется с применением сравнительно-исторического метода, системно выявляется их идейное созвучие с аятами Священного Корана и хадисами пророка Мухаммеда. Результаты анализа доказывают, что духовно-этические принципы ислама глубоко укоренились в основе казахского мировоззрения. Кроме того, определяется, что пословицы и поговорки служили важным и эффективным средством передачи этих высоких религиозно-нравственных ценностей от поколения к поколению и их закрепления в народном сознании. В этом контексте исследование вносит значительный вклад в понимание исторического развития национального религиозного сознания и его отражения в культурных формах. В заключение статья наглядно демонстрирует глубокое взаимовлияние ислама и национальной культуры, а также социальную и духовную значимость народных форм религиозно-нравственного воспитания.

Ключевые слова: казахские пословицы и поговорки, исламское мировоззрение, религиозная философия, вера, упование, благодарность, терпение, нравственность.

References

1 Karataev, A. (2018). *Qazaq maqal-matelderinin filosofiialyq mani* [The philosophical meaning of Kazakh proverbs]. Almaty: “Qazaq universiteti” [in Kazakh].

2 Mukhammed, I. (2010). *Sakhikh al-Bukhari: Khadister zhinagy* [Sahih al-Bukhari: Collection of Hadiths]. Almaty: “Dauir” [in Kazakh].

3 Nurmuhambetuly, A. (2019). *Qazaq dunietanymy zhane islam qundylyqtary* [Kazakh worldview and Islamic values].Almaty: “Qazaq universiteti” baspasy [in Kazakh].

4 Muslim ibn Khadzhazh. (2015). *Sakhikh Muslim: Senimdi khadister zhinagy* [Sahih Muslim: Collection of reliable hadiths]. Astana: “Foliant” [in Kazakh].

5 Esim, G. (2006). *Falsafa tarikhy: Shygys zhane qazaq filosofiiasy* [History of Philosophy: Eastern and Kazakh Philosophy]. Almaty: “Raritet” [in Kazakh].

Information about the author

Askerkhan Nurgulan — Doctoral Student, Faculty of Philosophy and Psychology, Buketov Karaganda National Research University, Karaganda, Kazakhstan, https://orcid.org/0009-0003-0808-590X

https://doi.org/10.31489/3134-9242/2026-1-1/48-58
UDC 101:17

Received: 11 September 2025
Accepted: 14 December 2025

A. Demircioglu*

Kastamonu University, Kastamonu, Türkiye
(Email: demircioglu.aytekin@gmail.com)

Philosophical Counseling or The Modern-Day Quest for Wisdom

Philosophical counseling, a form of philosophical practice, is an increasingly popular field that seeks to apply philosophical methods to address concrete problems, dilemmas, and search for meaning in daily human life. In its modern sense, philosophical counseling was initiated in Germany in 1981 by Archenbach. Transcending academic boundaries, philosophical practitioners aim to cultivate openness, wisdom, and a reflective life by interacting with individuals, groups, and organizations in a dialogical process. This article offers a comprehensive examination of the historical and conceptual origins of philosophical counseling, tracing them back to great ancient philosophical traditions, particularly the Socratic method. This study aims to reveal the fundamental principles, methods, and ethical frameworks that distinguish philosophical counseling from psychotherapy and life coaching. Furthermore, this work examines major models of practice and the critical issues facing the field of philosophical counseling, theoretical consistency, and its relationship with mental health. Additionally, it examines the challenges involved in applying philosophical counseling in organizational, educational, or social settings, as well as the potential future directions of philosophical counseling.

Keywords: Philosophical counseling, philosophical practice, existential meaning, meaning-making, Socratic dialogue, applied philosophy, ethical reflection, rational inquiry, eudaimonia, contemporary culture.

Introduction

Rapid technological change, fragmented social structures, and a widespread sense of existential unease characterize our era. This period is often one in which religion or other traditional sources of meaning and purpose lose their importance [1]. All humans are in search of guidance to navigate the complex paths of life. This search for meaning is undoubtedly one of the most fundamental issues of philosophy. However, the search for existential meaning falls within the scope of psychology as well as philosophy. This point is a common area of focus for expert philosophers and psychologists. Experts in both professional groups offer counseling support to individuals seeking meaning and purpose in their lives [2].

The fundamental differences between philosophical counseling, psychotherapy, and life coaching can be summarized as follows: Psychotherapy addresses psychological distress, while life coaching focuses on achieving personal goals.

In contrast, philosophical counseling is one of the distinct fields of practice that is explicitly concerned with meaning, values, and rational reflection. As a formalized movement, philosophical counseling is a relatively new phenomenon that gained momentum in the late 20th century and has continued to evolve since then. However, it stretches back to Antiquity, when philosophy was not merely a scientific discipline but a lived practice aimed at achieving eudaimonia (happiness) and ataraxia (peace).

Philosophical counseling represents a vital recovery of philosophy's original, practical purpose, examining the beliefs of individuals and groups, and offering a unique space for dialogue to build coherent lives. By examining the foundations, methods, practices, and debates of humanity's search for dialogue, it should not be overlooked that the human struggle for existence and meaning has not only psychological but especially philosophical dimensions.

Philosophical counseling fulfills a vital cultural function by reclaiming philosophy's original purpose as a way of life, offering a unique and necessary form of discourse for navigating the complexities of contemporary existence.

* Corresponding author's e-mail: *demircioglu.aytekin@gmail.com*

Research methods

This study is based on the principle of historical continuity and the unity of philosophical tradition, as well as on the principles of integrity, systematicity, and cultural contextualization. Philosophical counseling is considered as a modern form of philosophical practice rooted in classical philosophical reflection.

The unity of logical and historical analysis was employed to examine philosophical counseling both in its historical genesis and in its contemporary institutional development. Conceptual analysis was applied to clarify the categories of "philosophical practice," "dialogue," "wisdom," "meaning," and "ethical reflection."

Comparative analysis was used to identify the methodological and epistemological differences between philosophical counseling, psychotherapy, and life coaching. Hermeneutic interpretation made it possible to analyze classical philosophical texts-particularly the Socratic method and to determine their relevance for contemporary philosophical counseling.

An interdisciplinary approach enabled the synthesis of philosophical, psychological, and social perspectives. The works of classical and modern thinkers devoted to the problems of personal identity, moral responsibility, practical wisdom, and globalization were analyzed.

Discussion and Results

Historical and Philosophical Foundations

Philosophical counseling has existed for over half a century as a method that utilizes philosophical theories, methods, and tools to help individuals address and resolve their own moral and existential concerns through reflection and dialogue [3].

To understand philosophical counseling, it is first necessary to consider it separately from modern academic approaches. Contemporary academic philosophy is primarily focused on analytical and academic issues. Philosophical counseling, however, coincides with the pre-modern understanding of philosophy as an art of living [4, 5]. This vital connection provides its legitimacy and distinctive character. The first philosopher to establish the foundation of philosophical practice using the method of philosophical inquiry is Socrates [6]. Socrates did not lecture.

In contrast, he engaged in dialogue with citizens, challenged unquestioned assumptions, exposed contradictions in their beliefs, and guided them toward greater self-awareness. His famous saying, "an unexamined life is not worth living" [7], serves as the informal slogan of the field of philosophical counseling. The Socratic method is not about transmitting knowledge, but about revealing (maieutics) the insights already hidden within the interlocutor. Although their methods differed, almost all famous philosophers of Antiquity engaged in inquiries about life and existence [8]. A philosophical counselor, much like Socrates, employs in-depth questions to help his clients examine the logical structure, consistency, and consequences of their worldview.

The Hellenistic schools that followed Socrates—Epicureanism, Stoicism, Skepticism, and Cynicism—developed comprehensive philosophical therapies for the soul. Emotions such as anxiety and grief have been viewed as stemming particularly from erroneous judgments (dogmas) about what is truly good, bad, or within one's control [9]. For example, Stoic philosophers such as Seneca, Epictetus, and Marcus Aurelius offered practical exercises in discerning what is within our control (our judgments, desires, and actions) [8; 118].

The existentialist and phenomenological traditions of the twentieth century also serve as important resources for philosophical counseling. Thinkers such as Kierkegaard, Sartre, and Camus have intensely grappled with themes of freedom, responsibility, anxiety, authenticity, and absurdity. Their work offers rich conceptual tools for exploring the client's experience of choice, identity construction, and confrontation with meaninglessness. Husserl's and Heidegger's phonemology offers a method for describing lived experience without direct theoretical bias, allowing clients to clarify and understand their existential structures in the world [10].

All these developments have paved the way for the emergence of philosophical counseling in its modern form. Gerd Aachenbach initiated philosophical counseling practices in Germany for the first time in 1981. A year later, the first philosophical counseling association was founded in Germany and subsequently spread to various European countries [11, 12].

Among the sources that actively nourish philosophical counseling are the Socratic tradition, which involves discussions among and with the public. This Stoic understanding seeks tranquility, and, especially, existentialist disciplines that question the value of humanity and its search for meaning. The philosophical counseling approach posits that many human challenges are not pathologies to be treated, but philosophical

riddles to be solved. These riddles manifest as ethical dilemmas, value conflicts, crises of meaning, and conceptual confusion.

The Difficulty of Defining Philosophical Counseling

Philosophical counseling can be defined as a professional, dialogical practice in which a trained philosopher helps individuals, groups, or organizations explore fundamental issues related to their values, beliefs, reasoning, and meaning-making processes. The Philosophical Practice Association (n.d.) defines it as "the use of philosophical resources to address problems and situations arising in ordinary human life."

A review of the literature on philosophical counseling and an examination of pioneering works in this field reveal that there is no single definition or method for philosophical counseling [13]. This situation in itself complicates efforts to define what philosophical counseling is and what its method should be. In contrast, leading figures in the field of philosophical counseling have adopted the view that this diversity is an asset rather than a disadvantage [14, 15, 16, 17, 18, 19].

Defining Principles

Some of the fundamental principles that can be used to define philosophical counseling are:

Rationality and focus on understanding: The primary tool of philosophical counseling is reason and dialogue. The counselor helps clients express, analyze, and evaluate the underlying reasons for their beliefs and choices [20, 21]. This is a process of guidance where the individual focuses on their own problems using their own reason.

Non-pathological approach: Clients are generally viewed not as "sick," but as individuals experiencing everyday human conflicts, dilemmas, or a desire for deeper understanding. The focus is not on reducing the symptoms of an illness, but on wisdom and clarity [22]. Philosophical counseling, above all, is not a treatment method. Therefore, its aim is not to conclude pathological issues, but to open the door to the wisdom that philosophy can offer them.

Viewing the client as a philosopher: The counselor does not impose a philosophical system; instead, they facilitate the client's development of their own philosophical thought. The client's lived experience and reasoning are the primary sources of the counseling process [23, 24]. In philosophical counseling, counselors should act almost like Socrates. The primary objective of the Socratic method is to unlock the personal potential of each individual.

Exploring worldviews: Philosophical counseling sessions often involve examining the client's general and individual worldview—its consistency, assumptions, and practical consequences. This process sometimes facilitates the discovery of past background or unconscious areas that the client may not even be aware of [25, 26]. As a person explores their perception of themselves, the world, and life more deeply, they will be able to live in greater harmony with both themselves and the world around them.

Points of Distinction

The difficulties in defining philosophical counseling stem primarily from its many similarities to psychotherapy and life coaching. Therefore, distinguishing philosophical counseling from neighboring professions, such as psychotherapy and life coaching, is a critical task.

The first area to differentiate philosophical counseling from is psychotherapy. This distinction lies in the difference in both the focus and framework of philosophical counseling. Psychotherapy, particularly in its clinical forms, is generally based on medical and psychological models that diagnose and treat mental disorders, as defined in the American Psychiatric Association's (2013) Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. Psychotherapy often explores the unconscious, childhood experiences, and emotional patterns [27]. Philosophical counseling, while acknowledging the emotional dimension of life, addresses emotions conceptually loaded (following the Stoic view) and examines the underlying cognitive and evaluative judgments [28]. A client's problems may be psychological, and since the client's primary goal is to find solutions to their problems, they may wish to address these issues in philosophical counseling sessions. Here, the philosophical counselor has a significant responsibility. They must maintain a firm stance and avoid making problems that should be resolved through psychotherapy, the subject of philosophical counseling, and should also guide the client towards seeking psychotherapy services.

Philosophical counseling consciously operates in the realm of beliefs and values. A grieving client may seek help from a psychotherapist to process emotional pain; however, they should also consult a philosophical counselor to explore their beliefs about death, the meaning of a lost relationship, or how to rebuild a

meaningful life in the absence of loved ones. The two practices can be complementary, and ethical practitioners can establish clear boundaries to distinguish between them. They refer clients to mental health professionals when symptoms point to a clinical disorder [29]. In other cases, they can receive philosophical counseling services.

The second area where philosophical counseling needs to be distinguished is the field of life coaching. Life coaching is typically future-oriented, strategic, and goal-driven. It helps clients identify their goals (career, fitness, personal) and develop actionable plans to achieve them [30]. Philosophical counseling, on the other hand, is by nature more fundamental and reflective.

A philosophical counselor might ask why a particular goal is considered valuable, whether the client's understanding of success is consistent, or how different goals relate to a broader sense of purpose. This counseling is less about efficiently achieving goals and more about ensuring that one's goals are worth pursuing from a reflective perspective [31]. The core philosophical skill targeted for development in philosophical counseling is praxis; the counselor, in their capacity as an expert, focuses on helping the client develop this skill [32]. Therefore, this process focuses on different goals than life coaching.

Main Models and Methodologies of Philosophical Counseling

In the field of philosophical counseling, various models have been developed, each based on different philosophical traditions and techniques:

The first of these models is the Achenbach Open Dialogue Model, developed by Gerd Achenbach in Germany in the early 1980s. This model is consciously designed to be method-free. Achenbach argues that it has a "beyond method" approach, emphasizing the spontaneous, open, and collaboratively creative nature of philosophical dialogue. The counselor relinquishes the role of an expert applying a technique and instead engages in a free, mutual exploration with the client. This model is a phenomenological model that prioritizes the client's own reflection without imposing pre-established philosophical theories or structured exercises, and engages in in-depth exploration. The counselor's skill manifests itself in attentive listening, asking clarifying questions, and occasionally offering a philosophical perspective not as a solution, but as a potential resource [33].

The second model is Marinoff's Problem Solving Model (PEACE). Lou Marinoff popularized philosophical counseling in North America with her 1999 book, *Not Plato, but Prozac!*. This model is better structured and problem-oriented. It proposes a five-step PEACE process [34]:

P — Identify the problem.

E — Express the emotion associated with the problem.

A — Analyze options by examining philosophical assessments and theories related to the problem.

C — Consider the situation from a broader, philosophical perspective to provide clarity.

E — Achieve balance and develop an action plan.

Marinoff's approach is eclectic, utilizing a wide variety of Eastern and Western philosophical traditions as "toolkits" to address specific client issues. This model is more directive than Achenbach's model, where the counselor proposes philosophical frameworks as potential solutions.

The third model is Elliot Cohen's Logic-Based Approach. Cohen [35] firmly grounded his counseling practice in logic and critical thinking. He argues that many emotional and behavioral problems stem from "faulty reasoning" or "irrational beliefs." Drawing on Albert Ellis's Rational Emotive Behavior Therapy (REBT) and Stoic philosophy, Cohen aimed to help clients identify logical fallacies in their thinking (e.g., catastrophizing, demanding, terrifying) and replace them with more rational, evidence-based beliefs. This method is highly structured and involves analyzing the premises and consequences within the client's belief system. For example, a client's anxiety might be traced back to this comparison: "To be valuable, I must be perfect. I am not perfect. Therefore, I am worthless." In a counseling session where such a question is addressed, the philosophical work should be structured to include questioning the truth and logical validity of the premises.

The fourth model in philosophical counseling is the Socratic Dialogue and Group Facilitation model. This counseling method, beyond individual counseling, is a significant area of application and often involves facilitating philosophical dialogues in groups, commonly referred to as Socratic dialogues or philosophical cafes. Inspired by the German philosopher Leonard Nelson, this method involves a group collectively exploring a fundamental question (e.g., "What is justice?" or "Is happiness attainable?") using concrete examples and drawing on the participants' experiences. The most prominent feature of the method is its facilitative nature. The counselor guides the group of clients through a rigorous consensus-building process, ensur-

ing that each step is logically accepted and understood. This fosters social thinking, challenges individual prejudices, and demonstrates the social dimension of philosophical inquiry [36].

Of course, these models and methods do not possess the authority to have the final say in philosophical counseling. Since philosophical counseling is a developing field, there are still differing opinions on its methodology [13], [25, 129], [37].

The Ethical Dimension of Philosophical Counseling and Efforts Towards Professionalization

As a developing professional field, philosophical counseling faces questions and problems related to ethics, standards, and professional identity that it has not yet fully overcome. Since 1995, ASPCP members have been closely involved with issues such as malpractice in the field of philosophical counseling, as well as licensing and certification. The community has developed an ethical code and certification standards, and since 1996, it has also begun issuing certificates in the field of philosophical counseling [38].

Based on the practices of philosophical counseling associations such as the American Psychiatric Association (APA), the American Philosophical Practitioners Association (APPA), and the Association for Philosophical Practice (APP), it is possible to derive various principles and codes for philosophical counseling. These principles and codes can be summarized as follows:

Competence: Practitioners and counselors should possess a competent philosophical education and continually improve their skills through ongoing training.

Confidentiality: A relationship of complete confidentiality exists between the client and the counselor. All sessions must be conducted in a private and confidential environment. The client must have sufficient trust in their counselor regarding confidentiality.

Client autonomy: The counselor's role is to empower the client to make their own decisions, rather than imposing their own ideology or manipulating them based on personal opinions.

Honesty and transparency: Counselors must be transparent about their qualifications, methods, and fees. Rules not established beforehand or elements not fully explained before counseling sessions begin can undermine the effectiveness of the counseling process.

Understanding boundaries: It is essential to recognize that philosophical counseling is not a substitute for psychological or medical treatment. Clients should not be given the impression that it is. Furthermore, it is essential to acknowledge that they should be referred to experts in these fields when necessary.

The issue of certification and accreditation remains a controversial topic. Organizations such as the American Association of Philosophical Practitioners (APPA) and the International Association for the Application of Philosophy (IGPP) offer certification programs that generally require advanced degrees in philosophy, supervised practice, and adherence to an established code of ethics. Critics argue that formal certification risks creating a guild that excludes valuable approaches or reduces the rich diversity of philosophy to a standardized technique [31]. Supporters, however, argue that some form of professional stance is necessary.

Criticisms and Challenges

Philosophical counseling has not been without criticism from philosophers as well as professionals in other fields. Some academic philosophers argue that the field's pragmatic use of philosophical ideas leads to a kind of eclecticism or superficial philosophy. They contend that ignoring the fundamental concepts of complex, systematic thinkers like Kant or Heidegger in order to develop quick solutions to the client's problems without sufficiently examining them can distort the original meaning and intellectual rigor of these concepts [39].

Some psychotherapists question whether philosophical practice can truly be separated from the psychological dynamics of the client-counselor relationship. They argue that exploring deep personal beliefs inevitably triggers emotional material that may require psychological expertise to handle safely [26]. These criticisms have centered around the claim that philosophical counseling can devolve into a form of covert psychotherapy.

Philosophical counseling encompasses a wide range, from Achenbach's anti-method to Cohen's logic-based therapy. While this diversity strengthens philosophical counseling, it also raises the question of whether it possesses a unified theoretical core or is merely a collection of disparate activities sharing the label "philosophy." In other words, establishing theoretical consistency for philosophical counseling is a significant challenge.

Another criticism concerns the scrutiny of the philosophical counseling process. While an increasing amount of anecdotal evidence and case studies exist, philosophical counseling lacks the large-scale, randomized controlled trials that are the gold standard in evidence-based medicine and psychology. Proponents argue that the benefits of philosophical thinking—such as wisdom, clarity, and rational autonomy—are inherently valuable but difficult to quantify using empirical measures designed for symptom reduction [40].

Practitioners of philosophical counseling often respond to these criticisms by reaffirming their unique areas of expertise. Philosophical counselors acknowledge that their counseling process shares similarities with psychotherapy; however, they emphasize that their counseling services prioritize the cognitive, rational, and worldview-focused dimensions, distinguishing them from psychotherapy in this respect [41]. Using philosophy not as an object of scientific fidelity but as a resource for life, and embracing eclecticism as a practical virtue, are cornerstones of philosophical counseling. Furthermore, the long-standing tradition of practical philosophy is a key indicator of its validity.

Applications and Future Trends

The potential application areas of philosophical counseling extend far beyond individual counseling. For example, philosophical counselors work with companies to develop ethical cultures, establish decision-making frameworks, refine leadership philosophies, and promote corporate social responsibility. They facilitate dialogues on value conflicts and help organizations express their core purposes in ways beyond profit [42]. Industrial and organizational psychology, a subfield of psychology, focuses on these areas. However, unlike psychology, the primary focus of philosophical counseling in work environments is contributing to the development of an ethical culture in the workplace.

Philosophers can not only teach philosophy courses in lower-level schools and universities, but also encourage critical thinking and ethical reasoning from an early age by facilitating students' philosophical inquiry into issues relevant to their lives [43]. Through these inquiries, students begin to gain knowledge about themselves from an early age [44]. Additionally, philosophical counseling provides students with guidance in discovering the meaning of life [45]. The inclusion of philosophy and related subjects, such as logic, in core educational curricula is therefore of great importance [46, 47]. Encountering philosophy thus serves as a mediator in the construction of a sound identity for these students.

In the post-truth era, reality is distorted in every respect and can function as a mouthpiece for a polarizing discourse [48]. In such an era, counselors with philosophical training can employ the Socratic dialogue method to foster the development of a constructive style of citizenship on contentious issues and help communities transcend their entrenched confrontational positions towards a moderate, shared understanding. In this respect, it can be said that philosophical counseling and philosophical education mediate the creation of political dialogues and healthy political communities.

Philosophical counselors, working in palliative care or on medical ethics committees, can help patients, families, and staff grapple with questions of meaning, dignity, autonomy, and well-being in the face of illness and death. Indeed, philosophical counseling is one of the most effective remedies available for addressing the human crisis of meaning [19; 1677], [3]. This generally concerns enhancing one's philosophical well-being regardless of physical health.

The future of philosophical counseling will likely involve the continuous diversification of practices, ongoing dialogue with psychology and coaching, and the development of more sophisticated research methodologies to articulate its outcomes. As technological advancements such as artificial intelligence and biotechnology raise profound new ethical and existential questions, the demand for spaces dedicated to slow, deep philosophical thinking can only increase.

Conclusion

Philosophical counseling is a significant movement that aims to return philosophy to its Socratic and Hellenistic roots, that is, as a practice directed toward human development. It recognizes that many of the difficulties of modern life are not only psychological but also philosophical in nature, stemming from unexamined assumptions, conflicting values, and a lack of conceptual clarity. Philosophical counseling offers a dialogue-based alternative to both the medical model of psychotherapy and the instrumental approach of life coaching, providing a disciplined space for resolving human crises.

While philosophical counseling faces legitimate challenges regarding its boundaries, methods, and evidence base, the function it aspires to fulfill remains impressive. Accordingly, philosophical counselors encourage individuals and communities to think more deeply, live more consciously, and build more coherent

and meaningful lives. In a world characterized by noise, distractions, and superficiality, philosophical counseling represents a vital reaffirmation of quiet, rational dialogue and examined living. At its core, philosophical counseling is the application of an ancient and enduring quest for wisdom to contemporary issues.

Although the roots of philosophical counseling can be traced back to Socrates and thus to Antiquity, the beginnings of its modern application date back approximately half a century. In this respect, philosophical counseling can be considered a young field of study. Consequently, discussions continue on various issues, including what philosophical counseling is, its purpose, its methodology, and who can be authorized to provide it and to whom, based on specific criteria.

On the other hand, the fact that philosophical counseling shares similar working areas with psychotherapy and life coaching, and how to differentiate it from these fields, as well as whether there is a usurpation of authority in these areas, is also not yet apparent.

Although there are many debates surrounding philosophical counseling due to reasons originating both within and outside the field, the positive influence of philosophy on individuals and societies is an undeniable fact. The value of philosophical counseling is based on this reality. Philosophical counseling will continue to contribute to the human quest for meaning and the development of a more balanced social life founded on dialogue.

References

1 Schmidt W. Mutsuz olmak / W. Schmidt; çev. T. Bora. — İletişim Yayınları, 2019.

2 The Human Agility Experience [Electronic resource]. — Access mode: https://lindaberens.com/the-human-agility-experience/

3 Teselli H.A. Felsefi danışmanlık insanın anlam krizine nasıl yaklaşmalıdır [Electronic resource] / H.A. Teselli. — Access mode: https://www.academia.edu/95525016/

4 Hadot P. Philosophy as a way of life / P. Hadot; ed. A.I. Davidson; trans. M. Chase. — Blackwell, 1995.

5 Raabe P.B. Issues in philosophical counseling / P.B. Raabe. — Praeger, 2002.

6 Torun S.N. Felsefi danışmanlık yaklaşımları açısından isteme ve kendilik ilişkisi: yüksek lisans tezi / S.N. Torun. — İstanbul: Maltepe Üniversitesi, 2025.

7 Apology / Plato; trans. H. Tredennick // The collected dialogues of Plato. — Princeton University Press, 1966. — P. 3–26.

8 Arslan A. İlkçağ felsefe tarihi 1 — Sokrates öncesi Yunan felsefesi / A. Arslan. — İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018.

9 Nussbaum M.C. The therapy of desire / M.C. Nussbaum. — Princeton University Press, 1994.

10 Lahav R. A conceptual framework for philosophical counseling / R. Lahav // Essays on Philosophical Counseling. — University Press of America, 1996. — P. 3–24.

11 Altunbaşak İ. Felsefi danışmanlığı «felsefi» yapan nedir? / İ. Altunbaşak // FLSF — Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi. — 2019. — No 27. — S. 409–426.

12 Eroğul N. Varoluş deneyimine felsefi danışmanlıkla müdahalenin imkânı / N. Eroğul, M. Çevik // Beytulhikme. — 2024. — Vol. 14, No. 4. — S. 1207–1230.

13 Dündar Karaca A. Felsefi danışmanlık: yaklaşımlar-yöntemler / A. Dündar Karaca // Felsefix Uluslararası Felsefi Danışmanlık ve Etik Dergisi. — 2025. — Vol. 2, No. 1. — S. 17–44.

14 Heath M. Articulation as Therapy: Charles Taylor's Ontology and Philosophical Counseling / M. Heath // Eidos. — 1998. — Vol. 15. — P. 43–54.

15 Achenbach G.B. Philosophy, Philosophical Practice, and Psychotherapy / G.B. Achenbach // Philosophical Counseling / ed. by R. Lahav, M. da Venza Tillmanns. — Lanham: University Press of America, 1995. — P. 61–74.

16 Mace C. Philosophy as psychotherapy / C. Mace // Heart and soul: The therapeutic face of philosophy. — Routledge, 1999. — P. 269–278.

17 Shibles W. Philosophical counseling, philosophical education, and emotion / W. Shibles // International Journal of Applied Psychology. — 1998. — Vol. 12. — P. 19–36.

18 Sivil R. Epimelia Heautou as philosophical counselling / R. Sivil // South African Journal of Philosophy. — 2010. — Vol. 29, No 2.

19 Önkal G. Felsefi danışmanlıkta çağdaş ilke ve yöntemler / G. Önkal // Felsefi danışmanlık: tanımlar ve sınırlar / ed. M. Çevik, M.N. Doru, M.A. Az. — Ankara: ASBÜ Yayınları, 2025. — P. 183–196.

20 Hadot P. İlkçağ felsefesi nedir? / P. Hadot; çev. M. Cedden. — Dost Kitabevi Yayınları, 2011.

21 Patriotism and cosmopolitanism / M. Nussbaum // The Cosmopolitan Reader. — 1994. — P. 155–162.

22 Altunbaşak İ. Felsefi danışmanlık ve Nermi Uygur'un felsefi söylemi: doktora tezi / İ. Altunbaşak. — İstanbul: Maltepe Üniversitesi, 2015.

23 Blass R. Philosophical counselling and Zen: On the possibility of self-transcendence / R. Blass // Journal of Chinese Philosophy. — 1996. — Vol. 23. — P. 277–290.

24 Lahav R. Philosophical counseling and Taoism / R. Lahav // Journal for Chinese Philosophy. — 1996. — Vol. 23. — P. 259–276.

25 Eroğul N. Sinematerapi ile felsefi danışmanlık: Whiplash filmi örneğinde Nietzsche ve ruhsal güçlenme / N. Eroğul, M. Çevik // FLSF — Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi. — 2025. — No. 40. — S. 127–153.

26 LeBon T. Wise therapy / T. LeBon. — Sage, 2007.

27 Diagnostic and statistical manual of mental disorders (DSM-5) / American Psychiatric Association. — 5th ed. — 2013. https://doi.org/10.1176/appi.books.9780890425596

28 Raabe P.B. Philosophical counseling: Theory and practice / P.B. Raabe. — Praeger, 2001.

29 Cohen E.D. What would Aristotle do? Self-control through the power of reason / E.D. Cohen. — Prometheus Books, 2003.

30 Ünal S. Yeni bir meslek alanı olarak yaşam koçluğu ve yaşam koçluğunun topluma sunumu / S. Ünal // The Journal of Academic Social Science Studies. — 2007. — No. 61. — S. 489–509.

31 Brennan J. Philosophical counseling: A cosmopolitan approach / J. Brennan // Journal of Philosophical Practice. — 2010. — Vol. 4, No. 1. — P. 1–12.

32 Brown S. The therapeutic status of philosophical counseling / S. Brown // Practical Philosophy. — 2010. — Vol. 10, No 1. — P. 111–120.

33 Achenbach G.B. Philosophische Praxis / G.B. Achenbach. — Köln: Jürgen Dinter, 1984. — 190 s.

34 Marinnoff L. Prozac'ı bırak Platon'a bak! / L. Marinnoff; çev. E. Başer. — Profil Yayıncılık, 2012.

35 Cohen E.D. The New Rational Therapy: Thinking Your Way to Serenity, Success, and Profound Happiness / E.D. Cohen. — Lanham: Rowman & Littlefield, 2005.

36 Boersma S. Socratic dialogue: A method for collaborative thinking / S. Boersma // The Palgrave handbook of philosophical methods. — London: Palgrave Macmillan, 2018. — P. 621–642.

37 Tüzer A. A new method proposal for philosophical counselling / A. Tüzer // Felsefix Uluslararası Felsefi Danışmanlık ve Etik Dergisi. — 2025. — Vol. 2, No. 2. — P. 1–12.

38 Başara F. Felsefi danışmanlık yaklaşımının, rehberlik ve psikolojik danışmanlık anlayışlarının genel mantığı ile birleştirilip, birleştirilemeyeceği sorunu: yüksek lisans tezi / F. Başara. — Bursa: Uludağ Üniversitesi, 2008.

39 Mills J. Philosophical counseling as psychotherapy / J. Mills // International Journal of Philosophical Practice. — 2001. — Vol. 1, No. 1. — P. 1–23.

40 Harteloh P.P.M. The quality of philosophical practice: An epistemological analysis / P.P.M. Harteloh // Journal of Philosophical Practice. — 2011. — Vol. 5, No. 1. — P. 1–14.

41 Eroğul N. Yaşam krizlerine felsefi danışmanlıkla müdahaленің имкâны / N. Eroğul, M. Çevik // Kilikya Felsefe Dergisi. — 2024. — No. 2. — S. 349–363.

42 Bowie N.E. A Kantian theory of meaningful work / N.E. Bowie // Journal of Business Ethics. — 2000. — Vol. 4, No. 2. — P. 175–184.

43 Lipman M. Thinking in education / M. Lipman. — 2nd ed. — Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

44 Jopling D. Philosophical counselling, truth, and self-interpretation / D. Jopling // Journal of Applied Philosophy. — 1996. — Vol. 13. — P. 297–310.

45 Bor M.S. Felsefi danışmanlık: yaşamın anlamını keşfetmeye yönelik rehberlik / M.S. Bor // Dört Öge. — 2024. — No 26. — S. 21–34.

46 Demircioğlu A. 1935 ve 2009 felsefe öğretim programlarına göre yazılmış ders kitaplarındaki çeşitli felsefe kavramlarının karşılaştırılması / A. Demircioğlu, E.Z. Duman // Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi. — 2013. — Vol. 2, No. 2. — S. 271–277.

47 Duman E.Z. 1935 ve 2009 mantık öğretim programlarına göre yazılmış ders kitaplarındaki mantık kavramlarının karşılaştırılması / E.Z. Duman, A. Demircioğlu // Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi. — 2013. — Vol. 2, No. 4. — S. 33–42.

48 Türk S. Post-truth dönemde sosyal medya ile yerinden edilen gerçeklik ve hakikat / S. Türk // Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Dergisi. — 2023. — Vol. 5, No. 8. — S. 177–186.

А. Демирджиоглу

Философиялық кеңес беру немесе қазіргі заманғы даналықты іздеу

Философиялық кеңес беру — философиялық әдістерді нақты проблемалар мен күнделікті өмірдегі мән-мағынаны іздеуде қолдануға бағытталған философиялық тәжірибенің жаңа түрі. Қазіргі мағынасында философиялық кеңес беру 1981 жылы Германияда Аркенбахтың бастамасымен басталған. Академиялық шектерден аса отырып, философиялық кеңесшілер диалогтық процесте жеке адамдармен, топтармен және ұйымдармен араласу арқылы ашықтықты, даналықты және өмірге рефлексивті көзқарасты дамытуға ұмтылады. Мақала ежелгі философиялық дәстүрлерге, әсіресе

Сократ әдісіне назар аудара отырып, философиялық кеңес берудің тарихи және концептуалдық шығу тегін зерттейді. Зерттеу философиялық кеңес берудің негізгі принциптерін, әдістерін және этикалық негіздерін ашып көрсетуді мақсат етеді, олар философиялық кеңес беруді психотерапиядан және өмірлік коучингтен ерекшелендіреді. Сонымен қатар жұмыс философиялық кеңес берудің негізгі тәжірибелік модельдерін, теориялық тұтастығын және оның психикалық денсаулықпен байланысын қарастырады. Бұдан басқа, философиялық кеңес беруді ұйымдық, білім беру немесе әлеуметтік контекстерде қолданудың қиындықтары мен философиялық кеңес берудің болашақтағы бағыттары туралы да сөз қозғалады.

Кілт сөздер: философиялық кеңес беру, философиялық практика, экзистенциалдық мән, мән қалыптастыру, сократтық диалог, қолданбалы философия, этикалық рефлексия, рационалды пайымдау, эвдемония, заманауи мәдениет.

А. Демирджиоглу

Философское консультирование или Современный поиск мудрости

Философское консультирование — это форма философской практики, которая становится всё более популярной и направлена на применение философских методов для решения конкретных проблем, дилемм и поиска смысла в повседневной жизни человека. В современном понимании философское консультирование было инициировано в Германии в 1981 году Аркенбахом. Преодолевая академические границы, философские практики стремятся развивать открытость, мудрость и рефлексивное отношение к жизни, взаимодействуя с людьми, группами и организациями в диалогическом процессе. Эта статья предлагает всесторонний обзор исторических и концептуальных истоков философского консультирования, прослеживая их до великих древних философских традиций, особенно метода Сократа. Исследование нацелено на выявление основных принципов, методов и этических основ, которые отличают философское консультирование от психотерапии и коучинга. Кроме того, работа рассматривает основные модели практики философского консультирования, теоретическую последовательность и его связь с психическим здоровьем. Также рассматриваются трудности применения философского консультирования в организационных, образовательных и социальных контекстах, а также потенциальные направления развития философского консультирования в будущем.

Ключевые слова: Философское консультирование, философская практика, экзистенциальный смысл, формирование смысла, сократический диалог, прикладная философия, этическая рефлексия, рациональное рассуждение, эвдемония, современная культура.

References

1 Schmidt, W. (2019). *Mutsuz olmak* [On being unhappy]. İletişim Yayınları [in Turkish].

2 The Human Agility Experience. (n.d.). *lindaberens.com.* Retrieved from https://lindaberens.com/the-human-agility-experience/

3 Teselli, H.A. (n.d.). Felsefi danışmanlık insanın anlam krizine nasıl yaklaşmalıdır [How should philosophical counseling approach the human meaning crisis?]. *academia.edu.* Retrieved from https://www.academia.edu/95525016/ [in Turkish].

4 Hadot, P. (1995). *Philosophy as a way of life.* Blackwell.

5 Raabe, P.B. (2002). *Issues in philosophical counseling*. Praeger.

6 Torun, S.N. (2025). *Felsefi danışmanlık yaklaşımları açısından isteme ve kendilik ilişkisi* [The relationship between will and self from the perspective of philosophical counseling]. İstanbul: Maltepe Üniversitesi [in Turkish].

7 Plato. (1966). *Apology.* In *The collected dialogues of Plato* (H. Tredennick, Trans.), (pp. 3–26). Princeton University Press.

8 Arslan, A. (2018). *İlkçağ felsefe tarihi 1 — Sokrates öncesi Yunan felsefesi* [History of ancient philosophy 1: Pre-Socratic Greek philosophy]. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları [in Turkish].

9 Nussbaum, M.C. (1994). *The therapy of desire.* Princeton University Press.

10 Lahav, R. (1996). A conceptual framework for philosophical counseling. In *Essays on Philosophical Counseling* (pp. 3–24). University Press of America.

11 Altunbaşak, İ. (2019). Felsefi danışmanlığı «felsefi» yapan nedir? [What makes philosophical counseling «philosophical»?]. *FLSF — Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi — Journal of Philosophy and Social Sciences,* 27, 409–426 [in Turkish].

12 Eroğul, N., & Çevik, M. (2024). Varoluş deneyimine felsefi danışmanlıkla müdahalenin imkânı [The possibility of philosophical counseling intervention in existential experience]. *Beytulhikme — Journal of Philosophy, 14*(4), 1207–1230 [in Turkish].

13 Dündar Karaca, A. (2025). Felsefi danışmanlık: yaklaşımlar–yöntemler [Philosophical counseling: Approaches and methods]. *Felsefix Uluslararası Felsefi Danışmanlık ve Etik Dergisi — Felsefix International Journal of Philosophical Counseling and Ethics, 2*(1), 17–44 [in Turkish].

14 Heath, M. (1998). Articulation as therapy: Charles Taylor's ontology and philosophical counseling. *Eidos, 15,* 43–54.

15 Achenbach, G.B. (1995). Philosophy, philosophical practice, and psychotherapy. In R. Lahav & M. da Venza Tillmanns (Eds.). *Philosophical counseling* (pp. 61–74). Lanham: University Press of America.

16 Mace, C. (1999). Philosophy as psychotherapy. In *Heart and soul: The therapeutic face of philosophy* (pp. 269–278). Routledge.

17 Shibles, W. (1998). Philosophical counseling, philosophical education, and emotion. *International Journal of Applied Psychology, 12*, 19–36.

18 Sivil, R. (2010). Epimelia heautou as philosophical counselling. *South African Journal of Philosophy, 29*(2).

19 Önkal, G. (2025). Felsefi danışmanlıkta çağdaş ilke ve yöntemler [Contemporary principles and methods in philosophical counseling]. In M. Çevik, M.N. Doru, & M.A. Az (Eds.), *Felsefi danışmanlık: tanımlar ve sınırlar — Philosophical counseling: Definitions and boundaries* (pp. 183–196). Ankara: ASBÜ Yayınları [in Turkish].

20 Hadot, P. (2011). *İlkçağ felsefesi nedir?* [What is ancient philosophy?]. (M. Cedden, Trans.). Dost Kitabevi Yayınları [in Turkish].

21 Nussbaum, M. (1994). Patriotism and cosmopolitanism. In *The Cosmopolitan Reader* (pp. 155–162).

22 Altunbaşak, İ. (2015). Felsefi danışmanlık ve Nermi Uygur'un felsefi söylemi [Philosophical counseling and Nermi Uygur's philosophical discourse]. *Doctor's thesis.* İstanbul: Maltepe Üniversitesi [in Turkish].

23 Blass, R. (1996). Philosophical counselling and Zen: On the possibility of self-transcendence. *Journal of Chinese Philosophy, 23*, 277–290.

24 Lahav, R. (1996). Philosophical counseling and Taoism. *Journal for Chinese Philosophy, 23*, 259–276.

25 Eroğul, N., & Çevik, M. (2025). Sinematerapi ile felsefi danışmanlık: Whiplash filmi örneğinde Nietzsche [Philosophical counseling through cinema therapy: Nietzsche in the case of the film Whiplash]. *FLSF — Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi — Journal of Philosophy and Social Sciences*, 40, 127–153 [in Turkish].

26 LeBon, T. (2007). *Wise therapy.* Sage.

27 American Psychiatric Association. (2013). Diagnostic and statistical manual of mental disorders (5th ed.). https://doi.org/10.1176/appi.books.9780890425596

28 Raabe, P.B. (2001). *Philosophical counseling: Theory and practice.* Praeger.

29 Cohen, E.D. (2003). *What would Aristotle do? Self-control through the power of reason.* Prometheus Books.

30 Ünal, S. (2007). Yeni bir meslek alanı olarak yaşam koçluğu ve yaşam koçluğunun topluma sunumu [Life coaching as a new professional field]. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 61, 489–509 [in Turkish].

31 Brennan, J. (2010). Philosophical counseling: A cosmopolitan approach. *Journal of Philosophical Practice, 4*(1), 1–12.

32 Brown, S. (2010). The therapeutic status of philosophical counseling. *Practical Philosophy, 10*(1), 111–120.

33 Achenbach, G.B. (1984). *Philosophische Praxis* [Philosophical Practice]. Köln: Jürgen Dinter [in German].

34 Marinnoff, L. (2012). *Prozac'ı bırak Platon'a bak!* [Plato, not Prozac!]. (E. Başer, Trans.). Profil Yayıncılık [in Turkish].

35 Cohen, E.D. (2005). *The new rational therapy: Thinking your way to serenity, success, and profound happiness.* Lanham: Rowman & Littlefield.

36 Boersma, S. (2018). Socratic dialogue: A method for collaborative thinking. In *The Palgrave handbook of philosophical methods* (pp. 621–642). Palgrave Macmillan.

37 Tüzer, A. (2025). A new method proposal for philosophical counselling. *Felsefix Uluslararası Felsefi Danışmanlık ve Etik Dergisi — Felsefix International Journal of Philosophical Counseling and Ethics, 2*(2), 1–12.

38 Başara, F. (2008). Felsefi danışmanlık yaklaşımının rehberlik ve psikolojik danışmanlık anlayışıyla birleştirilebilirliği [The problem of integrating philosophical counseling with guidance and psychological counseling]. *Master's thesis.* Bursa: Uludağ Üniversitesi [in Turkish].

39 Mills, J. (2001). Philosophical counseling as psychotherapy. *International Journal of Philosophical Practice, 1*(1), 1–23.

40 Harteloh, P.P.M. (2011). The quality of philosophical practice: An epistemological analysis. *Journal of Philosophical Practice, 5*(1), 1–14.

41 Eroğul, N., & Çevik, M. (2024). Yaşam krizlerine felsefi danışmanlıkla müdahalenin imkânı [The possibility of philosophical counseling intervention in life crises]. *Kilikya Felsefe Dergisi — Kilikya Journal of Philosophy*, 2, 349–363 [in Turkish].

42 Bowie, N.E. (2000). A Kantian theory of meaningful work. *Journal of Business Ethics, 4*(2), 175–184.

43 Lipman, M. (2003). *Thinking in education* (2nd ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

44 Jopling, D. (1996). Philosophical counselling, truth, and self-interpretation. *Journal of Applied Philosophy, 13*, 297–310 [in English].

45 Bor, M.S. (2024). Felsefi danışmanlık: yaşamın anlamını keşfetmeye yönelik rehberlik [Philosophical counseling: Guidance toward discovering the meaning of life]. *Dört Öge — Four Elements*, 26, 21–34 [in Turkish].

46 Demircioğlu, A., & Duman, E.Z. (2013). 1935 ve 2009 felsefe öğretim programlarına göre yazılmış ders kitaplarındaki çeşitli felsefe kavramlarının karşılaştırılması [Comparison of philosophical concepts in textbooks based on the 1935 and 2009 philosophy curricula]. *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi — Journal of Educational and Instructional Research, 2*(2), 271–277 [in Turkish].

47 Duman, E.Z., & Demircioğlu, A. (2013). 1935 ve 2009 mantık öğretim programlarına göre yazılmış ders kitaplarındaki mantık kavramlarının karşılaştırılması [Comparison of logic concepts in textbooks based on the 1935 and 2009 logic curricula]. *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi — Journal of Educational and Instructional Research, 2*(4), 33–42 [in Turkish].

48 Türk, S. (2023). Post-truth dönemde sosyal medya ile yerinden edilen gerçeklik ve hakikat [Reality and truth displaced by social media in the post-truth era]. *Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Dergisi — International Journal of Social Sciences and Education, 5*(8), 177–186 [in Turkish].

Information about the author

Demircioglu Aytekin — PhD, Professor, Department of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, Kastamonu University, Kastamonu, Türkiye, https://orcid.org/0000-0003-4945-5519

https://doi.org/10.31489/3134-9242/2026-1-1/59-65
UDK 821.512.122.09

Received: 19 September 2025
Accepted: 07 January 2025

B. Dzhukeeva[1], R. Imanzhussip[1], D. Bolysbaev[2], A. Altynbekova[2*]

[1]*L.N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Kazakhstan*
[2]*South Kazakhstan University named after M. Auezov, Shymkent, Kazakhstan*
(E-mail: bayan1984@gmail.com, raushankoshenova@mail.ru, 12345@mail.ru, aialtin2014@mail.ru)

The Phenomenon of National Identity in the Works of Abish Kekilbayev: Continuity of Tradition and Processes of Renewal

The article conceptualizes national identity as a philosophical form of cultural memory and a mode of historical self-understanding of the subject. The object of the study is the relationship between tradition and modernization in the prose of Abish Kekilbayev, examined within the space of philosophical reflection. The study demonstrates that mythopoetic structures in Kekilbayev's prose represent history not as a sequence of external events but as an ontological space in which the moral trial of human existence unfolds. The phenomenon of power is reinterpreted philosophically not in terms of force and domination, but through the categories of responsibility and conscience. Modernization is revealed not as a rejection of tradition, but as an ethical transformation, that is, a re-interpretation of historical memory at a new level of meaning. Among the concrete philosophical results, the symbolic functions of the images of the tower and the well are identified. The tower functions as an ontological metaphor for the aspiration to absolutize being and establish a timeless «eternal order,» while the well signifies a liminal situation, an existential locus of trial where the individual confronts conscience and moral responsibility. The correlation between the steppe chronotope and enclosed spaces allows national identity to be interpreted as a dialectical balance between memory and renewal. The scientific novelty of the article lies in substantiating Abish Kekilbayev's prose not as a literary narration of national history, but as a coherent philosophical model that articulates fundamental categories of the Kazakh worldview — being, time, responsibility, and the limits of violence.

Keywords: Abish Kekilbayev, national identity, modernization, tradition, synthesis of values, Kazakh literature, cultural heritage, mythological images, historical memory, analysis.

Introduction

In contemporary humanities research, national identity is increasingly understood not as a static and predefined entity, but as a **dynamic narrative construct** rooted in cultural memory and reproduced through symbolic forms of collective self-description. In this context, literature functions not only as a space for the artistic representation of historical experience, but also as a specific mechanism for its **philosophical and ethical reinterpretation [1; 2]**. Within a literary text, national identity is shaped not through direct ideological statements, but through a complex system of plot models, mythopoetic codes, representations of time and space, and the internal moral conflicts of characters [3; 4].

In Kazakh prose, this process is often realized through **mythopoetic structures** in which historical experience is transformed into relatively stable symbolic forms. A special place in this context belongs to the work of Abish Kekilbayev (1939–2015), one of the key authors of modern Kazakh literature, whose prose combines historical reflection, philosophical problematics, and mythological modes of narration [5; 6]. His works demonstrate how national identity is formed at the intersection of memory and interpretation, tradition and renewal.

One of the central methodological problems in studies of modernization remains its dual evaluation. On the one hand, modernization is interpreted as a rupture with tradition, the loss of stable value orientations and symbolic foundations of culture; on the other, it is understood as a process of cultural adaptation in which tradition is not destroyed but reinterpreted and endowed with new meaning. These divergent approaches are also reflected in interpretations of Kekilbayev's prose: in the first case, it is viewed as a form of "return to the past," while in the second it is analyzed as a model demonstrating the renewal of national identity under conditions of historical transformation.

Despite the substantial body of research devoted to Kekilbayev's literary legacy [7-9], the problem of the interaction between tradition and modernization within the structure of national identity has rarely been addressed systematically as an independent analytical object. In particular, the role of stable symbolic images—such as the tower and the well — in the formation of national memory and in modeling processes of cul-

* Corresponding author's e-mail: *aialtin2014@mail.ru*

tural transformation determined by the characters' internal ethical contradictions remains insufficiently explored. There is still a lack of an integrated interpretative framework that would allow these motifs and symbols to be examined as elements of a unified philosophical and artistic system.

Against this background, the article advances the position that in Kekilbayev's prose modernization appears not as a negation of tradition, but as a narrative reworking of inherited values, carried out through a system of ethical choices and symbolic structures. Tradition and modernization are interpreted not as antagonistic, but as mutually complementary cultural systems that ensure both the stability and renewal of national identity.

The material analyzed includes *The End of the Legend*, *Steppe Ballads*, *The Well*, and *The Khatyngol Ballad*, in which recurring motifs, symbolic images, and spatio-temporal models form a coherent philosophical and artistic reflection on historical experience and cultural memory.

Materials and methods of research

The study is conducted within the framework of qualitative philosophical analysis and is based on an interpretative-hermeneutic approach widely applied in the philosophy of culture and historical-philosophical research. The research material consists of four prose works: The End of the Legend, Steppe Ballads, The Well, and The Khatyngol Ballad [10–14]. These texts are examined as philosophical narratives articulating ethical, ontological, and axiological dimensions of historical experience. In addition, academic studies and documentary sources devoted to Kekilbayev's literary and intellectual legacy are used as supplementary material to clarify the conceptual and historical context [5; 6]. The methodological framework of the study integrates philosophical hermeneutics, philosophy of culture, and narrative analysis. Interpretation focuses on identifying stable semantic structures through which cultural memory and value orientations are expressed. The chronotope is analyzed as an ontological form of historical consciousness, while the actions and choices of characters are interpreted as manifestations of ethical responsibility and existential decision-making. Within the historical and cultural context, mythopoetic images and symbolic motifs are examined as philosophical metaphors structuring representations of power, responsibility, violence, and moral limits. Ethical conflicts are treated as value-based oppositions that reveal mechanisms of cultural continuity and transformation. A comparative analysis of recurring motif-symbol complexes across the selected texts makes it possible to systematize their philosophical meanings and to identify narrative mechanisms that ensure the stability and renewal of national identity.

Results

The prose of Abish Kekilbayev constructs cultural memory through a system of **motif-symbol networks and ethical conflicts** that articulate national identity not declaratively, but through value-based narrative structures. Referring to different historical periods — including the time preceding and accompanying the formation of independent Kazakhstan — the writer consistently foregrounds both the constructive and destructive dimensions of modernization, emphasizing the necessity of preserving cultural heritage and ethical continuity under conditions of social transformation and globalization.

Kekilbayev's *Steppe Legends* functions as a unifying narrative space that brings together the works analyzed in this article, including *The End of the Legend* and several texts from *Steppe Ballads*. This unity makes it possible to trace the recurrence of key motifs, symbolic oppositions, and ethical dilemmas across the corpus, revealing a coherent artistic logic of cultural memory.

The analysis begins with the novel *The End of the Legend* [10], written in 1982 during the late Soviet period, a time marked by accelerated modernization and ideological pressure. By turning to a legendary historical past, Kekilbayev reframes contemporary experience through mythopoetic narration. The novel demonstrates how the fusion of myth and reality enables a philosophical inquiry into power, legitimacy, and responsibility. The symbolic image of the tower embodies the ruler's aspiration to eternalize order and authority, yet this "project of permanence" is shown to be ethically unstable when grounded in coercion. As a result, modernization appears not as a rejection of tradition, but as its re-evaluation through a new ethical criterion — responsibility rather than control.

The prose cycle *Steppe Ballads* [11], written in 1975, reflects a period of intensive industrialization and social restructuring. Here, cultural memory is shaped through recurring narrative patterns — rivalry, service, revenge — that function as trials of human dignity. The steppe chronotope anchors these patterns as shared moral scenarios, while ethical choice (revenge versus forgiveness, duty versus self-interest) becomes the decisive point at which tradition is either reproduced or reinterpreted. Tradition emerges as a normative system

of honor, loyalty, and shame, whereas modernization manifests itself as a disruption of ritualized behavior and the demand for ethical justification beyond customary norms.

In *The Well* [12], cultural transformation is condensed into the protagonist's inner moral trajectory. The central symbol of the well operates as a **liminal space**, marking the transition from collective responsibility to personal calculation. Initially associated with order and benefit, the well gradually acquires meanings of concealment and uncertainty, reflecting the erosion of ethical integrity. Modernization in this narrative is not depicted as linear progress, but as an ethical challenge that tests the viability of inherited values under social pressure and self-justification.

The story *The Straw of Luck* [13] explores the tension between human effort, chance, and moral restraint. The symbolic image of the "straw" emphasizes the fragility of fate and the unpredictability of success, while the narrative foregrounds the protagonist's internal conflict between aspiration and ethical self-limitation. Success is thus defined not by external achievement, but by the preservation of responsibility and moral endurance.

In *The Ballad of Khatyngol* [14], the core ethical opposition between revenge and forgiveness structures both individual and collective destiny. Revenge, initially legitimized as justice, is shown to evolve into a destructive force undermining social cohesion. The Khatyngol locus functions as a culturally charged space where traditional norms collide with cruelty and self-serving power. Here, modernization is articulated as the establishment of a new ethical framework that redefines the limits of violence and justice.

Across all four texts, the relationship between tradition and modernization is revealed through recurring ethical situations rather than explicit ideological statements. Motif-symbol oppositions—tower and well, open steppe and closed spaces — serve as semantic anchors linking historical memory to moral choice. Through these structures, national identity is presented as a **dynamic balance between continuity and renewal**, where cultural memory is preserved not through repetition, but through ethical reinterpretation in moments of existential testing.

Discussion

The prose of Abish Kekilbayev shapes cultural memory through an extensive system of **motif–symbol structures and ethical conflicts**, within which national identity is articulated not in the form of direct ideological statements, but as the outcome of moral and value-based reflection on historical experience. By engaging with different historical layers — from archaic pasts to the realities of the twentieth century and the preconditions of independent Kazakhstan — Kekilbayev constructs a philosophical model of history as a space of responsibility, where the fate of the community is determined by the nature of ethical choice.

The cycle *Steppe Legends* functions as a **unified narrative field** that brings together the works analyzed in this article, including the novel *The End of the Legend*, the cycle *Steppe Ballads*, the novella *The Well*, and *The Ballad of Khatyngol*. Within this field, key motifs, spatial oppositions, and recurring types of conflict are reproduced, allowing Kekilbayev's prose to be interpreted as an integrated philosophical and artistic system oriented toward understanding the mechanisms of cultural continuity and transformation.

The novel *The End of the Legend* [10], written in 1982, belongs to the late Soviet period, marked by accelerated modernization, ideological pressure, and a crisis of political legitimacy. Turning to a legendary historical past enables the author not only to distance himself from contemporary realities, but also to reveal universal philosophical patterns related to power and responsibility. The central image of the tower symbolizes the ruler's aspiration to secure order and create an extra-historical "eternity" capable of stabilizing collective memory. However, within the narrative logic, this project of permanence proves internally contradictory, as it is grounded in violence and the suppression of human freedom. As a result, power loses its moral legitimacy, and modernization emerges not as a rejection of tradition, but as the necessity of **ethical reevaluation** of inherited forms of authority rather than their mechanical continuation.

In the cycle *Steppe Ballads* [11], written in 1975, the problem of tradition and modernization unfolds through recurring plot patterns — rivalry, service, revenge, loyalty — which function as trials of human dignity. The steppe chronotope establishes a space of collective existence in which individual actions inevitably acquire communal significance. Here, tradition appears as a normative system of honor, duty, and loyalty, while modernization is marked by situations in which habitual behavioral codes prove insufficient. Ethical choice — between revenge and forgiveness, personal gain and responsibility—becomes the mechanism through which tradition is internally renewed without destroying its symbolic core.

The novella *The Well* [12] concentrates the problem of cultural transformation within the **existential experience of the individual subject**. The well functions as a liminal symbol, marking the boundary be-

tween collective ethics and individual calculation. Initially associated with order and utility, it gradually turns into a space of concealment, ambiguity, and moral uncertainty. The protagonist's inner monologue becomes the site of philosophical scrutiny: tradition is not directly rejected, but rationalized and used to justify compromise. In this sense, modernization is depicted as a process of ethical erosion under the pressure of social expectations and the normalization of self-justification.

In *The Straw of Luck* [13], Kekilbayev addresses the relationship between human effort, contingency, and moral endurance. The image of the "straw" functions as a metaphor for the fragility of fate and the individual's dependence on unpredictable circumstances. The philosophical meaning of the text, however, lies in the assertion that genuine success is defined not by external outcomes, but by the ability to preserve responsibility and inner measure. National identity is thus interpreted through individual moral resilience rather than through collective myths of achievement.

In *The Ballad of Khatyngol* [14], the central ethical opposition between revenge and forgiveness determines the trajectory of both individual and collective destiny. Revenge, initially legitimized by tradition as the restoration of justice, is gradually revealed as a destructive mechanism leading to the degradation of social order. The Khatyngol topos appears not merely as a geographical setting, but as a symbolically charged space in which inherited norms collide with cruelty and self-serving power. In this context, modernization is interpreted as the emergence of a new ethical horizon that limits violence and redefines the meaning of justice.

Taken together, the analyzed works demonstrate that the relationship between tradition and modernization in Kekilbayev's prose is revealed through **recurring situations of moral choice** rather than through explicit ideological claims. Motif-symbol oppositions — tower and well, open steppe and enclosed spaces — function as semantic axes linking historical memory with ethical action. National identity is presented as a **dynamic equilibrium between continuity and renewal**, in which cultural memory is preserved not through mechanical repetition, but through ethical reinterpretation in moments of existential testing.

Thus, tradition in Kekilbayev's prose is conceptualized as an ethical and symbolic framework of culture, while modernization appears as a process of testing, refining, and rethinking this framework. Through recurring motifs, spatial structures, and value-based conflicts, a philosophical model of national identity is formed — one grounded not in the immutability of the past, but in responsibility for its meaningful continuation within historical time.

Conclusion

The conducted analysis allows for a philosophical generalization according to which, in the prose of Abish Kekilbayev, tradition and modernization operate as internally interconnected dimensions of cultural being, rather than as mutually exclusive historical forces. Across The End of the Legend, Steppe Ballads, The Well, and The Khatyngol Ballad, national identity is not represented as a fixed essence or a closed historical legacy, but as a process of ethical self-constitution unfolding within cultural memory.

The study demonstrates that historical memory in Kekilbayev's narrative universe functions not merely as recollection of the past, but as an ontological medium through which values are preserved, tested, and rearticulated. Mythopoetic structures and symbolic forms do not serve decorative or illustrative purposes; rather, they perform a fundamental philosophical function by translating historical experience into ethically meaningful configurations. In this sense, myth and symbol act as mediators between continuity and change, allowing tradition to persist not through repetition, but through reflective reinterpretation.

Modernization in Kekilbayev's prose is revealed primarily at the level of ethical experience, rather than through external markers of social progress. The decisive locus of cultural transformation is the subject's confrontation with responsibility, conscience, power, and violence. Ethical choice becomes the key mechanism through which inherited norms either retain their binding force or lose their legitimacy. This perspective allows modernization to be interpreted not as a linear movement toward novelty, but as a critical moment in which tradition is subjected to moral scrutiny.

From a philosophical standpoint, the interaction between tradition and modernization in Kekilbayev's works can be described as a hermeneutic process: inherited meanings are neither abolished nor absolutized, but re-read in light of new historical conditions. Spatial-symbolic oppositions (tower and well, open steppe and enclosed spaces) structure this process by anchoring ethical conflicts in ontologically charged loci. These loci function as points where historical time, moral responsibility, and cultural memory converge.

As a result, national identity is conceptualized as a dynamic equilibrium between preservation and renewal, grounded in ethical accountability rather than ideological continuity. Tradition provides a symbolic

and normative framework that ensures cultural stability, while modernization introduces situations that demand justification, reinterpretation, and sometimes rejection of inherited norms. This dialectical interaction prevents identity from ossifying into dogma or dissolving into relativism.

The philosophical significance of the study lies in demonstrating that Kekilbayev's prose constitutes a coherent model of cultural self-understanding, in which national identity emerges through moral decision-making within historical time. By reconstructing an integrated system of motifs, symbols, and ethical conflicts across the analyzed texts, the article substantiates the interpretation of Kekilbayev's literary legacy as a form of philosophical reflection on being, responsibility, and the limits of violence. In this model, the continuity of culture is ensured not by the inviolability of tradition, but by the subject's responsibility for its meaningful continuation under conditions of historical change.

References

1 Сидоров Е.Ю. Эхо истории: штрихи к портрету Абиша Кекильбаева / Е.Ю. Сидоров // А. Кекильбаев. Степные легенды. — М., 2003. — С. 5–10.

2 Сидоров Е. Эхо истории: статья / Е. Сидоров // А. Кекильбаев. Романы, повести, рассказы, драма, статьи: [в 6 т.]— Алматы, 2001. — Т. 5. — С. 478–484.

3 Кекильбаев А. Конец легенды: роман / А. Кекильбаев; ред. К. Серикбаева. — Семей: Международный клуб Абая, 2006. — 278 с.

4 Кекильбаев А. Баллада степей: повесть / А. Кекильбаев; пер. с каз. — М.: Молодая гвардия, 1975. — 272 с.

5 Кекильбаев А. Колодец: рассказ / А. Кекильбаев. — М.: Известия, 1982. — (б/указ. с.).

6 Кекильбаев А. Соломинка удачи: рассказ / А. Кекильбаев. — М.: Известия, 1982. — (б/указ. с.).

7 Кекильбаев А. Хатынгольская баллада: рассказ / А. Кекильбаев. — М.: Известия, 1982. — (б/указ. с.).

8 Bayazitov B.B. Psychologism in the novel by AbishKekilbaev "The End of the Legend" / B.B. Bayazitov // Philology Series. — 2021. — 2(182). — P. 108–115. DOI: 10.26577/EJPh.2021.v182.i2.ph12.

9 Kobzhasarova S.T. The principle of historicism in the works of A. Kekilbayev / S.T. Kobzhasarova, A.Kh. Khamidova // Bulletin of L.N. Gumilyov Eurasian National University. Philology Series. — 2022. — No 4(141). — P. 196–201. DOI: 10.32523/2616-678X-2022-141-4-196-201.

10 Söylemez, O. Mankurts of Abish and Aitmatov: Destruction of National Identity or Loss of Sanity? / O. Söylemez, Ö.F. Ateş // MUTAD. — 2022. — 9(2). — P. 365–381. DOI: 10.16985/mtad.1008089.

11 Ассман Ян. Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Ян Ассман; пер. с нем. М.М. Сокольская. — М.: Языки славянской культуры, 2004. — 368 с.

12 Хальбвакс М. Социальные рамки памяти / М. Хальбвакс; пер. с фр., вступ. ст. С.Н. Зенкина. — М.: Новое издательство, 2007. — 348 с.

13 Мелетинский Е.М. Поэтика мифа / Е.М. Мелетинский. — 3-е изд., репринт. — М.: Восточная литература РАН, 2000. — 407 с.

14 Рикёр П. Время и рассказ / П. Рикёр; пер. с фр. Т.В. Славко. — М.; СПб.: Университетская книга, 1998. — Т. 1: Интрига и исторический рассказ. — 313 с.

Б. Джукеева, Р. Иманжүсіп, Д. Болысбаев, А. Алтынбекова

Ә. Кекілбаев шығармашылығындағы ұлттық бірегейлік феномені: дәстүр сабақтастығы және жаңғыру үдерістері

Мақалада ұлттық болмыс мәдени жадтың философиялық формасы және тарихи субъектінің өзін-өзі түсіну тәсілі ретінде пайымдалады. Зерттеу нысаны ретінде Әбіш Кекілбайұлы прозасындағы дәстүр мен модернизацияның арақатынасы философиялық рефлексия кеңістігінде талданған. Зерттеу нәтижесінде Әбіш Кекілбайұлы прозасында мифопоэтикалық құрылымдар тарихты сыртқы оқиғалар тізбегі емес, адам болмысының моральдық сынағы өтетін онтологиялық кеңістік ретінде бейнелейтіні дәлелденді. Билік феномені күш пен үстемдік категориясы ретінде емес, жауапкершілік пен ар-ождан өлшемі арқылы философиялық тұрғыда қайта ойластырылған. Модернизация дәстүрден бас тарту емес, этикалық трансформация, яғни тарихи жадты жаңа мағыналық деңгейде қайта пайымдау ретінде ашылады. Нақты философиялық нәтижелер ретінде мұнара мен құдық бейнелерінің символдық қызметі айқындалды: мұнара — болмысты абсолюттендіруге, уақыттан тыс «мәңгілік тәртіпке» ұмтылудың онтологиялық метафорасы болса, құдық — шекаралық жағдайды, адамның ар-ожданымен бетпе-бет келетін экзистенциалдық сынақ сипатын білдіреді. Дала хронотопы мен тұйық

кеңістіктердің өзара байланысы ұлттық болмысты жад пен жаңару арасындағы диалектикалық тепе-теңдік ретінде түсіндіруге мүмкіндік береді. Әбіш Кекілбайұлы прозасын ұлттық тарихтың көркем баяны ретінде емес, қазақ дүниетанымындағы болмыс, уақыт, жауапкершілік және зорлық шектерін пайымдайтын тұтас философиялық модель ретінде негіздеу мақаланың ғылыми жаңалығын айқындайды.

Кілт сөздер: Әбіш Кекілбаев, ұлттық болмыс, жаңғырту, дәстүр, құндылықтар синтезі, қазақ әдебиеті, мәдени мұра, мифологиялық образдар, тарихи жады, талдау.

Б. Джукеева, Р. Иманжусип, Д. Болысбаев, А. Алтынбекова

Феномен национальной идентичности в творчестве А. Кекильбаева: преемственность традиций и процессы модернизации

В статье национальная идентичность концептуализируется как философская форма культурной памяти и способ исторического самоосмысления субъекта. Объектом исследования выступает соотношение традиции и модернизации в прозе Абиша Кекилбаева, рассматриваемое в пространстве философской рефлексии. Показано, что мифопоэтические структуры в прозе Кекилбаева репрезентируют историю не как последовательность внешних событий, а как онтологическое пространство, в котором разворачивается моральное испытание человеческого бытия. Феномен власти философски переосмысливается не в категориях силы и господства, а через призму ответственности и совести. Модернизация раскрывается не как отказ от традиции, а как этическая трансформация, то есть повторное осмысление исторической памяти на новом смысловом уровне. К числу конкретных философских результатов относится выявление символических функций образов башни и колодца. Башня выступает как онтологическая метафора стремления к абсолютизации бытия и установлению внеисторического «вечного порядка», тогда как колодец обозначает пограничную ситуацию — экзистенциальный локус испытания, в котором субъект сталкивается с совестью и моральной ответственностью. Соотнесение степного хронотопа с замкнутыми пространствами позволяет интерпретировать национальную идентичность как диалектическое равновесие между памятью и обновлением. Научная новизна статьи заключается в обосновании прозы Абиша Кекилбаева не как художественного изложения национальной истории, а как целостной философской модели, артикулирующей фундаментальные категории казахского мировоззрения — бытие, время, ответственность и пределы насилия.

Ключевые слова: Абиш Кекилбаев, национальная идентичность, модернизация, традиция, синтез ценностей, казахская литература, культурное наследие, мифологические образы, историческая память, анализ.

References

1 Sidorov, E.Yu. (2003). Ekho istorii: shtrikhi k portretu Abisha Kekilbaeva [Echo of history: strokes to the portrait of AbishKekilbayev]. *A. Kekilbaev. Stepnye legendy — Steppe legends.* Moscow [in Russian].

2 Sidorov, E. (2001). Ekho istorii: statia [Echo of history: article]. *A. Kekilbaev. Romany, povesti, rasskazy, drama, stati — Novels, stories, narratives, drama, articles* (Vols. 1-6; Vol. 5). Almaty [in Russian].

3 Kekilbayev, A. (2006). *Konets legendy* [The end of the legend]. K. Serikbaeva (Ed.). Semei: Mezhdunarodnyi klub Abaia [in Russian].

4 Kekilbayev, A. (1975). *Ballada stepei* [Ballad of the steppe]. Moscow: Molodaia gvardiia [in Russian].

5 Kekilbayev, A. (1982). *Kolodets*: rasskaz [The Well: A Short Story]. Moscow: Izvestiia [in Russian].

6 Kekilbayev, A. (1982). *Solominka udachi* rasskaz [The Straw of Fortune: A Short Story]. Moscow: Izvestiia [in Russian].

7 Kekilbayev, A. (1982). *Khatyngolskaia ballada:* rasskaz [The Khatyngol ballad: A Short Story]. Moscow: Izvestiia [in Russian].

8 Bayazitov, B.B. (2021). Psychologism in the novel by Abish Kekilbaev «The End of the Legend». *Philology Series, 2*(182), 108–115. https://doi.org/10.26577/EJPh.2021.v182.i2.ph12.

9 Kobzhasarova, S.T., & Khamidova, A.Kh. (2022). The principle of historicism in the works of A. Kekilbayev. *Bulletin of L.N. Gumilyov Eurasian National University. Philology Series*, 4(141), 196–201. https://doi.org/10.32523/2616-678X-2022-141-4-196-201.

10 Söylemez, O., & Ateş, Ö.F. (2022). Mankurts of Abish and Aitmatov: Destruction of National Identity or Loss of Sanity? *MUTAD, 9*(2), 365–381. https://doi.org/10.16985/mtad.1008089.

11 Assman, Yan. (2004). *Kulturnaia pamiat: pismo, pamiat o proshlom i politicheskaia identichnost v vysokikh kulturakh drevnosti* [Cultural memory: writing, memory of the past and political identity in the high cultures of antiquity]. (M.M. Sokolskaia, Trans.). Moscow: Yazyki slavianskoi kultury [in Russian].

12 Khalbvaks, M. (2007). *Sotsialnye ramki pamiati* [The social frameworks of memory]. (S.N. Zenkin, Trans, intro.). Moscow: Novoe izdatelstvo [in Russian].

13 Meletinskii, E.M. (2000). *Poetika mifa* [The poetics of myth] (3rd repr. ed.). Moscow: Vostochnaia literatura RAN [in Russian].

14 Riker, P. (1998). *Vremia i rasskaz. Tom 1: Intriga I istoricheskii rasskaz* [Time and narrative. Vol. 1: Plot and historical narrative]. (T.V. Slavko, Trans.). Moscow; St. Petersburg: Universitetskaia kniga [in Russian].

Information about the authors

Dzhukeeva Bayan — Doctoral student, Master of Cultural and Leisure Work, L.N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Kazakhstan, https://orcid.org/0009-0006-7199-7954

Imanzhusip Raushan — Doctor of Philosophical Sciences, Professor, L.N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Kazakhstan, https://orcid.org/0000-0001-5220-5540

Bolysbaev Dauletkhan — Candidate of Philosophical Sciences, Professor, M. Auezov South Kazakhstan University, Shymkent, Kazakhstan, https://orcid.org/0000-0002-6670-2596

Altynbekova Aigul — Senior Lecturer, Master of Arts, M. Auezov South Kazakhstan University, Shymkent, Kazakhstan, https://orcid.org/0009-0000-8926-6929

https://doi.org/10.31489/3134-9242/2026-1-1/66-72
УДК 1/14

Получена: 12 октября 2025 г.
Одобрена для публикации: 10 декабря 2025 г.

Б.И. Карипбаев *

Карагандинский национальный исследовательский университет имени академика Е.А. Букетова, Караганда, Казахстан
(Email: karipbaev@mail.ru)

Историко-философский взгляд на судьбу гуманитаристики

Современный мир чрезвычайно динамичен, изменчив в силу серьезных политических, экономических и в целом социальных процессов, меняющих картину мира. В этих условиях очень важно в качестве основания этих трансформаций и изменений найти такую мировоззренческую опору, которая не позволила бы миру балансировать на краю трагической пропасти — пропасти девальвации, агрессии, человеконенавистничества. И эту задачу, на наш взгляд, должна решать гуманитаристика. Формирование системы ценностей, позволяющей человеку оставаться человеком в любых условиях. Надо признать, что современная гуманитаристика переживает сегодня не самые лучшие времена: девальвация ценностей, игнорирование опыта человечества, приоритет утилитарных ценностей и т.д. Великая миссия гуманитаристики как раз и заключается в том, чтобы формировать у человечества в целом и у конкретного человека в частности трепетное отношение к гуманистическим идеалам, ценностям, которые были выпестованы на протяжении всей истории цивилизации. Очевидно, что гуманитарное знание и гуманитарные науки должны решать задачу конструирования такого культурного, мировоззренческого кода, который позволит человечеству не провалиться в бездну бездуховности и потребительства. В данной статье автор попытался провести историко-философский анализ концептов, теорий и взглядов, посвященных судьбе гуманитаристики, определить ее роль и значение на различных исторических перекрестках. Автор понимает, что предлагаемый обзор не полный, но формат научной статьи не предполагает возможности фундаментально полного анализа. Автор остановился лишь на тех учениях, которые обладают наиболее высокой степенью иллюстративности.

Ключевые слова: гуманитаристика, ценности, знание, наука, культура, человек, мораль, религия, общество, цивилизация.

Введение

Гуманитаристика (сфера гуманитарных наук) охватывает широкий комплекс дисциплин, изучающих человека, общество и культуру во всём их принципиальном многообразии. К гуманитарным дисциплинам традиционно относят философию, историю, филологию, искусствоведение, культурологию, социологию, психологию и другие области знаний о человеческой деятельности и сознании. Обобщая, можно сказать, что социально-гуманитарные науки выполняют важнейшую мировоззренческую и коммуникативную функцию: они позволяют людям понимать друг друга, разделять общие ценности и убеждения, формируя тем самым целостную «картину мира».

Иными словами, гуманитарное знание лежит в основе культуры, поскольку включает не только научные идеи, но и способы мышления, традиции, мифы, образцы поведения, словом, всё то, что определяет человеческое существование в обществе.

На протяжении истории статус и роль гуманитарного знания неоднократно менялись. Современный этап развития гуманитаристики характеризуется противоречивыми тенденциями: с одной стороны, всё громче звучат речи о «кризисе гуманитарных наук», обусловленном утилитарным поворотом образования, сокращением финансирования и «цифровой дегуманизацией»; с другой стороны, многие исследователи подчёркивают, что подобные кризисные настроения не новы, так как каждая эпоха казалась современникам кризисной, но зачастую «кризис» коренился не столько в самом положении дел, сколько в восприятии происходящего.

В условиях информационного общества гуманитарные науки приобретают новое качество и востребованность, предлагая инструменты для осмысления беспрецедентных вызовов современности.

Материалы и методы

В начале XXI века гуманитаристика характеризуется плюрализмом теорий и методологических подходов: сохраняя классические методы, современное гуманитарное знание активно осваивает но-

* Автор-корреспондент. E-mail: *karipbaev@mail.ru*

вые, часто интердисциплинарные инструменты; неудивительно поэтому, что одной из ключевых тенденций стала конвергенция и трансдисциплинарность гуманитарных наук [1].

Под влиянием усложнения самих исследуемых явлений гуманитарии всё чаще выходят за пределы традиционных дисциплин, поскольку сегодня гуманитарные и социальные науки не могут отвечать на вызовы времени, не привлекая достижения других областей знаний.

Будущее гуманитарных исследований лежит в трансдисциплинарном и даже метадисциплинарном поле, в рамках которого учёные получат возможность синтезировать знания для решения сложных проблем. Метадисциплинарный подход предполагает развитие универсальных навыков анализа и интерпретации, применимых вне узких рамок лишь одной науки; трансдисциплинарность же подразумевает обращение к проблемам, которые находятся между или над отдельными дисциплинами и не могут быть решены внутри их границ. Словом, современный гуманитарий всё больше выступает в роли синтезатора знаний, способного работать на стыке наук, будь то взаимодействие с естественнонаучными данными или с техническими средствами анализа.

Ещё одной важной новацией последних десятилетий стало развитие цифровых гуманитарных наук (Digital Humanities), которые сочетают классические вопросы гуманитарных наук с использованием компьютерных технологий и больших данных. Как отмечает Джейд Дэвис, «цифровые гуманитарные науки позволяют переосмысливать и по-новому анализировать то, как мы думаем о традиционных формах создания, обмена и хранения знаний» [2]. Благодаря современным цифровым технологиям, литературоведы, историки, искусствоведы и другие гуманитарии получают возможность создавать интерактивные цифровые проекты, анализировать большие текстовые корпуса с помощью алгоритмов, визуализировать культурные данные и т.п. Цифровой подход не заменяет традиционные методы, но расширяет их инструментарий (например, с его помощью удалось проанализировать структуру тысяч литературных произведений, оцифровать и систематизировать архивы, смоделировать исторические процессы). Иммерсивные технологии (VR/AR) позволяют воссоздавать прошлое (цифровые реконструкции древних городов), а сетевой анализ — прослеживать социальные и интеллектуальные связи между различными акторами и агентами. В общем и целом гуманитаристика активно включается в технологическую современность, оставаясь при этом верной своему стремлению понять человеческий мир в его целостности.

Наряду с новыми подходами продолжается развитие и конкуренция теоретических парадигм, так в философии и методологии гуманитарных наук сохраняется полемика между постмодернистским релятивизмом и стремлением к новым универсалиям. Одни авторы акцентируют фрагментацию современных культур и деконструкцию прежних метанарративов, другие же ищут интегрирующие основания, идеи универсальных ценностей, глобальной этики, общего диалога цивилизаций [3].

В культурологии и социологии набирают силу постколониальные и деколониальные исследования, переосмысляющие мировую историю и культуру с учётом ранее маргинализированных голосов (стран Азии, Африки, Латинской Америки и др.) [4].

В исторической науке набирают популярность компаративистские исследования, выходящие за рамки узконациональных и региональных проблем [5].

Коротко говоря, современная гуманитаристика представляет собой полифонию теорий и методов, и это положение, с одной стороны, может затруднять выработку единой парадигмы, но в то же время она отражает сложность самого человеческого мира и обеспечивает богатый аналитический инструментарий. Мы полагаем, что принципиальное разнообразие подходов — залог устойчивости гуманитарного знания, позволяющий ему адаптироваться к различным аспектам реальности и ставить новые вопросы.

Результаты и их обсуждение

Гуманитарное знание имеет древние корни, ещё в античности зародились artes liberales — «свободные искусства», включавшие грамматику, риторику, логику, а позже арифметику, геометрию, астрономию и музыку — как основу образования свободного человека [6].

В эпоху Возрождения оформилось понятие studia humanitatis — исследований о человеке, куда входили этика, история, поэтика и другие дисциплины, направленные на воспитание гармонично развитой личности [7].

В Новое время гуманитарные науки отделяются от богословия, постепенно вырабатывая собственные методы [8].

В XIX веке происходит институционализация многих гуманитарных дисциплин (история, филология, социология и др.) в структурах университетов; параллельно складывается противопоставление методов естественных и гуманитарных наук (В. Дильтей отмечал, что естественные науки объясняют явления, тогда как гуманитарные стремятся их понимать, постигая индивидуальные смыслы и переживания) [9].

В XX веке гуманитаристика существенно обогатилась новыми теориями и подходами, в частности, возникли и получили развитие такие направления, как структурализм и семиотика (Ф. де Соссюр [10], Р. Якобсон [11], К. Леви-Стросс [12]), феноменология и экзистенциализм (Э. Гуссерль [13], М. Хайдеггер [14], Ж. -П. Сартр [15]), герменевтика (Г. Гадамер [16], П. Рикёр [17]), критическая теория (Т. Адорно [18], Ю. Хабермас [19]) и др.

В позднейшей половине XX века оформились постмодернистские и постструктуралистские течения (М. Фуко [20], Ж. Деррида [21], Р. Барт [22]), которые пересмотрели многие устоявшиеся концепты, подчеркнув множественность интерпретаций, роль дискурса и власти в производстве знания, то есть гуманитарное знание стало более рефлексивным и самокритичным, осознающим относительность своих парадигм. Одновременно шёл процесс дифференциации — возникали узкие специализированные области (например, археология знания, гендерные исследования, культурная антропология и т.д.), но и интеграции: на стыке дисциплин появлялись междисциплинарные направления (психолингвистика, биоэтика, когнитивная наука и др.).

Каждый исторический этап приносил свои вызовы гуманитарному знанию, тем не менее, жалобы на «упадок» гуманитарных наук звучали регулярно на протяжении веков: ещё Платон тосковал по утраченной золотой эпохе, мыслители Просвещения критиковали схоластику, а в XX веке гуманитарии говорили о кризисе на фоне двух мировых войн и тоталитарных идеологий.

По удачному выражению А.В. Жукоцкой, «всякая эпоха представала перед современниками-интеллектуалами как кризисная» [23]. Такой ракурс позволяет взглянуть на современные дискуссии о кризисе гуманитаристики в широком историческом контексте: подобные дискурсы часто отражают не столько реальную гибель науки, сколько смену ценностей и методов, непонимание новых явлений или институциональные сложности, поскольку нередко кризис гуманитарного знания путают с кризисом институций (университетов, издательств, академических социальных ролей).

Историческая ретроспектива учит нас осторожно относиться к риторике упадка и уметь различать эволюционные изменения гуманитарного знания от временных трудностей организационного характера.

Сегодня все чаще говорят о «кризисе гуманитарных наук», при этом эти разговоры усилились со второй половины XX века, особенно в странах Запада, переживавших «культурные войны» 1960-х–1970-х годов, когда традиционный канон образования и ценностей подвергся переоценке [24].

К началу XXI века ряд факторов усугубил положение гуманитаристики. Это и глобализация с её экономическим давлением, и смена приоритетов в пользу STEM-дисциплин, и сокращение государственных расходов на образование и исследования. Экономический утилитаризм диктует ориентацию на прикладные знания, приносящие немедленную выгоду, поэтому в таких условиях гуманитарные факультеты нередко рассматриваются как неприбыльная роскошь.

В результате в ряде стран заметен спад интереса студентов к гуманитарным специальностям, сокращение гуманитарных программ и отделений. По данным Американской академии искусств и наук, в США доля студентов-гуманитариев неуклонно снижалась в последние десятилетия [25]. Известный литературовед Стэнли Фиш даже провокационно заявил, что гуманитарные факультеты сегодня выживают лишь искусственными способами и что попытки оправдывать их с сугубо утилитарных позиций обречены на провал [26].

Вне западных либеральных демократий ситуация складывается ещё острее: во многих развивающихся государствах основное финансирование идёт на прикладные и технические специальности, тогда как гуманитарные дисциплины считаются избыточной роскошью, не дающей прямого экономического эффекта.

Тем не менее, говорить лишь об упадке было бы излишне тенденциозно. Парадоксальным образом, вызовы XXI века повысили значимость гуманитарного знания, так Д. Хабиби отмечает, что судьба гуманитарных наук неотделима от будущего самого человечества, поскольку сегодня мы находимся посреди глобальных проблем, включающих войны, геополитическую нестабильность, экологический кризис, перспективу трансгуманистических изменений и т.п. [27].

В этих условиях вопрос «что значит быть человеком?» приобретает не только теоретическое, но и практическое значение, и именно гуманитарные науки призваны дать ответ на вопросы о целях и ценностях развития.

Критики технократии предупреждают, что без гуманитарного осмысления люди рискуют утратить свою человечность, превратившись в придатки машин, отсюда рождается новый аргумент в пользу гуманитаристики: она необходима для выживания человеческого в человеке, для этической оценки прогресса, для предотвращения рисков и угроз антропологической катастрофы.

Некоторые исследователи пересматривают сам тезис о кризисе, так, В.С. Вахштайн, анализируя ситуацию в российской гуманитарной науке, указывает, что если и можно говорить о кризисе, то скорее в институциональном смысле (гуманитарное знание выпускается в небольшом количестве, часто невысокого качества, не теми акторами и плохо востребовано, что является следствием организационных просчётов) [28]. Другими словами, мы отождествляем интеллектуальный кризис с кризисом инфраструктуры, сетуя на упадок гуманитарного знания, тогда как на деле речь идёт о распаде прежней системы учреждений и коммуникаций (это вполне поправимо при грамотной научной политике и управленческих решениях).

Заключение

Современное состояние международной гуманитаристики можно охарактеризовать как сложное, но отнюдь не безнадёжное, при котором гуманитарные науки сталкиваются с рядом следующих проблем:

– Утилитарное давление. Финансирование резко сокращается, поскольку университеты требуют от гуманитарных дисциплин доказать свою «полезность», что затрудняет фундаментальные исследования.

– Падение престижа и интереса у молодёжи. Многие студенты предпочитают более прибыльные специальности, а гуманитарные факультеты вынуждены сокращать свой набор.

– Коммерциализация образования. Знание рассматривается как товар, растёт платность обучения, гуманитариям трудно конкурировать с корпоративными инвестициями в прикладные исследования.

– «Утечка мозгов». Талантливая молодёжь зачастую уходит в бизнес или за рубеж, не находя возможностей самореализации в науке.

– Кризис доверия. В парадигме постправды экспертные мнения обесцениваются, а место рационального дискурса занимают популизм и конспирология; гуманитариям приходится обосновывать необходимость критического мышления.

Можно зафиксировать и положительные тенденции:

– Новый общественный запрос. В условиях глобальной турбулентности общество осознает, что без гуманитарной экспертизы не решить комплексных проблем, поэтому отмечается рост спроса на гуманитариев-экспертов, способных давать надёжные анализы и прогнозы.

– Интеграция с практикой. Гуманитарное знание выходит за стены академии, гуманитарии участвуют в разработке социальной политики, в диалоге культур, в междисциплинарных проектах.

– Международное сотрудничество. Проблемы, стоящие перед человечеством, носят глобальный характер, что стимулирует сотрудничество учёных-гуманитариев разных стран.

– Эволюция методов. Цифровые технологии, открытый доступ к информации, автоматизированный перевод и др. расширяют возможности гуманитарных исследований и обмена знаниями.

Подводя итог, скажем, что международная гуманитаристика переживает не столько «смерть», сколько находится в состоянии переходного этапа; при этом будущее гуманитарных наук видится нам не в изоляции, а в активном диалоге с другими областями знания.

Статья написана в рамках реализации грантового проекта AP26100873 «Гуманитарные ракурсы высшего образования в Казахстане: перспективы реформирования» (финансирование Комитетом Науки Министерства науки и высшего образования РК)

Список литературы

1 Пястолов С.М. Генезис и перспективы трансдисциплинарности / С.М. Пястолов // Terra Economicus. — 2016. — Т. 14, № 2. — С. 139–158.

2 Davis J. The Digital Humanities Manifesto: Rethinking Knowledge in the 21st Century / J. Davis // Digital Humanities Quarterly. — 2017. — No. 11 (3). — P. 40–55.

3 Тугендхат Э. Партикуляризм и универсализм / Э. Тугендхат // Логос. — 2001. — № 4 (30). — С. 41–47.

4 Саид Э. Ориентализм: западные концепции Востока / Э. Саид. — СПб.: Русский міръ, 2006. — 640 с.

5 Колесников А.С. Философская компаративистика: Восток–Запад: учеб. пособие / А.С. Колесников. — СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2004. — 390 с.

6 Адо И. Свободные искусства и философия в античной мысли / И. Адо; пер. с франц. Е.Ф. Шичалиной. — М.: ГЛК Ю.А. Шичалина, 2002. — 475 с.

7 Брагина Л.М. Итальянский гуманизм. Этические учения XIV–XV веков / Л.М. Брагина. — М., 1977.

8 Вуттон Д. Изобретение науки. Новая история научной революции / Д. Вуттон. — М.: КоЛибри, 2018.

9 Дильтей В. Введение в науки о духе (фрагменты) / В. Дильтей // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв.: трактаты, статьи, эссе. — М., 1987.

10 Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики / Ф. де Соссюр. — М.: Прогресс, 1977.

11 Якобсон Р. Избранные работы / Р. Якобсон. — М.: Прогресс, 1985.

12 Леви-Стросс К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс. — М.: Эксмо, 2001.

13 Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Э. Гуссерль. — М.: Наука, 2004.

14 Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. — М.: Ad Marginem, 1997.

15 Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр. — М.: Республика, 2000.

16 Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер. — М.: Прогресс, 1988.

17 Рикёр П. Конфликт интерпретаций: очерки о герменевтике / П. Рикёр. — М.: Академический проект, 2008.

18 Адорно Т. Негативная диалектика / Т. Адорно. — М.: Республика, 2003.

19 Теория коммуникативного действия: [в 2 т.] / Ю. Хабермас. — М.: Весь Мир, 2000.

20 Фуко М. Археология знания / М. Фуко. — СПб.: A-cad, 2004.

21 Деррида Ж. О грамматологии / Ж. Деррида. — М.: Ad Marginem, 2000.

22 Барт Р. Избранные работы: семиотика, поэтика / Р. Барт. — М.: Прогресс, 1989.

23 Жукоцкая А.В. Размышления о современной гуманитаристике / А.В. Жукоцкая // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». — 2021. — № 1 (41). — С. 89–99.

24 Лиотар Ж. -Ф. Состояние постмодерна / Ж. -Ф. Лиотар. — СПб.: Алетейя, 1998.

25 Humanities Indicators: Degrees in the Humanities. American Academy of Arts & Sciences. — Cambridge, MA: AAAS, 2021.

26 Фиш С. Спасите мир в свободное от работы время / С. Фиш. — М.: Изд-во Института Гайдара, 2012. — 224 с.

27 Habibi D. The Future of the Humanities in the Age of Global Crises / D. Habibi // Humanities and Social Sciences Review. — 2019. — Vol. 9. — No. 3. — P. 15–28.

28 Вахштайн В.С. Социальные науки в России: институциональный кризис или точка бифуркации? / В.С. Вахштайн // Отечественные записки. — 2014. — № 1 (58). — С. 45–60.

Б.И. Карипбаев

Гуманитарлық ғылымдардың тағдырына тарихи-философиялық көзқарас

Қазіргі әлем өте серпінді, әлемнің бейнесін өзгертетін елеулі саяси, экономикалық, жалпы әлеуметтік процестерге байланысты өзгермелі. Бұл жағдайда осы өзгерістердің, өзгерістердің негізі ретінде әлем қайғылы тұңғиықтың, яғни девальвация тұңғиығының, агрессияның, адамдарды жек көру шегінде те-пе-теңдікке жол бермейтін осындай дүниетанымдық қолдауды табу өте маңызды. Біздің ойымызша, бұл мәселені гуманитарлық ғылымдар шешуі керек. Адамға кез келген жағдайда адам болып қалуға мүмкіндік беретін құндылықтар жүйесін қалыптастыру қажет. Қазіргі гуманитарлық ғылымдар бүгінде ең жақсы кезеңдерді бастан кешірмейтінін мойындау керек: құндылықтардың құнсыздануы, адамзат тәжірибесін елемеу, утилитарлық құндылықтардың басымдығы және т. б. Гуманитарлық ғылымның ұлы миссиясы — адамзаттың тұтастай алғанда және белгілі бір адамда, атап айтқанда, өркениет тарихында айтылған гуманистік мұраттарға, құндылықтарына деген құрметпен қарау. Әлбетте, гуманитарлық білім, гуманитарлық ғылымдар адамзатқа руханиятсыздық пен тұтынушылықтың тұңғиығына түспеуге мүмкіндік беретін осындай мәдени, дүниетанымдық кодты

құру мәселесін шешуі керек. Мақалада автор гуманитарлық тағдырға арналған тұжырымдамаларға, теорияларға, көзқарастарға тарихи-философиялық талдау жүргізуге, оның әртүрлі тарихи қиылыстардағы рөлі мен маңыздылығын анықтауға тырысқан. Онда ұсынылған шолудың толық емес екенін түсінеді, бірақ ғылыми мақаланың форматы түбегейлі толық талдау мүмкіндігін білдірмейді. Сонымен қатар көрнекіліктің ең жоғары дәрежесіне ие ілімдерге ғана тоқталады.

Кілт сөздер: гуманитарлық, құндылықтар, білім, ғылым, мәдениет, адам, адамгершілік, дін, қоғам, өркениет.

B.I. Karipbayev

A historical and philosophical view on the fate of the humanities

The modern world is extremely dynamic and changeable due to serious political, economic, and social processes that are changing the worldview. In this context, it is crucial to find a worldview foundation that will prevent the world from balancing on the edge of a tragic abyss, such as devaluation, aggression, and misanthropy. We believe that this task should be addressed by the field of humanities. The goal is to create a system of values that allows individuals to remain human in any situation. It must be admitted that modern humanities are going through difficult times today: the devaluation of values, the disregard of human experience, the priority of utilitarian values, etc. The great mission of the humanities is precisely to form a reverent attitude towards humanistic ideals and values that have been nurtured throughout the history of civilization. It is clear that the humanities and the humanities-related sciences must address the challenge of constructing a cultural and ideological code that will prevent humanity from falling into the abyss of spiritual emptiness and consumerism. In this article, the author has attempted to conduct a historical and philosophical analysis of the concepts, theories, and views related to the fate of the humanities, and to determine its role and significance at various historical crossroads. The author acknowledges that the proposed review is not comprehensive, but the format of a scientific article does not allow for a fully comprehensive analysis. The author has focused on those teachings that provide the highest level of illustration.

Keywords: humanities, values, knowledge, science, culture, and human beings, morality, religion, society, civilization

References

1 Piastolov, S.M. (2016). Genezis i perspektivy transdistsiplinarnosti [Genesis and prospects of transdisciplinarity]. *Terra Economicus, 14*, 2, 139–158 [in Russian].

2 Davis, J. (2017). The Digital Humanities Manifesto: Rethinking Knowledge in the 21st Century. *Digital Humanities Quarterly, 11*(3), 40–55.

3 Tugendkhat, E. (2001). Partikuliarizm i universalizm [Particularism and universalism]. *Logos, 4*(30), 41–47 [in Russian].

4 Said, E. (2006). *Orientalizm: Zapadnye kontseptsii Vostoka* [Orientalism: Western conceptions of the East]. Saint Petersburg: Russkii mir [in Russian].

5 Kolesnikov, A.S. (2004). *Filosofskaia komparativistika: Vostok–Zapad* [Philosophical comparativism: East–West]. Saint Petersburg: Izdatelstvo Sankt-Peterburgskogo universiteta [in Russian].

6 Ado, I. (2002). *Svobodnye iskusstva i filosofiia v antichnoi mysli* [Liberal arts and philosophy in ancient thought]. (E.F. Shichalina, Trans.). Moscow: GLK Yu.A. Shichalina [in Russian].

7 Bragina, L.M. (1977). *Italianskii gumanizm. Eticheskie ucheniia XIV–XV vekov* [Italian humanism. Ethical doctrines of the 14th–15th centuries]. Moscow [in Russian].

8 Wootton, D. (2018). *Izobretenie nauki. Novaia istoriia nauchnoi revoliutsii* [The invention of science: A new history of the scientific revolution]. Moscow: KoLibri [in Russian].

9 Dilthey, W. (1987). Vvedenie v nauki o dukhe (fragmenty) [Introduction to the human sciences (fragments)]. *Zarubezhnaia estetika i teoriia literatury XIX–XX vv. — Foreign aesthetics and literary theory of the 19th–20th centuries.* Moscow [in Russian].

10 Saussure, F. de. (1977). *Kurs obshchei lingvistiki* [Course in general linguistics]. Moscow: Progress [in Russian].

11 Jakobson, R. (1985). *Izbrannye raboty* [Selected works]. Moscow: Progress [in Russian].

12 Levi-Strauss, K. (2001). *Strukturnaia antropologiia* [Structural anthropology]. Moscow: Eksmo [in Russian].

13 Husserl, E. (2004). *Krizis evropeiskikh nauk i transtsendentalnaia fenomenologiia* [The crisis of European sciences and transcendental phenomenology]. Moscow: Nauka [in Russian].

14 Heidegger, M. (1997). *Bytie i vremia* [Being and time]. Moscow: Ad Marginem [in Russian].

15 Sartre, J. -P. (2000). *Bytie i nichto. Opyt fenomenologicheskoi ontologii* [Being and nothingness: An essay in phenomenological ontology]. Moscow: Respublika [in Russian].

16 Gadamer, H.-G.(1988). *Istina i metod: Osnovy filosofskoi germenevtiki* [Truth and method: Foundations of philosophical hermeneutics]. Moscow: Progress [in Russian].

17 Ricoeur, P. (2008). *Konflikt interpretatsii: Ocherki o germenevtike* [The conflict of interpretations: Essays in hermeneutics]. Moscow: Akademicheskii proekt [in Russian].

18 Adorno, T. (2003). *Negativnaia dialektika* [Negative dialectics]. Moscow: Respublika [in Russian].

19 Habermas, J. (2000). *Teoriia kommunikativnogo deistviia* [The theory of communicative action]. (Vols. 1–2). Moscow: Ves Mir [in Russian].

20 Foucault, M. (2004). *Arkheologiia znaniia* [The archaeology of knowledge]. Saint Petersburg: A-cad [in Russian].

21 Derrida, J. (2000). *O grammatologii* [Of grammatology]. Moscow: Ad Marginem [in Russian].

22 Barthes, R. (1989). *Izbrannye raboty: Semiotika. Poetika* [Selected works: Semiotics. Poetics]. Moscow: Progress [in Russian].

23 Zhukotskaia, A.V. (2021). Razmyshleniia o sovremennoi gumanitaristike [Reflections on contemporary humanities]. *Vestnik Moskovskogo Gosudarstvennogo Pedagogicheskogo Universiteta. Seriia «Filosofskie nauki» — Bulletin of Moscow State Pedagogical University. Series "Philosophical Sciences", 1*(41), 89–99 [in Russian].

24 Lyotard, J.-F. (1998). *Sostoianie postmoderna* [The postmodern condition]. Saint Petersburg: Aleteiia [in Russian].

25 (2021). *American Academy of Arts & Sciences.* Humanities Indicators: Degrees in the Humanities. AAAS.

26 Fish, S. (2012). *Spasite mir v svobodnoe ot raboty vremia* [Save the world on your own time]. Moscow: Izdatelstvo Instituta Gaidara [in Russian].

27 Habibi, D. (2019). The future of the humanities in the age of global crises. *Humanities and Social Sciences Review, 9,* 3, 15–28.

28 Vakhshtain, V.S. (2014). Sotsialnye nauki v Rossii: institutsionalnyi krizis ili tochka bifurkatsii? [Social sciences in Russia: Institutional crisis or a bifurcation point?]. *Otechestvennye zapiski — Notes of the Fatherland, 1*(58), 45–60 [in Russian].

Information about the author

Karipbayev Baizhol — Doctor of Philosophical Sciences, Research Professor of the Department of Philosophy and Theory of Culture, Buketov Karaganda National Research University, Karaganda, Kazakhstan, https://orcid.org/0000-0002-1892-2631

https://doi.org/10.31489/3134-9242/2026-1-1/73-79
UDC 101:378

Received: 15 August 2025
Accepted: 30 November 2025

M.M. Manassova[1], K.M. Bolyssova[2*]

[1]*Buketov Karaganda National Research University, Karaganda, Kazakhstan*
[2]*Astana International University, Astana, Kazakhstan*
(E-mail: miramanassova@mail.ru, kuralai_2702@mail.ru)

Humanitarian Paradigm of Contemporary Kazakhstan: A Philosophical Reflection

The article presents a socio-philosophical analysis of the humanitarian paradigm of contemporary Kazakhstan in the context of globalization, digitalization, and institutional reforms. It argues that the humanitarian paradigm is not a secondary "appendix" to economic modernization, but a fundamental value-normative framework that sets the horizons for social development, the quality of education, and the resilience of cultural identity. The study demonstrates that the intensification of technocratic thinking in higher education leads to a devaluation of socio-humanitarian knowledge and a deficit of critical thinking, civic responsibility, and worldview reflection among future specialists. The purpose of the research is to provide a comprehensive understanding of the value foundations of the humanitarian paradigm and to reveal its strategic significance for contemporary society. The study analyzes the axiological foundations of the humanitarian paradigm, based on fundamental concepts of the human being, society, and culture, and identifies their substantive features in the context of modern Kazakhstan. The article explores theoretical and methodological approaches to the concept of the "humanitarian paradigm," examines its worldview and axiological components, as well as its institutional manifestation in the systems of education, science, and cultural policy. Special attention is paid to the philosophical reflection on processes of modernization of public consciousness, identity transformation in the context of global communication networks, and the impact of the digital environment on the structure of humanitarian values. It is shown that digitalization, alongside expanding access to knowledge and cultural resources, generates new challenges related to changes in forms of social communication, fragmentation of cultural space, and risks of losing spiritual continuity.

Keywords: humanitarian paradigm, technocracy, digitalization, identity, higher education, youth, culture, morality, religion, Kazakhstan.

Introduction

In relation to contemporary Kazakhstan, the concept of the humanitarian paradigm goes beyond a narrowly scientific methodology and covers a wide cultural and historical horizon. If in the natural sciences a paradigm sets standards for explanation, verification, and proof, then in the humanities it includes a system of value guidelines, worldview orientations, and conceptions about humans and society. The humanitarian paradigm shapes society's understanding of fundamental values such as freedom, justice, historical memory, identity, and moral responsibility. These categories serve as key spiritual and ethical reference points that influence the cultural and social development of society.

In the context of Kazakhstan's independent development, the humanitarian paradigm acts as a tool for comprehending modernization and national self-determination. It influences the interpretations of historical heritage, determines the role of language and culture in maintaining identity, and sets guidelines for educational policy. Thus, the humanitarian paradigm manifests itself not only as a theoretical model but also as a cultural and normative foundation of social development.

Philosophical reflection on the humanitarian paradigm of contemporary Kazakhstan allows one to identify its dual orientation: on the one hand, it is directed towards global intellectual trends, and on the other hand, it aims to preserve national and cultural originality. In this context, the humanitarian paradigm can be defined as a holistic system of interpretations and values that ensures the semantic unity of society and sets the direction for its spiritual evolution in the conditions of global transformations.

The theoretical basis of the concept of "paradigm" is provided by T. Kuhn's interpretation, according to which a paradigm represents a system of theoretical assumptions, methodological norms, value orientations, and problem-solving patterns shared by the scientific community, determining the character of scientific thinking in a certain historical period. A paradigm forms the framework of rationality, sets criteria of scientificity, and institutionally organizes the intellectual space of an era [1].

* Corresponding author's e-mail: *kuralai_2702@mail.ru*

In the humanities, the concept of a paradigm has a broader meaning. It includes not only methodological principles but also values, worldview perspectives, and cultural-historical foundations. The humanitarian paradigm expresses society's understanding of human beings, justice, freedom, historical memory, identity, and the meaning of life. In this way, it influences not only research approaches but also the development of social consciousness.

This issue is particularly relevant in the context of Kazakhstan, where the period of independence was accompanied by extensive political, socio-economic, and cultural transformations. These processes included rethinking historical heritage, forming new educational and cultural policies, and searching for sustainable models of national identity. The transition from the Soviet ideological model to a pluralistic and globally integrated intellectual environment required a philosophical analysis of the foundations of social development and clarification of the value guidelines of modernization.

The change of humanitarian paradigms is historically associated with the transformation of interpretive strategies and changes in the image of the human being. The transition from the classical rationalist model to post-classical forms of thinking was accompanied by increased attention to language, communication, intersubjectivity, and cultural identity. Philosophical hermeneutics, presented in the works of H. Gadamer emphasizes the historicity of understanding and the dialogical nature of culture [2]. Existential analysis by M. Heidegger highlights the rootedness of human existence in language and tradition, allowing the humanitarian paradigm to be considered as a historically conditioned system of meanings [3].

In the context of globalization and digital transformation, the question of the correlation between technocratic rationality and humanitarian values becomes particularly acute. The strengthening of applied education and orientation towards market competencies increases the risk of marginalizing the humanities. However, without the development of critical thinking, moral reflection, and cultural self-consciousness, modernization may lose its humanistic meaning and be reduced to a purely technological process.

Thus, the humanitarian paradigm of contemporary Kazakhstan should be considered not only as an academic concept but also as a philosophical project that unites: an ontological understanding of humans as culturally and historically conditioned beings; an anthropological focus on the spiritual development of the individual; an axiological orientation prioritizing moral and humanistic values. Philosophical reflection on this paradigm allows the identification of strategic guidelines for social development in the interaction of tradition and modernization, globalization, and the preservation of cultural identity.

Modernization processes in Kazakhstan have a multidimensional character, encompassing not only economic, institutional, and technological spheres, but also profound changes in the cultural and worldview space of society. In the framework of the political and institutional reforms initiated by President Kassym-Jomart Tokayev under the project "New Kazakhstan" modernization is interpreted as a comprehensive transformation of the state and society. In his Address to the Nation "New Kazakhstan: The Path of Renewal and Modernization" (2022), Tokayev emphasized that the renewal of the country cannot be limited to economic growth or administrative reforms alone; it requires deep political restructuring, strengthening the principles of justice and the rule of law, expanding civic participation, and renewing public values [4].

In this perspective, the humanitarian dimension of modernization acquires particular significance. Economic growth, digitalization, and technological innovations, while necessary conditions for progress, do not exhaust the criteria of sustainable development. Without reflection on values and philosophical understanding, modernization can become one-sided and overly technocratic. In such a situation, a person may begin to be seen mainly as a productive or informational resource rather than as a full human being. The danger of such reduction was highlighted in the philosophy of technology by M. Heidegger, particularly in his work "The Question Concerning Technology", where he demonstrates that the dominance of technological thinking forms a specific mode of revealing Being, in which the world is perceived as a "standing-reserve" subject to calculation, control, and exploitation [3; 17].

Transposing these ideas to the context of Kazakhstani modernization allows asserts the necessity of a balance between technological development and humanitarian reflection. The modernization of public consciousness implies not a rejection of tradition, but its reinterpretation in light of contemporary challenges. Preserving the cultural code, historical memory, and spiritual orientations serves as a condition for organic renewal. Humanitarian knowledge – philosophy, cultural studies, history, philology – plays an integrative role here: it provides a meaningful accompaniment to reforms and forms the value-based foundations of social transformations.

Materials and Methods

This article employs historical-philosophical and hermeneutical methods to analyze the evolution of the concept of "paradigm" and the interpretation of humanitarian concepts in the context of contemporary Kazakhstan; a socio-philosophical analysis is applied to comprehend the processes of modernization, globalization, and digitalization; and an axiological approach allows for the identification of the value-based foundations of social development.

The empirical component of the study was implemented in the form of a sociological survey among students of higher education institutions in five cities of the Republic of Kazakhstan — Astana, Almaty, Karaganda, Uralsk, and Pavlodar. The selection of regions was determined by their socio-cultural specificity and differences in the educational environment. The study included students from both humanitarian and technical fields of study, which made it possible to conduct a comparative analysis of the perception of the humanitarian component of education.

Results

To deepen the socio-philosophical analysis of the humanitarian paradigm of contemporary Kazakhstan, the research structure includes an empirical component aimed at identifying value orientations, worldview positions, and the attitude of student youth toward humanitarian knowledge in the context of digitalization and institutional transformations. In this way, the theoretical propositions of the article are correlated with trends emerging in the real educational environment.

The methodological toolkit included surveys, the organization of focus groups, and the conduct of expert interviews. The survey was aimed at identifying the level of humanitarian awareness, value priorities, and sources shaping students' worldview orientations. Focus groups made it possible to specify ideas about identity, the role of language, historical memory, and spiritual heritage, as well as to assess the impact of the digital environment on the structure of values and models of social communication. Interviews with teachers of humanities subjects, staff of educational institutions, and specialists in cultural and educational policy helped to obtain professional opinions on the current state and future development of the humanitarian paradigm in higher education.

Data processing was carried out using both quantitative and qualitative analysis methods. Quantitative processing of survey results allowed for the identification of stable ratios and trends, while qualitative analysis of discursive positions and semantic emphases in participants' responses provided a deeper understanding of youth value orientations. The comprehensiveness of the methodological approach increased the reliability of interpretations and the representativeness of conclusions.

Consequently, the inclusion of an empirical component allows the humanitarian paradigm of contemporary Kazakhstan to be considered not only as a philosophical-theoretical construct but also as a socially manifested phenomenon reflecting the current state of value consciousness among student youth and the dynamics of the transformation of humanitarian orientations.

Discussion

The modern higher education system is still largely focused on preparing narrowly specialized professionals who meet the needs of the labor market. Emphasis on practical skills, technological efficiency, and professional mobility forms graduates with strong technical competencies, but they are not always sufficiently prepared for critical reflection, ethical responsibility, or a broader understanding of social processes. In this context, the position of J. Dewey is illustrative, emphasizing that social effectiveness becomes formal if it is not grounded in rational empathy and an understanding of the diversity of human goods [5]. Consequently, education devoid of humanitarian depth risks turning into a mechanism for reproducing functional performers rather than forming thinking citizens.

Digital transformation reinforces this tendency, as the acceleration of information flows and the dominance of media platforms contribute to a fragmented perception of reality. Clip-style thinking, the pragmatization of language, and a reduced capacity to sustain complex argumentation have become cultural symptoms of the era. Such changes are described within the critique of the "screen generation," where traditional humanitarian culture is displaced by brief formats and superficial assimilation of meanings [6].

From a philosophical perspective, the transformation of language and communication affects the fundamental foundations of human existence. If language is understood as the space in which human engagement with the world is revealed, its simplification and coarsening can be interpreted as markers of deeper

cultural shifts. In this sense, Heidegger's thesis on language as the "house of Being" acquires not only theoretical but also socio-diagnostic significance [3, 19].

The issue of religious and worldview literacy deserves special attention. In conditions of pluralization of the religious space and the activation of various spiritual practices, the deficit of systematic humanitarian knowledge increases the risks of uncritical acceptance of radical or pseudo-religious interpretations. At the same time, the humanitarian paradigm implies the formation of value-based resilience, grounded in knowledge of tradition, the history of religions, and norms of intercultural dialogue.

The ontological perspective of the humanitarian paradigm makes it possible to consider the human being as an entity whose existence unfolds within the horizon of culture and history. Such an approach overcomes the naturalistic reduction of the human being to a merely biological or social function and emphasizes their rootedness in a symbolic and traditional space. In twentieth-century philosophy, this position received conceptual elaboration in the existential analytic of Martin Heidegger, where human existence is interpreted as being-in-the-world, structured by temporality and historicity [3, 21].

This line of thought was further developed in G. Gadamer's hermeneutics, which substantiates the principle of the "effectiveness of history" as an indispensable condition of understanding. According to Gadamer, interpretation is a dialogue of times, in which the past is not mechanically reproduced but actualized in a changed context. Consequently, the humanitarian paradigm presupposes the recognition that the subject is formed within historical-cultural interaction and cannot be understood outside tradition [2, 16].

In the Kazakhstani context, this thesis gains particular significance: modernization and globalization increase the need for a conscious engagement with spiritual heritage. Abai's philosophy demonstrates an understanding of social existence as dependent on the moral state of the individual [7]. Similarly, al-Farabi's concept of the "virtuous city" links the stability of society to the moral maturity of its citizens [8]. Thus, cultural and spiritual continuity becomes not an addition to reforms but a condition for their meaningful integrity.

Consequently, modernization in Kazakhstan should be understood as a dialectical unity of economic rationality and cultural identity. Only with the inclusion of the humanitarian dimension is it possible to form a sustainable development model oriented not only toward growth indicators but also toward the quality of human capital, moral responsibility, and the spiritual self-consciousness of society. This fundamentally distinguishes genuine modernization from the mechanical adoption of technological models not rooted in the cultural context.

In the context of globalization, processes of identity formation acquire a dynamic character. M. Castells notes that the network society generates multiple forms of self-identification: identity becomes a processual construct, formed in spaces of global interactions and media discourses [9]. Castells distinguishes legitimizing identity, resistance identity, and projective identity, emphasizing that under global changes the importance of projective identity increases — one oriented toward the future and capable of integrating local cultural resources into the contemporary context.

In this regard, the issue of preserving language, cultural memory, and spiritual heritage as the basis of sustainable societal development gains special significance. Language functions not only as a means of communication but also as a carrier of historical experience, value structures, and worldview orientations. Cultural memory ensures generational continuity and forms historical self-consciousness, strengthening national identity in the face of external challenges.

Spiritual heritage — philosophical ideas, literary traditions, religious and ethical values — performs an integrative function, connecting individual experience with collective history. In conditions of accelerated globalization and expanding digital communication, it is precisely these spiritual foundations that allow society to maintain internal integrity and resilience. In this sense, cultural memory becomes a strategic resource for sustainable development, consistent with J. Assmann's conceptual conclusions on the role of memory as a form of political and cultural identity [10, 11].

Thus, the dynamic nature of identity in the era of globalization requires active cultural policy aimed at supporting language, historical memory, and spiritual traditions. The combination of global integration and cultural uniqueness becomes a key condition for the harmonious development of contemporary society and reveals the potential for a value-oriented future.

Overall, the humanitarian paradigm of contemporary Kazakhstan represents a system of worldview and value orientations, formed under conditions of globalization, digitalization, and socio-cultural transformation. It expresses the aspiration to combine national tradition with universal principles of modernity, serving as an intellectual matrix of social development. Unlike narrowly economic models of modernization, the

humanitarian paradigm emphasizes the human being as the central value of social existence, focusing on their spiritual potential, cultural identity, and moral responsibility [11].

The results of the conceptual analysis confirm that a humanitarian understanding of the human being fundamentally differs from the functionalist interpretation characteristic of technocratic models of society. From a humanitarian perspective, the individual is conceived as an end in itself, not as a tool for achieving external goals. This conclusion aligns with Kant's ethics of autonomy, in which the human being is defined as an end in itself and a bearer of intrinsic dignity [12]. Consequently, the anthropological dimension of the humanitarian paradigm presupposes recognition of the moral autonomy of the individual and their responsibility for forms of social interaction.

Conclusion

In the context of global transformations — the expansion of the information space, the intensification of intercultural contacts, and changes in forms of social communication — the humanitarian paradigm acquires strategic significance. It sets normative guidelines for evaluating social processes and establishes criteria for justice, solidarity, civic responsibility, and cultural continuity. Through the systems of education, science, art, and public discourse, humanitarian values serve as the foundation for societal consolidation and the strengthening of national self-consciousness.

Philosophical reflection plays a particularly important role in the development of the humanitarian paradigm, providing a critical analysis of the value foundations of reforms. Philosophy, cultural studies, history, and philology not only interpret ongoing changes but also shape the semantic space in which long-term development strategies are formulated. Without such guidance, modernization processes risk losing their internal integrity and value orientation.

Further development of the humanitarian paradigm requires the institutionalization of humanitarian knowledge within strategic planning systems. This entails the inclusion of humanitarian expertise in the development of state programs, educational standards, cultural policy, and media strategies. The integration of humanitarian knowledge into managerial and social practices contributes to the formation of a balanced development model, oriented not only toward economic indicators but also toward the quality of human capital, the level of civic culture, and the resilience of cultural identity.

An important condition is also the active presence of humanitarian discourse in the public sphere. Scientific forums, academic publications, media platforms, and public discussions should promote the dissemination of humanitarian ideas and value orientations. This strengthens the dialogue between the state, the scientific community, and civil society, forming the prerequisites for a mature and responsible public consciousness.

This article was prepared as part of grant project AP 26100873, "Humanitarian Perspectives of Higher Education in Kazakhstan: Prospects for Reform" (2025-2027) (Science Committee of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan).

References

1 Кун Т. Структура научных революций / Т. Кун. — М.: АСТ, 2003.

2 Gadamer H. -G. Truth and Method / H. -G. Gadamer; trans. J. Weinsheimer, D.G. Marshall. — New York: Continuum, 2004.

3 Heidegger M. The Question Concerning Technology / M. Heidegger // The Question Concerning Technology and Other Essays; trans. W. Lovitt. — New York: Harper & Row, 1977.

4 Tokayev K. -J. New Kazakhstan: The Path of Renewal and Modernization: Address to the Nation of the Republic of Kazakhstan (16 March 2022) [Electronic resource] / K. -J. Tokayev // Official website of the President of the Republic of Kazakhstan. — Access mode: https://www.akorda.kz

5 Дьюи Дж. Демократия и образование / Дж. Дьюи. — М.: Педагогика-Пресс, 2000.

6 Serres M. Petite Poucette / M. Serres. — Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2016.

7 Абай Құнанбайұлы. Шығармаларының екі томдық толық жинағы / Абай Құнанбайұлы. — Алматы: Жазушы, 2005. — 2-ші т.: Өлеңдер мен аудармалар. Поэмалар. Қара сөздер.— 335 б.

8 Абу Наср аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города [в 7-ми томах] / Абу Наср аль-Фараби / Аль-Фараби. — Алматы: RS: Международный клуб Абая, 2019. — Т. 1: Добродетельный город. — 240 с.

9 Castells M. The Power of Identity. 2nd ed. / M. Castells. — Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010.

10 Assmann J. Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination / J. Assmann. — Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

11 Assmann J. Religion and Cultural Memory: Ten Studies / J. Assmann. — Stanford, CA: Stanford University Press, 2004.

12 Kant I. Groundwork of the Metaphysics of Morals / I. Kant; trans. M. Gregor. — Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

М.М. Манасова, К.М. Болысова

Қазіргі Қазақстанның гуманитарлық парадигмасы: философиялық рефлексия

Мақалада жаһандану, цифрландыру және институционалдық реформалар жағдайындағы қазіргі Қазақстанның гуманитарлық парадигмасына әлеуметтік-философиялық талдау ұсынылған. Гуманитарлық парадигма экономикалық жаңғыртудың екінші кезектегі «қосымшасы» емес, керісінше қоғамдық дамудың көкжиектерін, білім беру сапасын және мәдени бірегейліктің тұрақтылығын айқындайтын базалық құндылықтық-нормативтік негіз екендігі туралы тезис негізделеді. Жоғары мектептегі технократиялық ойлаудың күшеюі әлеуметтік-гуманитарлық білімнің құнсыздануына, болашақ мамандардың сыни ойлау, азаматтық жауапкершілік және дүниетанымдық рефлексия деңгейінің төмендеуіне алып келетіндігі көрсетілген. Зерттеудің мақсаты гуманитарлық парадигманың терең құндылықтық негіздерін жан-жақты пайымдау арқылы оның қоғамдық дамудағы стратегиялық маңызын ашып көрсетуге бағытталған. Атап айтқанда, зерттеу барысында гуманитарлық парадигманың адам, қоғам және мәдениет туралы іргелі түсініктер жүйесіне сүйенетін аксиологиялық тұғырлары талданып, олардың қазіргі Қазақстан жағдайындағы мазмұндық ерекшеліктері айқындалады. Мақалада «гуманитарлық парадигма» ұғымының теориялық-әдіснамалық тәсілдері ашылып, оның дүниетанымдық және аксиологиялық құрамдас бөліктері, сондай-ақ білім беру, ғылым және мәдени саясат жүйесіндегі институционалдық көрінісі талданған. Қоғамдық сананы жаңғырту үдерістерін философиялық тұрғыдан пайымдауға, жаһандық коммуникациялық желілер жағдайында бірегейліктің трансформациялануына және цифрлық ортаның гуманитарлық құндылықтар құрылымына ықпалына ерекше назар аударылады. Цифрландыру білім мен мәдени ресурстарға қолжетімділікті кеңейтуімен қатар, әлеуметтік коммуникация формаларының өзгеруімен, мәдени кеңістіктің фрагментациялануымен және рухани сабақтастықтың әлсіреу қаупімен байланысты жаңа сын-қатерлерді де туындататыны көрсетілген.

Кілт сөздер: гуманитарлық парадигма, технократизм, цифрландыру, бірегейлік, жоғары білім, жастар, мәдениет, мораль, дін, Қазақстан.

М.М. Манасова, К.М. Болысова

Гуманитарная парадигма современного Казахстана: философская рефлексия

В статье предлагается социально-философский анализ гуманитарной парадигмы современного Казахстана в условиях глобализации, цифровизации и институциональных реформ. Обосновывается тезис о том, что гуманитарная парадигма выступает не вторичным «приложением» к экономической модернизации, а базовой ценностно-нормативной рамкой, задающей горизонты общественного развития, качества образования и устойчивости культурной идентичности. Показано, что усиление технократического мышления в высшей школе приводит к девальвации социогуманитарного знания и к дефициту критического мышления, гражданской ответственности и мировоззренческой рефлексии у будущих специалистов. Цель исследования заключается в выявлении ценностных оснований гуманитарной парадигмы и определении её роли в обеспечении устойчивого развития общества, сохранении культурной идентичности и формировании ответственного гражданского сознания. В работе раскрываются теоретико-методологические подходы к понятию «гуманитарная парадигма», анализируются её мировоззренческие и аксиологические компоненты, а также её институциональное проявление в системе образования, науки и культурной политики. Особое внимание уделяется философскому осмыслению процессов модернизации общественного сознания, трансформации идентичности в условиях глобальных коммуникационных сетей и влияния цифровой среды на структуру гуманитарных ценностей. Показано, что цифровизация, наряду с расширением возможностей доступа к знаниям и культурным ресурсам, порождает новые вызовы, связанные с изменением форм социальной коммуникации, фрагментацией культурного пространства и рисками утраты духовной преемственности.

Ключевые слова: гуманитарная парадигма, технократизм, цифровизация, идентичность, высшее образование, молодежь, культура, мораль, религия, Казахстан.

References

1 Kun, T. (2003). *Struktura nauchnykh revoliutsii* [The structure of scientific revolutions]. Moscow: AST [in Russian].

2 Gadamer, H. -G. (2004). *Truth and method*. (J. Weinsheimer & D.G. Marshall, Trans.). New York: Continuum.

3 Heidegger, M. (1977). The question concerning technology. In *The question concerning technology and other essays* (W. Lovitt, Trans.). Harper & Row.

4 Tokayev, K. -J. (2022, March 16). New Kazakhstan: The path of renewal and modernization: Address to the Nation of the Republic of Kazakhstan. Official website of the President of the Republic of Kazakhstan. *akorda.kz.* Retrieved from https://www.akorda.kz.

5 Dewey, J. (2000). *Demokratiia i obrazovanie* [Democracy and education]. Moscow: Pedagogika-Press [in Russian].

6 Serres, M. (2016). *Petite Poucette.* Lanham, MD: Rowman & Littlefield [in French].

7 Abai Kunanbaiuly. (2005). Shygarmalarynyn eki tomdyq tolyq zhinagy [Complete works in two volumes]. *2-shi t.: Olender men audarmalar. Poemalar. Qara sozder — Vol. 2: Poems and Translations. Poems. Words of edification.* Almaty: Zhazushy [in Kazakh].

8 Abu Nasr al-Farabi. (2019). Traktat o vzgliadakh zhitelei dobrodetelnogo goroda [Treatise on the Views of the Inhabitants of the Virtuous City]. (Vols. 1-7). *Tom 1: Dobrodetelnyi gorod — Vol. 1: The Virtuous City.* Almaty: RS: Mezhdunarodnyi klub Abaia [in Russian].

9 Castells, M. (2010). *The power of identity* (2nd ed.). Malden, MA: Wiley-Blackwell.

10 Assmann, J. (2011). *Cultural memory and early civilization: Writing, remembrance, and political imagination*. Cambridge: Cambridge University Press.

11 Assmann, J. (2004). *Religion and cultural memory: Ten studies.* Stanford, CA: Stanford University Press

12 Kant, I. (1996). *Groundwork of the metaphysics of morals.* (M. Gregor, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.

Information about the authors

Manassova Mira — PhD, Associate Professor, Department of Philosophy and Theory of Culture, Buketov Karaganda National Research University, Karaganda, Kazakhstan, https://orcid.org/0000-0002-6562-7854

Bolyssova Kuralay — Candidate of Philosophy, Senior Lecturer, S. Seifullin Kazakh Agrotechnical Research University, Astana, Kazakhstan, https://orcid.org/0000-0001-7505-9187

https://doi.org/10.31489/3134-9242/2026-1-1/80-91
ӘОЖ 111.11:2-335 (574)

Мақаланың редакцияға түскен күні: 2025 ж. 08 қыркүйек
Қабылданған күні: 2025 ж. 15 қараша

Н.Ж. Сарсенбеков[1], А.С. Сағатова[2*]

[1] *Әбілқас Сағынов атындағы Қарағанды техникалық университеті, Қарағанды, Қазақстан;*
[2]*Академик Е.А. Бөкетов атындағы Қарағанды ұлттық зерттеу университеті, Қарағанды, Қазақстан*
(E-mail: nursultan19820926@gmail.com, asem.sagatova@list.ru)

Қазақ ойшылдарының еңбектеріндегі экзистенциалдық категориялар

Мақалада ұлттық рухани дәстүр контексінде адам болмысының философиялық түсінігін айқындайтын қазақ ойшылдарының еңбектеріндегі экзистенциалдық категориялар талданған. *Зерттеудің мақсаты* — қазақ ойшылдарының философиясы көшпелі және ислам өркениеттерінің тарихи-мәдени ерекшеліктерін ғана емес, сонымен бірге заманауи экзистенциалдық дағдарыстар жағдайында адам болмысын түсінуге арналған әмбебап бағдарларды да қалыптастыратынын көрсету. Соған байланысты, Қорқыт дүниетанымындағы, Әбу Насыр әл-Фараби трактаттарындағы, Ахмет Яссауи және Жүсіп Баласағұн, Абай Құнанбайұлы, Шәкәрім Құдайбердіұлы еңбектеріндегі адам болмысы, өмір мәнін іздеу, еркіндік пен таңдау мәселесі, адамның өзінің болмысы үшін жауапкершілігі, сондай-ақ ар, ұждан, тағдыр категориялары қарастырылады. Қорқыт Ата мұрасында өлім қорқынышын еңсеру және өнер арқылы мәңгілікке ұмтылу сарыны ерекше мәнге ие екені, әл-Фарабиде — шынайы болмыстың шарты ретінде қайырымды қала мен тұрғындар арасындағы үйлесімді концепциясы, Ахмет Яссауидің сопылық философиясында — рухани жол (тариқат) мен ішкі тазару идеясы, Жүсіп Баласағұнның «Құтты білік» дастанында — әділет, ізгілік және адам мақсат сияқты экзистенциалдық категориялар анықталып, оларға феноменологиялық талдау жасалды. Зерттеудің *әдістемелік* негізін мәтіндерді герменевтикалық талдау, салыстырмалы-тарихи әдіс және феноменологиялық тәсіл құрайды. Бұл әдістер экзистенциалдық категориялардың әмбебап сипатын да, олардың ұлттық ерекшелігін де айқындауға мүмкіндік береді. Еуропалық экзистенциализм идеяларымен салыстыра отырып, бұл категориялардың әмбебап сипаты мен ұлттық ерекшелігі анықталды.

Кілт сөздер: экзистенциализм, адам болмысы, өмір мәні, еркіндік, ар, ұждан, қазақ ойшылдары.

Кіріспе

Қазақ халқының философиялық ойы — көшпелі дүниетаным дәстүрі, исламдық руханият және жалпыадамзаттық гуманистік құндылықтар тоғысқан бірегей құбылыс. Қорқыт Ата, Әбу Насыр әл-Фараби, Ахмет Яссауи, Жүсіп Баласағұн, Абай Құнанбайұлы мен Шәкәрім Құдайбердіұлы еңбектерінде адам болмысының іргелі мәселелері көрініс табады: өмірдің мәні неде, адамның еркіндігі мен жауапкершілігінің шегі қандай, экзистенциалдық дағдарыстарды қалай еңсеруге болады және рухани үйлесімге қалай жетуге болады? Еуропалық философияда экзистенциалдық деп танылған бұл категориялар қазақтың интеллектуалдық дәстүрінде ұлттық мәдениет пен тарихи тәжірибемен тығыз байланыста өзіндік мазмұнға ие.

Отандық ғалым Ә. Нысанбаев бір кездері: «қазақ қоғамында да халқымыздың тағдырын түбегейлі қайта бағыттап, мемлекеттілігіміздің сақталуына баға жетпес үлес қосқан ұлы тұлғалар көп болды», – деп атап өткен болатын [1; 5]. Біз қай ойшылды зерттеу бағыты ретінде қабылдағанымызға қарамастан, бір шындық айқын болып қала береді: әрқайсысы өз дәуірінің куәсі. Алдыңғылардың рухани мұрасын бойына сіңіріп, болашақты болжай отырып, ойшыл кейінгі ұрпаққа өнегелі мұра қалдырады. Поэтикалық немесе прозалық түрде көрініс тапса да, оның шығармаларының мәні түптеп келгенде адам туралы және оның әлеммен қарым-қатынасы туралы ой толғау төңірегінде өрбиді.

Зерттеудің өзектілігі қазіргі жаһандық сын-қатерлермен байланысты: тұлғалық бірегейліктің дағдарысы, рухани тұрақсыздық, мән іздеу мәселелері. Осындай жағдайда қазақ ойшылдарының мұрасына жүгіну — өз маңызын жоймаған әмбебап құндылық бағдарларын айқындауға мүмкіндік береді. Ар-ұждан, тағдыр, ізгілік, үйлесім мен еркіндік туралы философиялық ойлар өркениеттер арасындағы диалогқа да, XXI ғасыр адамы алдында тұрған сұрақтарға да жауап іздеуге негіз болады.

Қазақ ойшылдарының дүниетанымдарына қатысты бірқатар еңбектер бар болғанымен, олардың идеяларын экзистенциалдық тұрғыдан кешенді талдау қажеттілігі туындап отыр. Әсіресе, қазақ ойындағы экзистенциалдық категориялар сырттан енген түсінік қана емес, халықтың рухани тәжірибесінің табиғи көрінісі екенін көрсету маңызды.

* Хат-хабарға арналған автор. E-mail: *asem.sagatova@list.ru*

Материалдар мен әдістер

Зерттеудің өзегі ретінде түпнұсқалық мәтіндер, яғни қазақ ойшылдарының еңбектері қолданылады. Герменевтикалық әдіс ойшылдардың еңбектерін интерпретациялау үшін қолданылады. Герменевтикалық тәсіл олардың шығармаларындағы терең мағынасын ашуға, философиялық идеялары қалыптасқан тарихи-мәдени контексі талдауға мүмкіндік береді. Феноменологиялық талдау философиялық мәтіндерді тек тарихи құжат ретінде ғана емес, сонымен бірге бірегей адами тәжірибенің көрінісі ретінде қарастыруға бағытталған. Феноменология ойшылдардың еңбектеріндегі экзистенциалдық өлшемдерді — өмір мен өлімге қатынасты, таңдау мен жауапкершілікті түсінуді, ішкі үйлесім мен рухани жолды іздеуді — айқындауға жағдай жасайды. Салыстырмалы-тарихи әдіс қазақ ойшылдарының идеяларын еуропалық экзистенциализмнің негізгі өкілдерінің тұжырымдарымен салыстыруға мүмкіндік береді. Мұндай тәсілдер қазақ ойшылдарының экзистенциалдық сұрақтарының табиғи көрінісін танып-білуге әрі оны әлемдік философиялық дәстүрге қосылған маңызды үлес ретінде қабылдауға мүмкіндік береді.

Ортағасырлық кезеңдегі қазақ ойшылдары еңбектеріндегі экзистенциалдық категориялардың көрінісі

Экзистенциалшыл дәстүр өкілдерін талқылай отырып, ғалымдар экзистенциалдардық категориялардың болмысы неде тәріздес сұрақ көтереді: «олардың көпшілігіне ортақ экзистенциалдар ретінде «қамқорлық» (забота), «ұмыт қалу» (покинутость), «жатсыну» (отчужденность), «абсурд», «үрей-қорқыныш», «жауапкершілік», «таңдау», «өлім» сынды паратерминологиялар көрінеді» [2; 42]. Батыс экзистенциализмінде өмірдің мағынасыздығына күйзелу, үмітсіздікке бой алдыру, тіпті өз-өзіне қол жұмсау секілді сарындар жиі кездессе, шығыстық, соның ішінде түркілік өмірмәндік философияда мәселе мүлде өзгеше қырынан ашылады. Ажал — мәңгілік болмыстың бастауы әрі онтологиялық тұрғыдағы шешуші өткел ретінде қарастырылады. Қазақ дүниетанымының негізінде де мәңгілік өмірді мойындаған трансценденттік ұстанымдар жатыр. Ортағасырлық түркі ойшылдығындағы экзистенциалдық сарын барлық түркі халықтарына ортақ архетиптік тұлға — Қорқыт Атаның дүниетанымынан айқын аңғарылады. Қорқыт Ата жеке адамның тәндік өлімінен кейінгі трансцендентті болмысты қобыздың мистикалық үні арқылы бейнелеп, өзінің күйлерінде онтологиялық уақыттылық пен мәңгілік тіршіліктің метафизикасын үндестіріп көрсетеді. «Қорқыт Атаның аңызына тоқталсақ, ол философиялық мазмұны терең, өмірсүйгіштік рухы өшпес аңыз. Мұны бүкіл әлем ғұламалары мойындайды. Тек мойындап қана қоймай, түркі жұртының өмір мен өлім туралы түсінігінің әдемілігіне, өмірге құштар рухының асқақтығына тамсана таң қалады. Мәңгілік нәрсе — өнер, шығармашылық, адамның артында қалатын өшпес ізгі ісі» [3; 134]. Қорқыттың жырлары мен күйлері — трансценденттік пайымдаулардың көрінісі ретінде адам болмысының шексіз мүмкіндіктерін және оның шығармашылық құдіретін айшықтайды. Мұнда онтологиялық уақыттылық, болмыс пен өлімнің диалектикасы, сондай-ақ адамның трансценденцияға ұмтылысы терең бейнеленеді. Қорқыт Атаның басты әрекеті — барша адамзат арман еткен мәңгілік өмірді шындыққа айналдыру талпынысы еді. Егер материалдық пен руханилықтың арақатынасын салыстырар болсақ, өзгермелі әрі уақытпен шектелген материалды дүниеге қарағанда, Қорқыт Ата үшін мәңгілік өмірдің кілті — рухани әлемде еді. Рухани әлемнің тірегі саналатын өнер мен білім — адам еңбегінің мәңгілік жасампаздығы мен өміршеңдігін паш ететін құндылықтар. «Қорқыт туралы аңыз аса құнды әрі қызықты: музыка — адамның әр нәрсені жасап, шығара алатынын дәлелдейтін әрі ажалға қарсы тұра алатын, уақытты тоқтатуға не Мәңгілікті дәлелдейтін адам қабілетінің элементі. Осы тұрғыдағы өмірдің мәнін іздеуде рухтың еркіндігіне, бірлік пен қайырымдылықтың шырқау шыңына жетуді мақсат тұтқан түркілердің үлкен гумандық қатынасын аңғарамыз. Шынтуайтында, бұл Көшпенділер мен қала тұрғындарының рухани бірлігі, екі менталитеттің сембиозы — көшпелі идеалдардың мұрагерлері және Әбу Насыр әл Фараби сияқты Шығыстың көрнекті ойшылының пайда болуына мүмкіндік берді», – деп пайымдайды отандық ғалымдар Ә. Нысанбаев пен С. Нұрмұратов [4; 275].

Қорқыт Атаның күйлері арқылы біз оның табиғаттың тылсым күштерімен ноэтикалық тілдесуге түскенін аңғарамыз. Бұл жайт көшпелі өркениеттің қалыптастырған «адам — әлем» онтологиялық қатынасында, табиғатпен үндесу мен оның құбылыстарына деген феноменологиялық қабылдаудың айрықша ықпалын көрсетеді. Қорқыт дүниетанымы — табиғат пен болмысты герменевтикалық тұрғыдан түсінудің үлгісі ретінде, қазақ философиясындағы экзистенциализмнің ұлттық ерекшелікке

бейімделген формасын танытады. Мұнда адамның болмысқа-ұмтылысы (being-in-the-world), трансценденттік тәжірибесі және уақыттылық феномені айқын көрініс табады. Қазіргі заманның негізгі мәселесі — өмір сүрудің өмірдің мағынасына, мәніне сәйкес келмеуінде жатыр. Және де экзистенциалистердің айтуы бойынша, өлім адам өмірін шектеуші және анықтаушы күш болып табылады. Қорқыт түсінігі өлім арқылы адам өмірінің көкжиегінің шектеулілігіне күмән келтіреді. Сөйтіп, адам болмысын шексіздікке жетелейді. Міне, даналықтың негізі қайда жатыр» [5; 25]. Көшпелі халықтың дүниетанымында өлім адам өмірінің шегін белгілейтін соңғы нүкте ретінде қарастырылмайды. Адамгершілік ұстанымдарын берік ұстанған жан теріс әрекеттерге бармайды, өзгенің хақысын жемеуге тырысады. Дәл осы адамгершілік қағидалар адамды күнәлі істерден сақтап, рухани тазалыққа жетелейді. Халық даналығы осы құндылықтарды дәріптеп, оларды болашақ ұрпаққа аманат етеді.

«Адам қанша талпынғанмен, әлем заңы адам баласын қашып — құтылмайтын өлімге әкелері хақ.

Кәні, мен мадақтаған бек, жарандар,
Дүние менікі дегендер,
Ажал дүние кімге қалды,
Келімді, кетімді дүние,
Ақыр соң ұшы өлімді дүние», – дейді Қорқыт [6; 26-27].

Қанша жерден ажалдан қашты дегенмен, Қорқыттың өзі бұл мәселеге келгенде, ажалсыз адам болмайтынын мойындап тұр. Адам көзі тек ажал арқылы тояды. Адам баласы мансаптың құрығын қанша иіргенімен, бұл жалғаннан өзімен қоса алып кетері жоқ. Бәрі — уақытша. Қорқыт Атаның философиялық пайымы — көшпелі өркениет пен исламдық өркениет арасын жалғаған герменевтикалық көпір іспетті. Оның мұрасы мәдени трансценденцияның көрінісі болып, екі дүниетанымның тоғысында пайда болған ноэтикалық синтезді паш етеді.

Көшпелілер өркениетінде қалыптасқан адам болмысына қатысты категориялар бізге бүгінгі өмірде әр мүмкіндікті тиімді пайдалануға және қазіргі сәттің оң ықпалын бағалай білуге бағдар береді. Мәселен, бақыт мәселесін терең талдаған ойшылдардың бірі — әлемнің екінші ұстазы Әбу Насыр әл-Фараби. Оның «Ей адам, тар жерге сен таласа берме, мекенің — бүкіл ғалам, дүние» деген жыр жолдарынан адам мен әлемнің ажырамас байланысын айқын аңғаруға болады.

«948 жылы Мысырда жазылған «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары туралы трактат» Әбу Насыр әл-Фарабидің танымал туындыларының бірі. Бұл еңбекте қала тұрғындарының бақытты өмірге қол жеткізуіне жағдай жасайтын жоғары билік пен басқару өнеріне көбірек көңіл бөледі» [7].

Әл-Фараби өмірге келген әрбір адам бақытты болу үшін өмір сүреді деп түйіндейді: «Бақыт — әрбір адам ұмтылатын мақсат…». Адамның бақытқа жету жолындағы күресінде үш түрлі жағдайды басынан өткереді. Олар: «1. Бұл — әрекеттер, адам өзінің дене мүшелерін пайдалану үшін керекті әрекеттер, мысалы, орнынан тұру, отыру, көлікке мініп жүру, көру, есту үшін керекті әрекеттер. 2. Жан эффектілері. Мысалы, құштарлық, рахат, қуаныш, ашу, қорқыныш, жабырқау, күйіну, қызғаныш және сол сияқтылар. 3. Ақыл-парасат. Бұл үшіншісі адамның бүкіл өмір бойында болады немесе кейде болып, кейде болмайды» [8]. Әл-Фарабидің пайымдауынша, адамды бақытқа жеткізетін қасиет ол қайырымдылық жасауда. Бұл адамның адамға деген асқан мейірімділігін дәлелдейтін ерекше гумандық қарекет. Бұл жекелеген адамды ғана емес, адамзаттық игіліктерді мұрат тұтқан экзистенциалды — этикалық мақсаттағы ілім. Ойшылдың тікелей өзіне жүгінсек: «Жақсы мінез-құлық пен ақыл күші болып, екеуі біріккенде — бұлар адамшылық қасиеттер болып табылады, қасиеттер дегенде біз әрбір нәрсенің игілікті жағы, соның өзінің және оның әрекеттерінің абзалдығында және жетілгендігінде деген мағынада айтамыз. Егер осы екеуі (жақсы мінез-құлық пен ақыл күші) бірдей болып келсе, біз өз бойымыздан және өз әрекеттеріміздан абзалдық пен жетілгендікті табамыз және осы екеуінің арқасында біз ізгі, игілікті және қайырымды адам боламыз: біздің өмір бейнеміз қайырымды, ал мінез-құлқымыз мақтаулы болады. Адамның белгілі бір мінез-құлыққа ие болуына немесе жақын жұғысудың арқасында бір мінез-құлықтан басқа бір мінез-құлыққа ауысуына себепші болатын нәрсе — әдет болады, ал әдет, мен белгілі бір әрекеттің жиі-жиі және ұзақ уақыт қайталануын айтамын. Жақсы мінез-құлықтың өзі де әдет арқылы келетін болғандықтан, біз әдеттене келе біздің жақсы мінез-құлқымызды тудыратын және сондай-ақ, оңбаған мінез-құлқымызды тудыратын нәрселерді де әңгіме етуіміз керек» [9; 131-132]. Әбу Насыр әл-Фараби

дүниетанымының экзистенциалдық өзегін құрайтын, адам болмысына негіз болатын категориялар философиялық талдауда көркем мінез өлшемі арқылы айқындалады.

«Адам нақ осы ақыл арқылы адам болған...»; «Ақыл-парасат күші — адамның ойлауына, пайымдауына, ғылым мен өнерді ұғынуына және жақсы қылық пен жаман қылықты айыруына көмектесетін күш» [10; 194]. Адам бар ғұмырын жинақтап келгенде, соңында өмірдің мәнін қалыптастыратын әрекеттерінің нәтижесін көреді. Бұл, өлім алдындағы адамның мәңгі-бақилыққа дайындығын көрсетеді. Әбу Насыр әл-Фарабидің дүниетанымында адам үшін ең басты игілік оның бақытқа бөленуінде. Адам өмірінің мәнін анықтаушы күш осы бақыт. «Бақыт, – дейді әл-Фараби, — өз басың үшін көксейтін игілік; бұған ешбір жағдайда және ешқашанда басқа нәрсеге бола талпынбайды, өйткені (бақыттың) аржағында адамның қолы жете алмайтын бұдан артық нәрсе жоқ. Бақытқа жетуге көмектесетін еркін әрекет — тамаша әрекет. Мұны туғызатын әдет-ғұрып — қайырымдылық. Қайырымдылық дегеніміз, оның өзі белгілеген, бірақ бақытқа жету мақсатынан туған жақсылық. Бақытқа (жетуге) бөгет жасайтын әрекет жаман немесе сұмпайы әрекет болмақ. Бұл әрекетті туғызатын әдет-ғұрып — кемшілік, кесапат, пасықтық» [11; 179].

Әл-Фарабидің бақыт турасындағы түсінігі гедонизм талаптарына ұқсас болғанымен, оның тұжырымы адамзат игілігіне жол көрсететін терең категория. Бұл мәселеге байланысты отандық ғалым Ж.А. Алтаев ойшылдың дүниетанымындағы «қайырымды қала» мен «ұждансыз қала» тұжырымдамаларының айырмашылығын ашып көрсетеді: «Алмасу қаласының тұрғындары ауқаттылық пен байлыққа жету үшін бір-біріне көмектесіп, соны өмірдің мақсаты санайды. Ұждансыздық пен бақытсыздық қаласында адамдар өздерінің сезімдері мен қиялдарына әсер ететін ләззаттарды ғана бағалайды, көңілді көтеруге тырысады және ойын-сауықтардың түр-түрін ермек етеді. Даңғой қаланың тұрғындары бір-біріне көмектеседі, бірақ тек құрметке бөлену үшін, оларды басқа халықтар біліп, мадақтап, сөзбен де, ісімен де даңқын арттыруы үшін, бір-бірінің алдында болсын, жұрттың алдында болсын, әйтеуір керемет болып көріну үшін. Билікқұмар қаланың тұрғындары өзгелерді бағындырып алуға ұмтылады, өздері ешкімге бағынғысы келмейді; олардың күш-жігері жеңіс сыйлайтын қуанышқа жетуге бағытталған» [12]. Қала — адамдардың бірлесіп тіршілік ететін ортасы болғандықтан, ондағы тәртіп, ортақ қағидалар мен заңдар адамдар арасындағы гуманистік қарым-қатынастарды реттейтін өлшемдер. Осы себепті, қала тұрғындарының іс-әрекеттері олардың өмірлік ұстанымдарын айқындайды. Әл-Фараби «қайырымды қаланы» жаны мен тәні сау адамның бейнесіне теңейді. Қалай адам үшін тән мен жан саулығы өмірдің ажырамас шарты болса, қала да өзінің қоғамдық құрылымында осы талаптардан алшақтамауы тиіс. Тек тұрғындар бір-бірімен адамгершілік қарым-қатынас орнатқанда ғана қаладағы тәртіп пен қоғамдық мүдделер толыққанды дамиды.

XI ғасырдың ұлы ойшылы Жүсіп Баласағұн да адамзатқа ортақ игілік пен құндылықтарды дәріптеген еңбектерімен танылған. Оның «Құтадғу білік» шығармасының түпкі мақсаты — адамды адамгершілік пен имандылық секілді асқақ қасиеттерге жетелеу. Бұл еңбектен адам болмысын қалыптастырудағы басты категорияның бірі — қанағатшылдық екенін айқын көреміз. «Құтты білікте»:

Кісі игісі былай деп ой бөледі:
«Демі барлар ақыр бір күн өледі».
Небір ерлер туып өмір сүрді де,
Түбінде өлді азды-көпті жүрді де.
Құй бек болсын, құлмен ізгі, жаман да –
Бәрі өліп, ізі қалған һәманда.
Тірі өледі, жер қойнында — жатағы,

Жақсылықпен өлсе — қалар атағы, – деп өмір-өлім қатынасынан туындайтын өмірмәндік сауалдарды қою арқылы, уақытша берілген өмірдің мағынасы турасында пайымдайды [13; 30-31]. Осы мақсатта түркілік ғалымдар A.Cüneyt, Ö.Özkan өз ұстанымдарын ұсынады: «Шын мәнінде, ол өмір сүрген кезеңді және сол кездегі түркі мәдениеті мен өркениетінің жағдайын ескере отырып, Жүсіп Баласағұнды «данышпан» деп санау керек, ал оның еңбегін «Даналық кітабы» деп санау керек. Автордың және оның түркі мәдениеті үшін жұмысының маңыздылығын түсіну үшін оның исламнан кейінгі кезеңде исламға дейінгі білімді беру немесе өзгерту арқылы баға жетпес жұмыс жасағанын атап өткен жөн» [14].

Дүниетанымында экзистенциалдық категориялар жиі кездесетін келесі ойшыл Қожа Ахмет Яссауи. Ол орта ғасырлық Түркі дүниесі философиясының адам және оның өмірін мұсылмандық

шарттармен тоғыстыра білген сопылардың сұлтаны. «Ұлы Тұран өңірі әлемдік ғылымға үлес қосқан қанша танымал ғұламаларды дүниеге әкелген топырақ. Сопылардың түсінігінде «Кемел адам — өзінің құдаймен тұтастығын толық жүзеге асырған, яғни Алланың сипаты мен бейнесін қабылдап, оған бүгіндей ұласқан адам» [15; 25]. Ахмет Яссауи танушы түріктің зерттеушісі ғалымы Ибрагим Калын ойшылдың танымдық әрекетін былай деп сипаттайды: «Түркістаннан келген пір Қожа Ахмет Яссауи даналығы да әлемдік даналық жолындағы сирек аялдамалардың бірі. Оның даналық мұрасын еске түсіру біздің әлемдегі қараңғылық пен қатыгездікке көбірек енетін және ақиқат нұрының көбірек адамдарға жетуіне мүмкіндік беретін жолымызды жарықтандыратыны сөзсіз» [16; 145]. Ислам дінінің әлсірей бастаған кезеңінде Қожа Ахмет Яссауи «Диуани хикмет» еңбегін жариялап, Ислам әлемін қайта жандандырып, оны түркі жұртына кеңінен танытты. Діннің адам болмысын қалыптастырудағы орны айрықша, өйткені діни нормалар адамды теріс қылықтардан арылуға жетелейді. Жүрегінде иманы бар жан надандықпен күреседі, ал діннен ада адам шектен шығуға бейім болады. Яссауи өз еңбектерінде діни гуманизм арқылы осы мәселелерді қозғайды. Оның ілімі — экзистенциалдық тұрғыдағы рухани тазару мен адам жанына үңілуге, ар арқылы кемелдікке жетелеуге бағытталған тағылым. «Ислам дінінің Орта Азия мен Қазақстанда көп тараған ағымы сопылық ілім осы Қожа Ахмет Яссауидің есімімен тығыз байланысты. Суфизм — ислам дінінің рухы, мәні, сананың өсуінің, жан тазарып, ар-ұят оянуының, рухани жетілудің белгісі, арлы, адал болу, Алланы сүю, адамды сүю» болса, Яссауи осы сопылыққа жеткен бірден-бір ойшыл. Ол суфизмнің ең биік сатысына өзі жетіп қана қойған жоқ, басқаларды да жеткізуге тырысты, осы мақсатпен әйгілі «Диуани Хикмет» кітабын жазды. Ақыл, даналық кітабы деп аталып келген бұл еңбекті араб, парсы тілдерінде жазылған құран мен мұсылман діні қағидаларын түркі халықтарына таныстыратын туынды деп қарау жеткіліксіз. Біз Яссауидің мақсаты тереңірек — адамға оның адами міндеттерін түсіндіру, өмірге келгендегі мақсатын анықтау, оның жүрегі мен рухын ояту деп түсінеміз» [17; 74].

«”Диуани Хикметтің” мазмұны осы қағиданы дәріптейді. Адамға мәнді өмірдің жолдарын көрсетуге Яссауиді жетелеген осындай сүйіспеншілік сезім еді. Адам болмысы — адамның сыртқы тұлғасын да, ішкі жан дүниесін де көріктендіріп тұратын көркем мінездер жиынтығы. Ахмет Яссауи хикметтерінде осы мәселе түбегейлі шешімін тапқан. Бұл, бір есептен өмірмәндік сауалдардың шешімін шығарар құндылықтар жүйесі. Ендеше, өмірден мән іздеген жандар үшін Ахмет Яссауидің «Хикметтеріндегі» экзистенциалдарды талдап көрелік» [18].

Экзистенциалдық категориялардың ішінде айрықша маңызға ие ұғымдардың бірі — болмыс. Болмыс — адам табиғатын айқындайтын негізгі мән. Бар болудың (Dasein) экзистенциалдық-онтологиялық құрылымы уақытқа онтологиялық тұрғыдан тәуелді және соған негізделеді. Уақыт болмыстың көкжиегі ретінде өзінің өткінші, осы шақтық және келешектік модустарында болмыстың мәндік құрылымын айқындайды. Ғашықтық — болмыстың аутентикалық күйі, оның шынайы мәнін айқындаушы экзистенциал. Ол болмыстың ақиқаты ретінде көрініп, абсолютті шындыққа жетелейтін түпнегіздік құбылыс.

Ахмет Яссауи Жаратқанға шексіз асық болудан бұрын төмендегідей тәсілдерін ұсынады:

Шариғатсыз дәм бұйырмас тариқаттан,
Тариқатсыз дәм бұйырмас мағрипаттан.
Мағрипатсыз дәм бұйырмас хақиқаттан –
Баршасын да шариғаттан сұрамақ керек [19; 116].

Демек, шынайы ғашық болудың алғышарты болып есептелетін қасиеттер бар. Бұл категориялар ғашықтық феноменін толықтыратын экзистенциалдық өлшемдерді білдіреді.

Жаратушы адамзатқа жақсылық пен жамандықты айыра алатын сананы дарытты. Сондықтан адам баласы қайырымдылық пен зұлымдықты, ізгілік пен надандықты танып-біліп, ара жігін ажырата алады. Жаратушы тарапынан түсірілген қасиетті кітаптарға, сондай-ақ данышпандар қалыптастырған жалпыадамзаттық қағидаттарға жүгіну — адамды гуманистік әрекеттерге бағыттайды. Бұл жол адамға өзінің мәнін сақтап қалуға, өмірдің мағынасын түсінуге және өлімнен қорқынышты еңсеруге мүмкіндік береді. Ахмет Яссауидің хикметтері дәл осы идеяны меңзейді.

Өлім — адам өмірінің экзистенциалдық қырын ашатын орталық феномен. Өлім феноменін зерделеу арқылы өмірдің мәніне қол жеткізуге болады. Өмір мен өлім арасындағы шекаралық ахуалға тап болған адам бүкіл ғұмырын саралап, мағыналы мен мағынасыздың арасын ажырата алады. Демек, өлім — өмірдің мәнін ашатын тәсіл. Өйткені, бардың қадірін түсіндіретін — жоқ. Барды жоқ арқылы түсіну — табиғи заңдылық. Адам үшін бұл дүниелік өмір — «бар» болса, өлім — «жоқ» ретінде

қабылданады. Осыған сәйкес, өлім — «жоқ» ретінде тіршілікті — «барды» түсіндіретін құбылысқа айналады.

Алайда, Ахмет Яссауи өз хикметтерінде өмірдің мәнін тек өлімді «жоқ» ретінде қарастыру арқылы ғана емес, сонымен бірге өмірдің өзінде, тіршілік барысында түсінуді үндейді [20]. Яссауи дүниетанымында өлімнен қорқу ұғымы жоқ. Керісінше, өмірдің мәнін түсіне отырып, өліммен бетпе-бет кездесуге дайындық айқын көрінеді. Түркілік түсінікте өлім деген ұғым жоқ, оның орнына «қайтты» делінеді. Өлім ұғымы негізінен еуропалық дәстүрден келген. Түркі дүниетанымында өткінші мен мәңгіліктің арасындағы өту жолы — өмір жалғасының табиғи кезеңі болып есептеледі.

Абай Құнанбайұлы және Шәкәрім Құдайбердіұлы еңбектеріндегі адам болмысын құрайтын категориялар

Экзистенциалдық категорияларды Абай Құнанбайұлы мен Шәкәрім Құдайбердіұлының еңбектерінен де таба аламыз. Абай Құнанбайұлы:

«Ақыл, қайрат, жүректі бірдей ұста,

Сонда толық боласың елден бөлек». Осы жолдарымен Абай нұрлы ақыл мен ыстық қайраттан бөлек, адамға мейірімді жүрек те қажет екенін айқындайды. Жүрек — мейірім мен адамгершіліктің бастауы. Абай: *«Жүрек бәріне қожа болсын»* деп қайта ескертеді. Бұл қағида адам өмірінің үйлесімділігі мен тазалығы ұлы ғаламның өміршеңдігін бейнелейді. Ол аталған үш қасиетті әрдайым бірлікте қарастырғанымен, ақыл мен қайраттың жүрекке бағынуы тиіс екенін атап көрсетеді. Мұндай түсінік қазақ халқының өмірлік тәжірибесінен туындаған даналықтың көрінісі.

Хакім Абай өзінің *Отыз сегізінші қара сөзінде* адам болмысына кереғар, теріс экзистенциалдық қырларды да айқындайды:

«Күллі адам баласын қор қылатын үш нәрсе бар. Сонан қашпақ керек: әуелі — надандық, екіншісі — еріншектік, үшінші — залымдық деп білесің. Надандық — білім-ғылымның жоқтығы, дүниеде ешбір нәрсені оларсыз біліп болмайды. Білімсіздік хайуандық болады. Еріншектік — күллі дүниедегі өнердің дұшпаны. Талапсыздық, жігерсіздік, ұятсыздық, кедейлік — бәрі осыдан шығады. Залымдық — адам баласының дұшпаны. Адам баласына дұшпан болса, адамнан бөлінеді, бір жыртқыш хайуан қисабына қосылады. Бұлардың емі, халлақына махаббат, халық ғаламға шапқат, қайратты, тұрлаулы, ғадаләт ісінің алды-артын байқарлық білімі, ғылымы болсын...» [21; 479]. Адам болмысына тән надандық, жалқаулық, зұлымдық сынды теріс қылықтардан арылудың жолы бар. Қандай жағдай болмасын, бұл түйіндерді шешетін кілт түптеп келгенде адамның өз қолында.

«Қазақта қара сөзге дес бермеген» ғұлама философ халық фольклорының терең мәнін және рухани даналығын аса шебер пайдалана білді. Әсіресе, мақал-мәтелдер мен нақыл сөздерді, өсиеттік тұжырымдарды қолдану әдісі ерекше еді. *Қара сөздеріндегі* көптеген сөз тіркестері мен ой түйіндері мақал-мәтелге тән ықшамдылығымен және шешендік сөздің қуатымен үндеседі. Дегенмен, Абайдың ой-толғаныстары бұрын-соңды болмаған жаңа мақсатқа бағытталды: халық даналығына негізделген моральдық-этикалық философия жүйесін қалыптастыру; ұлттық ар-намыс пен қадір-қасиетті тәрбиелеудің және шыңдаудың арнасын жасау; сондай-ақ, білім мен ғылымды өркениет төрінен орын алатындай деңгейге көтеріп, жаһандық бәсекеге қабілетті етуге негіз қалау [22; 47]. Жоғары болмысты тану, өзгені түсіну, өз болмысыңды ұғыну — мұның барлығы тек махаббат құбылысы арқылы жүзеге асады. Осы үдерістердің барлығын біріктіріп, реттеп отыратын түпкі қағида — адамзаттың меңгерген білімі мен ғылымы. Ойшыл мұндай ілімді үйренудің және оны толық игерудің нәтижелерін де терең талдайды. Шын мәнінде, қазіргі заманның ақиқаты Абайдың даналық ойларының дұрыстығын айқын дәлелдеп отыр:

Өзіңе сен, өзіңді алып шығар

Ақылың мен еңбегің екі жақтап, – деп қайырады «Сенбе жұртқа тұрса да қанша мақтап» деген өлеңінде [21; 265].

Хакім Абай «Сегіз аяқ» өлеңінде қуыс кеуде, экзистенциалдық вакуумге түскен жандарға қатысты ойын ашық жеткізеді:

Басында ми жоқ,
Өзінде ой жоқ
Күлкішіл кердең наданның.
Көп айтса көнді,
Жұр тайтса болды,
Әдеті надан адамның.

Бойда қайрат, ойда көз

Болмаған соң, айтпа сөз [21; 137]. Қарастырылып отырған поэтикалық жолдарды Мартин Хайдеггердің «das Man» [23; 126] ұғымымен салыстырмалы тұрғыда талдауға болады. Бұл ұғым — нақты мақсаты мен ұстанымы жоқ, болмашы нәрселерге алданып, өзін көптің анонимділігіне сіңіріп жіберген болмысты білдіреді. М. Хайдеггер еңбектерінің орысша аудармаларында das Man жиі «неподлинное бытие» («түпкілікті емес болмыс») немесе қарапайым тілмен «Люди» («адамдар») деп берілген. Алайда «адамдар» сөзін теріс экзистенциалдық мәнде қолдану қисынсыз көрінеді, өйткені ол жалпы адамзат табиғатына жағымсыз реңк береді. Осы тұрғыдан алғанда, Абайдың тобыр ұғымы анағұрлым дәл сәйкес келеді, себебі ол жалпы адам баласын емес, саналы ойсыз, бейрефлексиялық көпшілікті білдіреді.

Das Man-ның мәні адамның «бәрі солай істеп жатыр» деген себеппен әрекет етуінен көрінеді. Мұндай жағдайда индивид өзінің шынайылығынан айырылып, өзін көптің арасына жұтқызып жібереді. Бұл құбылыстың қазіргі заманғы айқын мысалдарының бірі — несие алу әрекетінің қоғамда кең таралуы. Жауапсыз қарыз алушылар санының күннен-күнге өсуі бұл үрдісті әлеуметтік дертке айналдырды. Мұнда das Man — басқалардың жетегінде кетіп, сыртқы қысымға еріксіз мойынсұнып, дербес шешім қабылдаудан айырылған тұлға бейнесінде көрінеді. Бұл құбылыс, өз кезегінде, Абайдың «Сенбе жұртқа тұрса да қанша мақтап» өлеңіндегі көпшіліктің ойсыздығын сынауымен үндес келеді. Абай мұнда көптің ықпалына сыни көзқарассыз мойынсұнудың қауіптілігін айқын көрсетеді:

Жұртпен бірге өзіңді қоса алдасып,

Салпылдап сағым қуған бойыңа еп пе? [21; 265]. Бұған қоса 37-ші қара сөзінде: «Сократқа у ішкізген, Иоанна Аркті отқа өртеген, Ғайсаны дарға асқан, пайғамбарымызды түйенің жемтігіне көмген кім? Ол — көп, ендеше көпте ақыл жоқ. Ебін тап та, жөнге сал» [21; 468]. Абайдың философиялық тұжырымында адам болмысының қалыптасуы отбасы, туыстар, достық қатынастар мен әлеуметтік ортаның ықпалынан ажырамас құбылыс ретінде қарастырылады. Абайдың ой-толғаныстарында өмірдің шектеулілігі, қысқалығы және оның бір-ақ рет берілетіндігі де айрықша мәнге ие. Экзистенциалдық ойға шому барысында адам босқа өткізген күндерін еске алып, жасаған қателіктері мен олқылықтарын саралайды да, өзін-өзі тану арқылы тіршіліктің жаңа кезеңіне қадам басады.

Қазақ даласының аумалы-төкпелі, өтпелі кезеңінде өмір сүрген Шәкәрім Құдайбердіұлы Абай мектебінің ең көрнекті мұрагерлерінің бірі ретінде танылады. Оның дүниетанымындағы қайталанып отыратын экзистенциалдық тақырыптар сол дәуірдің күрделі тарихи жағдайларымен сабақтас. Тағдыр мен таңдау мәселесін қарастыру барысында Шәкәрім мынадай философиялық пайым жасайды:

«Кейбіреулер өмірді қу, жалған деп жазады. Мен де бұған еріп түшіркеніп көп жаздым. Шындығында алдаған өмір емес, өзіңді-өзің екеніне көз жеткіздім. Бәрін Құдай қылды деген сөзге ерме» [24; 62-64]. Бұдан хакім Абай меңзеген экзистенциалдық бағдарды аңғарамыз. Шәкәрім пайымына жасалған герменевтикалық талдау оның негізгі онтологиялық түйінін ашып береді: адам болмысы әуел бастан Dasein ретінде айқындалып, оған таңдау еркіндігінің бастапқы мүмкіндігі дарытылған. Еркіндіктің құдайлық сый екенін түсінген жан өзіндік субъектілік әрекет ету қабілетіне ие болады, алайда мұндай таңдаулардың этикалық жарамдылығы — аутентикалық немесе жалған, ізгі немесе қате болуы — тек уақыттық болмыстың кеңістігінде ғана айқындалады. Егер адам баласы осы іргелі еркіндіктен айырылар болса, өмірдің өзі қисынсыздыққа құлап, нағыз «абсурдтың» көрінісіне айналар еді.

Шәкәрімнің үнемі сілтеме жасайтын ар қағидасы осы еркіндіктің мәнін ашуға бағытталған феноменологиялық іргетас ретінде қарастыруға болады. Ар сотын ескеру арқылы адам жауапкершілікті моральдық субъектіге айналады, өзінің тіршілігін құрайтын жобалары мен әрекеттеріне есеп беретін тұлғаға айналады. Керісінше, егер адам еркіндігі жойылып, тағдыр алдын ала детерминизм тұрғысынан кесіліп-пішілген болса, онда экзистенциалдық болмыс өзінің аутенттілігін жоғалтып, мәнсіз фактылыққа түсіп қалар еді. Шәкәрім бұл философиялық ұстанымын «Бәйшешек бақшасы» атты өлеңінде ерекше айқындықпен поэтикалық тұрғыда өрнектейді:

Тумақ, өлмек — тағдырдың шын қазасы,

Ортасы — өмір, жоқтық қой екі басы.

Сағымдай екі жоқтың арасында,

Тіршілік деп аталар біраз жасы,

Енді өмірдің қызықты қай арасы,
Өлімді ойлап сіңе ме ішкен асы?
Оны ұмытып, өлместей өзеленер,
Әлі тірі жүргендей түп атасы, – деп түйіндейді [24; 154-155].

Ойшыл уақыт модустары төңірегіндегі толғаныстар арқылы өмірді соңы жоқ, мәңгілік ретінде қабылдайтындарға үлгі ұсынады. Бұл тұста трансцендентті толғаныстардың ішіндегі ең басты аспект — ажалды еске алу («өлімге қарай болмыс»). Мұны драматизм ретінде қабылдаудың қажеті жоқ; қайта, оны болмыстың жаңа сатысына бастайтын, болымды істерге жетелейтін қадам ретінде түсінуіміз орынды. Бұл пайымдардан шығатын түйін неде? Мұнда батыс философиясындағы *essentia* («мән») ұғымымен сабақтастық байқалады. Шәкәрімнің «Үш анығында» көтерілген мәндердің бірі — Ұждан. Ол, бір жағынан, көшпелі қазақ дәстүріндегі ар-ұят ұғымдарының синтезі, екінші жағынан, исламдық иман, имандылық категорияларымен сабақтасқан синкреттік ұғым. Осы тұрғыдан алғанда, экзистенциалдық сауалдар мен этикалық категориялар бір-бірімен тоғысады. Шәкәрім ұсынған Ұжданның құрамына «әділет», «мейірім», «ынсап» тәрізді моральдық категориялар енеді. Бұл ретте, батыс ойшылдары көрсеткендей, ең алдымен *existentia* (болмыс, тіршілік ету фактісі) мәселесін күн тәртібіне қою қажет. Ал Шәкәрімше айтқанда, ұждан қағидасына сай өмір сүру арқылы барып, түпкі мән — *essentia* ашылады. Демек, «Үш анық» трактатының басты құндылықтарының бірі осы: өмірмәндік (*meaningoflife*) сұрақтарға жауап беру жолын көрсетуімен бірге, шешімін де айқындап беруінде [25; 56].

Талқылау және нәтиже

Зерттеу нәтижелері қазақ ойшылдарының еңбектеріндегі экзистенциалдық категориялардың еуропалық экзистенциализммен идеялық үндестігін ғана емес, олардың ұлттық-мәдени ерекшелігін де айқын көрсетті. Еуропалық дәстүрде экзистенциалдық мәселелер көбіне жеке тұлғаның жалғыздығы, абсурд яки еркіндіктің трагедиялық сипаты тұрғысынан қарастырылса, қазақ ойшылдарының еңбектерінде бұл категориялар рухани үйлесім, моральдық жауапкершілік және діни тұрғыда зерделенеді.

Қорқыт дүниетанымында ажалды жеңу, Ахмет Яссауи ілімінде рухани жол, Кәміл мұсылман, Абай, Шәкәрім еңбектерінде ар-ұждан идеясы — барлығы экзистенциалдық дағдарысты еңсерудің этикалық және рухани жолын ұсынады. Бұл тұрғыдан алғанда, қазақ ойшылдарының философиясы экзистенциализмнің пессимистік қырын жұмсартып, адамға үміт пен өмірлік мән ұсынатын адамгершілік бағытты айқындайды.

Сонымен қатар зерттеу қазақ философиясындағы экзистенциалдық категориялардың сырттан енген ұғым емес, халықтың тарихи санасы мен рухани пайымдауларынан туындаған дүниетаным екенін дәлелдейді. Мұндай категориялардың қалыптасуына ерекше ықпал еткен көшпелі өмір салты, исламдық дүниетаным және даналық ойлау жүйесі.

Қазақ ойшылдарының еңбектеріндегі экзистенциалдық категорияларды талдау олардың философиялық мұрасын әлемдік экзистенциалдық ой кеңістігінде маңызды орынға қояды. Бұл мұра қазіргі заман адамы үшін де өзектілігін жоймаған, адам болмысының мәнін, рухани тұрақтылық пен моральдық жауапкершілікті ұғынуға бағытталған әмбебап бағдар ретінде бағалануы тиіс.

Зерттеу нәтижелері қазақ ойшылдарының еңбектерінде экзистенциалдық категориялардың жүйелі әрі көпқырлы түрде қалыптасқанын көрсетті. Адам болмысы, өмірдің мәні, еркіндік пен жауапкершілік, ар-ұждан, тағдыр және өлім мәселелері әр ойшылдың дүниетанымында өзіндік ерекшелікпен көрініс тапқанымен, олардың барлығын біріктіретін ортақ өзек — адамды рухани кемелденуге бағыттайтын ішкі ізденіс идеясы.

Қорқыт Ата мұрасын талдау барысында экзистенциалдық мазасыздық пен өлім мәселесінің орталық орында тұрғаны анықталды. Қорқыт дүниетанымында өлім — адам болмысының трагедиялық шегі ғана емес, сонымен бірге өмірдің мәнін айқындайтын фактор ретінде түсіндіріледі. Оның мәңгілікке өнер арқылы ұмтылуы адам болмысының уақытша екендігін мойындай отырып, экзистенциалдық үрейді шығармашылық арқылы еңсеру талпынысын білдіреді.

Әбу Насыр әл-Фарабидің философиялық жүйесінде экзистенциалдық категориялар әлеуметтік-этикалық контексте көрініс табады. «Қайырымды қала» концепциясы адамның болмыстық кемелденуін қоғамдық үйлесіммен тығыз байланыстырады. Әл-Фараби үшін адамның еркіндігі мен бақыты жеке таңдау нәтижесі ғана емес, ақылға негізделген ортақ игілікке қызмет ету арқылы жүзеге

асады. Бұл тұжырым экзистенциалдық жауапкершілік ұғымын рационалдық және этикалық деңгейде негіздейді.

Жүсіп Баласағұнның «Құтты білік» дастанында экзистенциалдық категориялар этикалық-саяси сипатта жүйеленген. Әділет, ақыл, қанағат және қанағатшылдық адам болмысының үйлесімді моделін құрайды. Адамның тағдыры оның моральдық таңдауларымен тікелей байланыстырылады, бұл еркіндік пен жауапкершілік мәселесін айқын көрсетеді.

Ахмет Яссауидің сопылық ілімінде адам болмысы рухани тәжірибе арқылы ашылады. Феноменологиялық талдау Яссауидегі «ішкі тазару», «нәпсіні тыю», «хаққа жақындау» идеяларының экзистенциалдық мәнін айқындады. Мұнда адамның өмір мәнін іздеуі сыртқы әлемнен емес, өзінің ішкі рухани әлеміне үңілу арқылы жүзеге асады.

Абай Құнанбайұлы мен Шәкәрім Құдайбердіұлының еңбектерінде экзистенциалдық мәселелер терең философиялық рефлексия деңгейіне көтерілген. Абайдың «толық адам» ілімі ар-ұждан мен жауапкершілікке негізделген адам болмысының моделін ұсынса, Шәкәрімнің «ар ілімі» адам өмірінің мәнін моральдық жауапкершілікпен байланыстырады. Бұл ойшылдардың еңбектері экзистенция ұғымы адамның өзін-өзі тануы мен рухани кемелдену үдерісі ретінде қарастырылады.

Қорытынды

Ұлттың қамын жеп, елдің тыныштығын ойлаған тұлғалар этикалық императивімен, гуманистік құндылықтарымен және онтологиялық тұтастығымен ерекшеленеді. Өткен дәуірлер тарихындағы аумалы-төкпелі оқиғалар адам болмысының тарихилығы мен уақыттылығын айқын көрсетсе, олардың іс-әрекеттері ұлттық мүдде мен коллективтік болмыс феноменінен туындады. Қазақ халқының ноэтикалық санасы мен мәдени болмысы шешендер, жыраулар мен ойшылдардың шығармашылығында көрініс тауып, ұлттық сананың әрқашан жоғары тұғырда тұрғанын айғақтайды.

Бұл зерттеуде Қорқыт Ата, Әбу Насыр әл-Фараби, Ахмет Яссауи, Жүсіп Баласағұни, Абай және Шәкәрім еңбектеріндегі адам болмысын құрайтын экзистенциалдық категориялар қарастырылды. Олардың дүниетанымына герменевтикалық талдау мынадай қорытындыларға алып келеді:

– экзистенциалдық категориялар қоғамдағы этикалық нормалар мен аксиологиялық бағдарларды айқындайды;

– олардың ұсынған ұғымдары логос қуаты арқылы экзистенциалдық дағдарыстарға терапиялық мән бере алады;

– «Кәміл мұсылмандық» ұғымы махаббат метафизикасына барып тіреледі;

– жоғары болмыс пен адам болмысына қатысты сауалдарға діни-экзистенциалдық герменевтика тұрғысынан жауап іздеуге мүмкіндік туады.

Адамгершіліктің алтын қазығына айналған ізгі мінездер экзистенциализмнің тұрақты категориялары әрі Dasein-ның аутентикалық мәнін айқындайтын негізгі факторлар. Ұлтымыздың ұлы тұлғалары қалыптастырған адам болмысының сатыларын еуропалық ойшылдардың идеяларымен салыстыра отырып, компаративистік талдау жасау маңызды нәтижелер береді. Ойшылдардың дүниетанымы экзистенциалдық категорияларды негізгі бағдар ете отырып, адам болмысы мен өмір мәнінің рухын танудың трансценденттік жолдарын көрсетеді. Оны танып-білу және игеру — біздің рухани парызымыз.

Әдебиеттер тізімі

1 Нысанбаев Ә. Төл дүниетаным елегінен өткізген / Ә. Нысанбаев // «Ақиқат» журналы. — 1998. — № 2. — Б. 5.

2 Кулсариева А. XX ғасырдағы Батыс философиясының тарихы / А. Кулсариева. — Алматы: Қазақ университеті, 2001. — 69 б.

3 Байтенова Н. Қорқыт ата Ұлы Даланың киелі феномені ретінде / Н. Байтенова, Ф. Камалова, Ж. Қаңтарбаева, В. Шимшек // Әл-Фараби әлеуметтік-гуманитарлық зерттеулер журналы. — 2019. — № 2. — Б. 66.

4 Нысанбаев А.Н. Духовно-ценностные ориентиры тюркской и казахской ментальности / А.Н. Нысанбаев, С.Е. Нурмуратов // Формирование казахстанской идентичности: проблемы и перспективы: сборник материалов Международной научно-практической конференции. — Алматы, 2019. — Б. 272–279.

5 Сарсембин Ү.Қ. Қазақ интеллигенциясы әлеуметтік-мәдени феномен ретінде (әлеуметтік-философиялық талдау): филос. ғыл. канд. … дисс.: 09.00.13 – әлеуметтік философия / Ү.Қ. Сарсембин. — Алматы, 2008. — 32 б.

6 Қорқыт Ата. Оғыздардың батырлық эпосы / Қорқыт Ата; ауд. Ә. Дербісәлин. — Алматы: Қазақстан, 1993. — 64 б.

7 Бижанова М.А. Әл-Фараби шығармаларындағы ізгілікті қоғам идеясы / М.А. Бижанова // Шығыстың ұлы ойшылы, «Әлемнің екінші ұстазы»: Әбу Насыр әл-Фарабидің 1150 жылдығына арналған Республикалық конференция материалдары. — Талдықорған, 2020. — Б. 28–32.

8 Ысқақұлы Д. Ғұлама философиясындағы бақытты адам концепциясы [Электрондық ресурс] / Д. Ысқақұлы. — Қолжетімділігі: https://bilimdinews.kz/? p=115641.

9 Әбу Насыр әл-Фараби. Қайырымды қала. Музыка туралы кітап / Әбу Насыр әл-Фараби // Әлеуметтік-этикалық трактаттар. — Алматы: RS; Халықаралық Абай клубы, 2018. — 936 б.

10 Әл-Фараби. Философиялық трактаттар / Әл-Фараби. — Алматы, 1973. — 347 б.

11 Әл-Фараби. Бақыт туралы кітап / Әл-Фараби. — Алматы, 2015. — 855 б.

12 Алтаев Ж.А. Әл-Фараби билік философиясы [Электрондық ресурс] / Ж.А. Алтаев. — Қолжетімділігі: https://al-farabi.kaznu.kz/? p=71.

13 Баласағұн Ж. Құтты білік / Ж. Баласағұн. — Алматы: BRK Press, 2021. — 572 б.

14 Cüneyt A. Values of Honesty and Integrityin Kutadgu Bilig / A. Cüneyt, Ö. Özkan // Bilig, Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi. — 2017.

15 Нысанбаев Ә. Диуани хикмет даналық қазынасы / Ә. Нысанбаев // «Ақиқат» журналы. — 1998. — № 7. — Б. 24–32.

16 Kalın İ. Hoca Ahmed Yesevî, Hüküm ve Hikmet / İ. Kalın // Bilig, Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi. — 2017. — S. 1–14.

17 Нұрышева Г.Ж. Адам өмірі мәні мәселесінің қазақ философиясындағы көрінісі: филос. д-ры (PhD) … дисс.: 09.00.13 / Г.Ж. Нұрышева. — Алматы, 2002. — 270 б.

18 Сарсенбеков Н. Ахмет Яссауи хикметтерінің экзистенциалдық сипаты / Н. Сарсенбеков // Адам әлемі. — 2021. — Т. 90, № 4. — С. 43–52.

19 Исасауи Қожа Ахмет. Диуани хикмет (Даналық кітабы) / Қожа Ахмет Исасауи; қазақ тіліне ауд. Қ. Қари, Ғ. Қамбарбекова; ғыл. ред. қараған Р. Исмаилзаде. — Тегеран: «Әл-Хұда» халықаралық баспасы, 2000. — 455 б.

20 Sarsenbekov N. Ahmet Yesevi'nin hikmetlerindeki varoluş kategorileri yorumuna yönelimsel yaklaşım / N. Sarsenbekov, A. Abdina // Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi. — 2023. — Vol. 106. — S. 265–276.

21 Абай Құнанбаев шығармаларының бір томдық жинағы / Абай Құнанбаев; ред. Ә. Жиреншин. — Алматы, 1961. — 692 б.

22 Тұрсынбаева А. Абай дүниетанымының экзистенциалдық сипаты: филос. ғыл. канд. … дисс.: 09.00.13 / А. Тұрсынбаева. — Алматы, 2005.

23 Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер; пер. с нем. В.В. Бибихина. — Харьков: Фолио, 2003. — 503 с.

24 Құдайбердиев Ш. Шығармалары: өлеңдер, дастандар, қара сөздер / Ш. Құдайбердиев. — Алматы: Жазушы, 1988. — 560 б.

25 Сарсенбеков Н.Ж. Қазақ дүниетанымының экзистенциалды толғаныстары: филос. д-ры (PhD) … дисс.: 8D02201 / Н.Ж. Сарсенбеков. — Астана, 2024. — 120 б.

Н.Ж. Сарсенбеков, А.С. Сагатова

Экзистенциальные категории в трудах казахских мыслителей

В статье анализируются экзистенциальные категории в трудах казахских мыслителей, раскрывающих специфику философского осмысления человеческого существования в контексте национальной духовной традиции. Цель исследования — показать, что философия казахских мыслителей отражает не только историко-культурные особенности кочевой и исламской цивилизаций, но и формирует универсальные ориентиры для понимания человеческого бытия в условиях современных экзистенциальных кризисов. В связи с этим рассматриваются идеи Коркыт Ата, аль-Фараби, Ахмета Яссауи, Жусипа Баласагуна, Абая Кунанбаева и Шакарима Кудайбердыулы, связанные с проблемами человеческого существования, поиска смысла жизни, свободы и выбора, ответственности человека за собственное бытие, а также категориями совести, чести и судьбы. Рассматривается, что в наследии Коркыт Ата особое значение имеет мотив преодоления страха смерти и стремления к вечности через искусство; у аль-Фараби — концепция добродетельного города и гармонии между его жителями как условие подлинного бытия; в суфийской философии Ахмеда Яссауи — идеи духовного пути (тариқат) и внутреннего очищения; а в поэме Юсуфа Баласагуна «Кутадгу билиг» выявлены такие экзистенциальные категории, как справедливость, добродетель и человеческое предназначение, которым дана феноменологическая интерпретация. Методологическую основу исследования составляют герменевтический анализ текстов, сравнительно-исторический метод и феноменологический подход. Эти методы позволяют выявить как универсальный характер экзистенциальных категорий, так и их национальную специфику. Сопоставление с идеями европейского экзистенциализма делает возможным раскрытие общечеловеческого и уникально-казахского содержания данных категорий.

Ключевые слова: экзистенциализм, человеческое бытие, смысл жизни, свобода, совесть, честь, казахские мыслители.

N.Zh. Sarsenbekov, A.S. Sagatova

Existential categories in the works of kazakh thinkers

The article analyzes existential categories in the works of Kazakh thinkers, which reveal the specifics of the philosophical understanding of human existence within the context of the national spiritual tradition. The aim of the study is to demonstrate that the philosophy of Kazakh thinkers reflects not only the historical and cultural features of nomadic and Islamic civilizations, but also forms universal guidelines for comprehending human existence in the context of modern existential crises. In this regard, the ideas of Korkyt Ata, Al-Farabi, Ahmed Yassawi, Yusuf Balasagun, Abai Kunanbayuly and Shakarim Kudaiberdyuly are examined, focusing on the problems of human existence, the search for the meaning of life, freedom and choice, human responsibility for one's own being, as well as the categories of conscience, honor, and destiny. It is examined that in the legacy of Korkyt Ata, the motif of overcoming the fear of death and striving for eternity through art holds special significance; in al-Farabi's philosophy, the concept of the virtuous city and harmony among its inhabitants is emphasized as a condition of authentic being; in Ahmad Yassawi's Sufi philosophy, the ideas of the spiritual path (tariqat) and inner purification are central; while in Yusuf Balasagun's poem Kutadgu Bilig, such existential categories as justice, virtue, and the purpose of human life are identified and given a phenomenological interpretation. The methodological framework of the study consists of hermeneutic analysis of texts, the comparative-historical method, and the phenomenological approach. These methods make it possible to identify both the universal nature of existential categories and their national specificity. Comparison with the ideas of European existentialism makes it possible to reveal the universal and uniquely Kazakh content of these categories.

Keywords: Existentialism, human being, meaning of life, freedom, conscience, honor, Kazakh thinkers.

References

1 Nysanbaev, A. (1998). Tol dunietanym eleginen otkizgen [A worldview that has been sifted through]. *«Aqiqat» zhurnaly — Journal "Truth", 2,* 5 [in Kazakh].

2 Kulsarieva, A. (2001). *XX gasyrdagy Batys filosofiiasynyn tarikhy* [History of Western Philosophy in the 20th Century]. Almaty: Qazaq universiteti [in Kazakh].

3 Baitenova, N., Kamalova, F., QantarbaevaZh., & Shimshek, V. (2019). Qorqyt ata Uly Dalanyn kieli fenomeni retinde [Korkyt Ata as a sacred phenomenon of the Great Steppe]. *Al-Farabi: Aleumettik-gumanitarlyq zertteuler zhurnaly — Al-Farabi: Journal of Social and Humanistic Studies,* 2, 66 [in Kazakh].

4 Nysanbaev, A.N., & Nurmuratov, S.E. (2019). Dukhovno-tsennostnye orientiry tiurkskoi I kazakhskoi mentalnosti [Spiritual and value guidelines of the Turkic and Kazakh mentality]. *Formirovanie kazakhstanskoi identichnosti: problemy i perspektivy: sbornik materialov Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii. — Proceedings of the Formation of Kazakhstani identity: problems and prospects: International Scientific and Practical Conference*. Almaty [in Russian].

5 Sarsenbin, U.K. (2008). Qazaq intelligentsiiasy aleumettik-madeni fenomen retinde (aleumettik-filosofiialyq taldau) [Kazakh intelligentsia as a socio-cultural phenomenon (socio-philosophical analysis)]. *Candidate's thesis*. Almaty [in Kazakh].

6 Derbisalin, A. (1993). *Qorqyt ata: Ogyzdardyn batyrlyq eposy* [Korkyt Ata: The heroic epic of the Oghuz people]. Almaty: Qazaqstan [in Kazakh].

7 Bizhanov, M.A. (2020). Al-Farabi shygarmalaryndagy izgilikti qogam ideiasy [The idea of a virtuous society in the works of Al-Farabi]. *Shygystyn uly oishyly, «Alemnin ekinshi ustazy»: Abu Nasyr al-Farabidyn 1150 zhyldygyna arnalgan respublikalyq konferentsiia materialdary — Proceedings fromthe 1150th anniversary of the great think of the East, "The Second Teacher of the World" Abu Nasral-Farabi: the Republican Conference* (pp. 28-32). Taldyqorgan [in Kazakh].

8 Ysqaquly, D. (2023). Gulama filasofiiasyndagy baqytty adam kontseptsiiasy [The concept of a happy person in the philosophy of scholars]. *bilimdinews.kz.* Retrieved from https://bilimdinews.kz/? p=115641[in Kazakh].

9 Abu Nasyr al-Farabi. (2018). Qaiyrymdy qala. Muzyka turaly kitap [Kind City. A book about music]. *Aleumettik-etikalyq traktattar — Social and ethical treatises.* Almaty: Khalyqaralyq Abai kluby [in Kazakh].

10 Al-Farabi. (1973). *Filosofiialyq traktattar* [Philosophical treatises]. Almaty [in Kazakh].

11 Al-Farabi. (2015). *Baqyt turaly kitap* [A book about happiness]. Almaty [in Kazakh].

12 Altaev, Zh.A. (2023). Al-Farabi bilik filosofiiasy [Al-Farabi's philosophy of power]. *al-farabi.kaznu.kz.* Retrieved from https://al-farabi.kaznu.kz/? p=71 [in Kazakh].

13 Balasagun, Zh. (2021). *Qutty bilik* [Blessed knowledge]. Almaty: «BRK Press» [in Kazakh].

14 Cuneyt A., & Ozkan O. (2017). Qutty biliktegi adamdyq pen adaldyq [Values of Honesty and Integrity in KutadguBilig]. *Bilig, Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi — Bilık: Journal of Social Sciences of the Turkic World* [in Kazakh].

15 Nysanbaev, A. (1998). Diuani Khikmet danalyq qazynasy [Diwani Hikmet is a treasure trove of wisdom]. «*Aqiqat» zhurnaly — Journal "Truth", 7*, 24–32 [in Kazakh].

16 Kalın İ. (2017). Hoca Ahmed Yesevî, Hüküm ve Hikmet [Khoja Ahmed Yasawi, Judgment and Wisdom]. *Bilig, Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi — Bilık: Journal of Social Sciences of the Turkic World*, 1–14 [in Turkish].

17 Nurysheva, G.Zh. (2002). Adam omiri mani maselesinin qazaq filosofiiasyndagy korinisi [The reflection of the problem of the meaning of human life in Kazakh philosophy]. *PhD thesis.* Almaty [in Kazakh].

18 Sarsenbekov, N. (2021). Akhmet Yassaui khikmetterinin ekzistentsialyq sipaty [The existential nature of Ahmed Yassawi's wisdom]. *Adam alemi — Human world, 90,* 4, 43–52 [in Kazakh].

19 Ysasaui Kozha Akhmet. (2000). *Diuani khikmet (Danalyq kitaby)* [Yasawi Khoja Ahmed Diwani Hikmet (Book of Wisdom)]. (K. Kari, G. Kambarbekova, Trans). R. Ismailzade (Ed.). Tegeran: «Al-Khuda» khalyqaralyq baspasy [in Kazakh].

20 Sarsenbekov, N., & Abdina, A. (2023). Ahmet Yesevi'nin hikmetlerindeki varoluş kategorileri yorumuna yönelimsel yaklaşım [A tendentious approach to the interpretation of existential categories in the wisdom of Akhmet Iassawi]. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi — Turkish Culture and Hacı Bektash Veli Research Journal, 106,* 265–276 [in Turkish].

21 Zhirenzhin, A. (Ed.) (1961). *Abai Qunanbaev shygarmalarynyn bir tomdiq zhinagy* [A one-volume collection of works by Abai Kunanbayev]. Almaty [in Kazakh].

22 Tursynbaeva, A. (2005). Abai dunietanymynyn ekzistentsialdyq sipaty [The existential nature of Abai's worldview]. *Candidate's thesis.* Almaty [in Kazakh].

23 Heidegger, M. (2003). *Bytie i vremia* [Beingandtime]. (V.V. Bibikhina, Trans). Kharkov: «Folio» [in Russian].

24 Kudaiberdiev, Sh. (1991). *Shygarmalary: olender, dastandar, qara sozder* [Works: poems, epics (dastans), and words of edification (prose)]. Almaty: «Zhazushy» [in Kazakh].

25 Sarsenbekov, N.Zh. (2024) Qazaq dunietanymynyn ekzistentsialdy tolganystary [Existential reflections of the Kazakh worldview]. *PhD thesis.* Astana [in Kazakh].

Авторлар туралы мәліметтер

Сарсенбеков Нурсултан — PhD, қауымдастырылған профессор, Әбілқас Сағынов атындағы Қарағанды техникалық университеті, Қарағанды, Қазақстан, https://orcid.org/0000-0002-2224-1775

Сағатова Әсем — философия ғылымдарының кандидаты, қауымдастырылған профессор, академик Е.А. Бөкетов атындағы Қарағанды ұлттық зерттеу университеті, Қарағанды, Қазақстан, https://orcid.org/0000-0001-7283-9380

Information about the authors

Sarsenbekov Nursultan — PhD, Associate Professor, Abylkas Saginov Karaganda Technical University, Karaganda, Kazakhstan, https://orcid.org/0000-0002-2224-1775

Sagatova Assem — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Buketov Karaganda National Research University, Karaganda, Kazakhstan, https://orcid.org/0000-0001-7283-9380

https://doi.org/10.31489/3134-9242/2026-1-1/92-101
UDK 316.42

Received: 16 September 2025
Accepted: 23 December 2025

M.M. Shumatova[1*], A.K. Bokayeva[1], E.G. Shumatov[2*]

[1] *L.N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Kazakhstan*
[2] *M. Gabdullina Civil Defense Academy of the Ministry of Emergency Situations of the Republic of Kazakhstan, Kokshetau, Kazakhstan*
(E-mail: shumatovamira@gmail.com; bokayevaaigul@gmail.com; eldar83.83@mail.ru)

Symbolic Analysis of Security Concepts

This article examines collective ideas about dirty and clean of a person in a traditional society. First of all, modern hygienic ideas about dirty as contagious were abstracted from these ideas, which gave an understanding of clean and dirty as ordered and disordered, that is, an attempt was made to reveal the symbolic meaning of these ideas in the ordering, organization and systematization of social order. In particular, an attempt was made to reveal the symbolic meaning of the contents of the concepts of Kazakh culture “kir”, “ot”, “kasietti”, “bata”. At the same time, ideas about dirty and clean not only structure and systematize social experience, but also implement measures of social control to preserve and reproduce the established social order. These collective ideas, being at the same time necessary components of ethical consciousness, strengthen and focus human sensitivity to accept social order. Ethical consciousness, implementing not only external but also internal self-control over the order, recognizes it as given from outside or from above. Thus, social order and control, strictly regulating the daily life of members of a traditional society, develop protective mechanisms of social processes from factors that destroy them. An established and controlled social order contributes to the reproducibility and repeatability of social processes, and, consequently, the actions of individuals have a predictable and expected nature. Thus, the routinization of social activity contributes to the formation of a sense of ontological security in a traditional society.

Keywords: danger, clean, dirty, social norm, taboo, safety precautions, social order, social control, routine, ontological security.

Introduction

A human being, from the emergence of the first societies to the present day, has always solved the issues of his safe existence. Human existence from a natural point of view is protected at the level of the individual by the instinct of self-preservation, and at the level of the species — by the function of reproduction.

The chronicle of the history of the coexistence of people, unfortunately, has sad pages, when one clan, tribe or even nationality could completely physically destroy other social groups. However, the current situation with the possible self-destruction of mankind as a result of, for example, a nuclear catastrophe is unique in its own way. At the same time, the question of whether the atom is peaceful or not is insignificant. Regardless of the alternative, the consequences are equally destructive for the life of not only man, but also all living things on Earth. The security problem is not just planetary, but cosmic! It is within the framework of modern society that security issues have become more relevant than ever.

The complexity of the situation lies in the fact that today man is not only placed in conditions of danger, the consequence of which is a constant feeling of existential fear, but also in a situation of total risk. Risk has become an integral part of human existence. From an economic point of view, the higher the risk, the greater the profit and gain. Risk is the fate of a person in an individualized society. Or, in simple terms, without risk there is no success, glory and fame. An individualized society, according to Z. Bauman, is a society characterized by an increased level of uncertainty, and therefore uncontrollability of social processes [1].

The question arises: “Why exactly has modern society failed to properly develop mechanisms for its safe existence?” And also what mechanisms, factors or any other reasons have prevented and still prevent this.

To solve this type of difficulty, it is advisable to conduct a comparative analysis of modern society with previous forms of society's existence — to identify the protective mechanisms of self-reproduction of social systems and structures of traditional societies, trace their transformation in modern society and, through comparative analysis, identify the reasons for their non-functionality or limitations, as well as what actions the social subject of activity (actor) takes to resolve issues of safe reproduction of his social life.

* Corresponding author’s e-mail: *eldar83.83@mail.ru*

According to E. Giddens, social structures are rules and resources for the reproduction of social systems. If social systems, controlled by social structures, have a reproduction practice in social space and time, then the actors of social actions develop a sense of ontological security [2]. Thus, the reproduction of social practices guarantees a familiar, one's own, native horizon of being, that is, the social subject — the actor — develops a trusting attitude towards the social world. Naturally, therefore, all mechanisms of reproduction are approved by society, and everything that threatens reproduction is fraught with danger and falls under a strict ban — taboo.

The relevance of the problem is also determined by its mass nature. A modern person is obliged to comply with labor and life safety standards from all sides, in the absence of which he has the right to declare them. So, for example, with the advent of the car, road safety appeared. Today, almost every family has a car, or better to say that a car is not a luxury, but a means of transportation. The absence of a car does not mean that there is no need to comply with traffic rules. A person is involved in traffic in one way or another, either as a driver, pedestrian, or as a user of public transport. But the most widespread and applied in the daily life of the average person should be recognized as safety measures and techniques with electrical appliances, the so-called electrical safety.

Issues of ensuring safety not only permeate the life of an individual and society, but form and form a certain sphere — a safety space, where society strictly regulates and regulates the activities and behavior of each member of society. So, the largest number of electrical appliances, as a rule, are located in the kitchen, therefore, when planning and building a house or apartment, a separate room is allocated — the kitchen. Also, in addition to this, it should be noted that the preparation and consumption of food is still given a special "ritual" meaning. Thus, the allocation of a separate room in a house or apartment for cooking has not only practical significance from the point of view of electrical safety, but also a certain sacred meaning from the standpoint of cleanliness and hygiene, which are also necessary elements of a safety culture.

At the same time, this allocated security space does not stand alone, like a kitchen in an apartment, but is intertwined with all human activity, whether he wants it or not. This space sets its own limitations; it is, as a rule, strictly and rigidly standardized and regulated. Naturally, security imposes its own limitations on the realization of a person's desires and the realization of his rights and freedoms. But it goes without saying that the realization of desires and the realization of rights and freedoms by a person outside of a safe space is impossible.

The relationship between security and freedom is directly proportional; they act hand in hand. The more a person wants to realize his freedom, the more he creates conditions of insecurity that he must overcome. And this situation of insecurity has such a negative impact on a person's existence that even such a phenomenon as flight from freedom (E. Fromm) arises. Freedom implies responsibility for a safe existence — are the new horizons of human creativity safe, because without security freedom degenerates into arbitrariness, and freedom without creativity degenerates into the routinization of everyday life, and the person himself turns into a part of the mechanism, its cog, or into a materially provided automaton [3].

Research methods

The theoretical and methodological basis for studying collective ideas about clean and dirty, as well as revealing and understanding the meaning and significance of such concepts as "kir", "ot", "kasietti", "bata" and others was the hermeneutic method. Naturally, fragmentary and fragmentary interpretations of the rules and norms existing in the culture, reflecting the system of social order and control, are doomed to failure, therefore, to consider them in unity and integrity, methods of system analysis, a functional-structural approach and the principle of holism were used.

Results and discussion

The problem of safety has become most acute with the advent and development of technology. Mechanization and automation of labor processes, the use of technology in production processes, as well as in everyday human life, contributed to injuries or mutilations, the development of occupational diseases. As a rule, the harm caused to human health by technology was a consequence of violations of safety regulations. "Safety engineering is an outdated term that denoted part of the "labor protection" function — management of production activities aimed at preventing injuries and diseases associated with production. Currently, it is practically not used and is not found in official documents" [4].

Thus, the following concepts are used in the Labor Code of the Republic of Kazakhstan:

- “Safe working conditions — working conditions under which the levels of impact of production factors on workers do not exceed the established standards”;

- “Labor safety — the state of protection of workers, ensured by a set of measures that exclude the impact of harmful and (or) hazardous production factors on workers in the process of work” [5].

Basically, in the code and in other regulatory legal acts of the Republic of Kazakhstan, labor safety is used together with the concept of labor protection, which means “a system for ensuring the safety of life and health of workers in the process of work, including legal, socio-economic, organizational and technical, sanitary and epidemiological, medical and preventive, rehabilitation and other measures and means” [5]. It should be noted that in English the concepts of “safety” and “protection” are expressed in one word “security”. Thus, in English, safety is not a negative concept, the verbal existence of which is closely intertwined with the meanings of “protection”, “defense” and “reliability”.

We do not deny the legal, legal side of the issue, but the problem of safety can also be considered from the symbolic side. Society has not always had a developed legal form of regulating issues of safety and labor protection. Shifting the emphasis from a purely legal and legal to a symbolic point of view, an interesting fact catches the eye. In the symbolic world, each thing has a certain semantic meaning, depending on which the world is hierarchically structured and ordered. Of course, in the legal sphere we do not deny logical connection and consistency, but, as a rule, a balancing mechanism operates in the legal space, since everyone is equal before the law.

In the Labor Code of the Republic of Kazakhstan, the section on safety and labor protection is the fourth penultimate section. While, according to the rules and terms of training on occupational safety and health, “employees who have not undergone training and testing of knowledge on occupational safety and health are not allowed to work” [6], this is firstly. And, secondly, introductory or primary instruction, as well as testing of knowledge on occupational safety and health with registration in the appropriate journal, is carried out upon hiring or directly at the workplace before starting work. Consequently, safety should be not in the penultimate, but in the first place.

According to the hierarchy of regulatory legal acts, the Constitution of the Republic of Kazakhstan has the highest legal force, which states that the highest values are a person, his life, rights and freedoms [7]. The question arises: “Why in the Labor Code are issues of ensuring the safety of life and health of workers (not people!) in the penultimate place?” Is this not a reflection of the capitalist attitude to man as a workforce (Arbeitskraft), which was criticized in the works of K. Marx. Legislatively, first of all, it is necessary to level a person down to an employee under a contract, and as a result, ensuring security and financial costs for it are carried out only within the framework of a person as a worker.

Naturally, a person is not only a workforce, and therefore security issues interest him not only in the legal field, but also from psychological, social, political, etc. points of view. Thus, E. Giddens, for example, speaks of ontological security, expanding this concept to explain social structures and systems, that is, society as a whole.

In the following presentation, we will focus our attention on the symbolic analysis of the problem of security. Thus, security found symbolic expression in collective ideas about the sacred or the forbidden. Consequently, the analysis of security in collective ideas presupposes the disclosure of their “logic”, and the prohibitions or prescriptive actions themselves must reveal their rational component.

In this regard, the work of M. Douglas “Purity and Danger: An Analysis of Ideas about Pollution and Taboo” [8] is of interest. In this work, the author rethinks the religious ideas and religious activity (ritual) of primitive man as a rational (logical) desire to protect society (family) from factors threatening or destroying it. Our concept of the “rational” is not alien to primitive man. Thus, the difference between modern religions and primitive beliefs is not associated with logical reasons, but depends on the social structure.

Taboo (prohibition) carries a supernatural threat and danger, but without a clear and distinct idea of them. For example, in the Kazakh language it is said abstractly “it will be bad” (zhaman bolady), but what is meant specifically by “zhaman” is not specified. This is what determines the complexity of defining the negative concept of “security”. The definition of a negative concept depends on its opposite positive concept, that is, what is “danger” and in what context it is used.

M. Douglas declares the difference between primitive and world (modern) religions to be a prejudice, which is quite firmly rooted in modern religious studies. Therefore, social prohibitions (taboos) are reconsidered not as something incomprehensible, but as collective ideas that organize and order the social experience of individuals, and thereby contribute to the systematic reproduction and functioning of primitive society.

The orderliness of social experience by collective ideas forms in the consciousness of an individual not only a sense of belonging, but also a sense of safety and security.

The author of the work "Cleanliness and Danger" reveals the symbolic meaning of the problem of safety in the social experience of a person through the paired categories of "dirty and clean". However, the correct symbolic meaning of the specified conceptual pair is possible only when it is presented in a holistic system of culture, where their place, role and functional purpose are revealed.

Danger is symbolized with dirt. "Dirt is essentially disorder... Dirt rebels against order. Removing it is not a negative action, but a positive desire to organize the surrounding world" — writes M. Douglas [8; 2]. Therefore, if dirt is disorder, then cleanliness refers to order. Collective ideas about dirt and cleanliness, defining and managing the behavior of an individual, not only coordinate his behavior, but thereby it is an effective mechanism for the production and reproduction of the social. Collective ideas and reality in the activity of an individual are consistent with each other, or more precisely, social reality is reproduced, because the activity of an individual is guided by proven patterns and templates of actions reflected in social memory.

The current understanding of dirty is usually applicable in the area of hygiene, strict observance of which ensures the healthy state of the human body. Preventive hygienic measures are aimed at preventing infectious diseases. A broad understanding of dirty as infected with microbes or bacteria, which are therefore characterized as harmful, is widespread. M. Douglas does not agree with such a limited understanding and states that the understanding of dirty also has a symbolic expression, which has only external differences in different cultures. "If we can separate microbiology and hygiene from our ideas about dirt, we will get the old definition of dirt as something that is out of place," says M. Douglas [8; 36].

The understanding of dirt (dangerous) is on the periphery of ordered and classified social experience, that is, only in a comparative relation to the specified order as cleanliness, is it possible to single out something as dirty, thus absolute (unrelated) dirt does not exist. For example, special clothing itself may be clean and tidy, but it is not customary to wear this clothing when visiting or at home. Disinfectants are dirty and dangerous if they are in the refrigerator with food products, but in the bathroom, on the contrary, they are means for cleanliness and order.

Consequently, a person's individual experience passes through collective representations as if through a "filter mechanism". What can be systematized and classified is in its place, and what is deviating and uncertain is dangerous because the consequences of their influence are unknown — there are no expected reactions that form a sense of security and trust.

In this aspect, culture can be considered as a set of classification schemes for organizing individual experience. Using the terminology of T. Kuhn, we can say that an individual act within the framework of a certain paradigm. Thus, with a large degree of conventionality, we speak of individual experience, since, in fact, through classification schemes ("paradigms") the collective constantly reproduces itself.

Naturally, an individual is not able to change the categorical structure of consciousness, including the content of collective ideas, but what about deviant behavior, which, despite the strength of the "filtering mechanism", takes place?

First of all, of course, deviant behavior is attempted to be brought into line with the current "paradigm", just as it happens in scientific knowledge, that is, a deviation is not an anomaly. Another effective mechanism is the recognition of deviant behavior as dangerous. And dangerous, since it is prohibited, should not be discussed in society. What is not discussed will not be preserved in public memory, or at least is not widely disseminated.

There are many definitions of culture, but from the point of view of the problem we are studying — symbolic analysis of security — culture can be understood not just as a process of transition from chaos to order, from dirty to clean, but also a constant process of production and reproduction of social order and control over it. When social experience is ordered and the behavior of individuals is expected and predictable, then a sense of ontological security is formed in individual members of society. Everything that is in the cultural space is safe; the periphery and the border carry danger.

However, the said border is at the same time the beginning of culture, or in other words, culture begins with prohibitions (taboos). Taboo is the differentiating function of delimiting order from disorder (chaos), clean from dirty, safe from dangerous. The concepts of delimitation and beginning (border-entry), as well as dirty as disordered and forbidden and their strengthening role in ethical consciousness are covered in one concept "kir" of the Kazakh language.

According to the explanatory dictionary of the Kazakh language, the first meaning of the word «kir» is dirt (dirty, soiled), that is, something that stains or makes dirty [9; 438]. The second common meaning is

laundry, namely things that are in the process of being washed (cleaned), that is, something unsystematized and lying together in one basket or more categorically lying in the corner of the bathroom, but in the process of washing itself begins to be systematized, for example, by color or by fabric. Thus, in the process of washing ("kir"), the process of ordering begins, and depending on the chosen criterion, an entrance into the filtering mechanism of social experience is carried out, or, in other words, an entrance into the social order.

This understanding of entrance is symbolically reflected in the third meaning. The verbal noun of the word "kir" — "kiru" or "kirgizu" means "to enter", "to go in", "to bring in", "to bring in", that is, "kir" has the meaning of an entrance, an entry. In colloquial language, the phrase "kireberis" is used in a literal meaning translated as an entrance room (corridor), where, as a rule, they take off their shoes and outerwear before entering the house.

The entrance ("kireberis") is a border dividing the dirty and clean, the disordered and the ordered, chaos and harmony. But if we take a yurt for comparison, which is one solid structure without rooms, then the entrance is more associated with "bosaga". The Kazakhs have a very reverent attitude to "bosaga", which in translation means 1) the side post of the door frame; 2) the threshold [10; 164]. In the collective beliefs of the Kazakhs, the sacredness of the entrance-border is fixed by many prohibitions. For example, it is forbidden to stand on the threshold, as well as to stand leaning against the door frame. These are prohibitions that warn against danger. A girl is forbidden to sit on the threshold, because otherwise she will remain alone, that is, she will not get married.

But in the case of the blessing "Bosagang berik bolsyn!" means that happiness and well-being in the house (yurt) depend on the "door frame". The fact is that, based on the structure of the yurt, a strong door frame, as in principle in any house, indicates that the yurt stands firmly and securely, that is, does not wobble or tilt. Therefore, an even door frame of the yurt indicates the integrity and correctness of the installation of the mobile home, and therefore the safety of living in it. Thus, dangerous (dirty) is not something that is repressed by consciousness, but, on the contrary, strictly stored in memory in the form of prohibitions and taboos, it is a memory of what should never be done, otherwise you will cause harm and put not only yourself, but also your entire family (community) in a dangerous situation.

In order for collective ideas about dangerous to have an effective force for unquestioning execution, they are not just a message and transmission of information, but also speak of responsibility, or rather a threat, for violating these restrictive rules. For example, you can not only bring on yourself some disease or even death, but you yourself can become its source — the evil eye, and therefore people will avoid you. A person strives for the good and kind with all his behavior, adheres to a moral way of life in order to receive social approval and support. The dichotomy "good — bad" ("dangerous — safe") is perceived by people as "friend — foe".

Here it is necessary to emphasize the role and place of ethical consciousness in the education of all members of society. Ethical consciousness not only consolidates social norms of order and control of safe existence, but has a principle of amplification and focusing. A person who even mentally violates the established order, endangers not only himself, but also society as a whole. Fear of danger and the desire to have a sense of security force a person to lead a moral way of life, since such behavior will be expected and predictable for other members, and therefore there will be a trusting and benevolent attitude towards the person himself, and the person himself will feel like a full-fledged member of society, and therefore count on its support and protection.

The so-called "forensic theory of danger" also gives an amplifying factor to ethical consciousness, according to which the world around a person is moralized [11]. The trick of this teaching is that a person who has been exposed to danger or some misfortune is to blame for this himself, that is, the guilt is imputed to the person himself who has been exposed to danger. Ethical consciousness strengthens a person's desire to lead a righteous life, preserving and increasing the established order, and thereby protecting it from danger, forming a sense of security in it.

So, in the moral world, a decent person develops a trusting attitude towards the world and a sense of ontological security. It is better to be moral and responsible, since in this case, corresponding to social expectations, a person firmly knows his place and purpose in the world. Or, in other words, he is recognized by the world, and in the universe itself, any incomprehensible uncertainty is excluded.

If a person has stumbled, as they say, it happens to everyone, ethical consciousness condemns him through collective ideas. In fact, he condemns himself very strictly, since he is also a bearer of ethical consciousness. The intensifying factor here is also manifested in the fact that dirty and dangerous ("kir") is part of the established phrases "kirbendik" (discontent), "kirbin" (distrust, suspicion), kirbelen (offense) or the

phrase “kirerge tesik tappady” [9; 438], which literally means “did not find an opening for entry”, and figuratively “did not know what to do out of shame or disgrace”. However, the controlling factor itself in colloquial language is more often used as the expression “it will be shameful” (uyat bolady).

The expression “kir keltiru” has also become widespread, that is, to denigrate, disgrace, compromise someone. Therefore, a person who has endangered others and/or himself, reflecting on his actions inevitably condemns himself, while everything looks logical and reasoned, since he is unable to go beyond the traps of the mechanism of collective representations, which are so logically expressed in the verbal tricks of language. As Zh.K. Karakuzova and M.Sh. Khasanov note, the installation of a yurt is a cosmogonic act of the emergence of the Cosmos from Chaos [12]. The yurt is a microcosm reflecting the macrocosm. Just as the entire horizon is an inverted bowl, so the yurt is its reflection. It is very symbolic that the installation of a yurt begins with a bosaga. A bosaga is not just a threshold, it is a symbolic image of the entrance to the cosmos-order, an ordered world, a socially organized experience. On the one hand, this is the lowest level of the hierarchically ordered world order, opposite to which is the most honorable place — tөr. Thus, bosaga is the entrance-border, where the structuring and organization of the social experience of the behavior of the Kazakhs begins. Upon entering the yurt, there is an immediate division into right (male) and left (female); lower (bosaga) and more correctly (tөr).

If chaos is located on the periphery, then it is logical that there should be order in the center. If this is so, then it should be assumed that in the yurt as a miniature reflection of the macrocosm, and possibly also in the language, this should have been reflected. Thus, in the center of the yurt there is a hearth (oshak) — this is the place where the fire is made (ot). Fire is one of the four elements, and is the primary element. If you imagine the image of a yurt, then fire is no longer the primary, but rather the central element.

According to the ancient Greek myth, Prometheus stole fire from his friend Hephaestus. But Prometheus not only stole fire, but also taught how to use it correctly, he also taught how to build houses, domesticated animals, taught how to treat diseases, etc. His image is symbolized with protection from the wrath of the gods. Despite the wrath of the gods, man, through the knowledge transmitted to him, is able to relatively secure his existence. The key to safe existence is knowledge. Fire itself is a destructive force, you just need to use it correctly, as they say, comply with fire safety regulations. The center of the yurt best meets fire safety standards, since it is equidistant from all walls. To some extent, any medicine is poison, but a correctly selected measure (norm) contributes to the healing of the body. Thus, the knowledge transmitted by Prometheus is knowledge of the measure and norm of ontological security. The norm (knowledge) curbs the threatening and destructive power of the gods (nature).

The issues of standardization (measure) interested ancient thinkers, as evidenced by quotes and individual aphorisms from their works, which, unfortunately, have not been fully preserved to this day. “Everything is good in moderation” (Hippocrates). “Nothing beyond measure”, “Moderation is the most important thing”, said one of the seven sages. But Protagoras went further than anyone, claiming that “Man is the measure of all things”.

Strength in itself does not belong to man. Man’s cunning is in taming one force by another. The most difficult thing is to maintain a balance of forces (measure). The fragility of a person’s safe existence is determined by the fact that the balance is relative and inconstant. This relativity and inconstancy of the norm (measure) is the central problem of Heraclitus’ philosophy. And in confirmation of our views, according to Heraclitus, a clear image of this inconstancy of standardization is fire.

But let’s return to the image of the yurt. According to fire safety regulations, the fire should be in the center of the yurt, that is, equidistant from the walls. Based on the above, the identical phonetic pronunciation of the words fire (ot), fire (өrt), to ignite (өrttenu) and the words middle (orta), center (ortalyk) does not seem accidental. Fire can only be located in the center, therefore fire as a primary element in the first philosophical systems of the world order is also primary, or more precisely central. The place of fire “oshak” is the very first determined place (oryn), which is what this word means in the Kazakh language. If bosaga is a symbolic boundary of the dangerous — safe, disorder and order, then the central place of fire “oshak” is the primary principle of ordering and forming a safe space, as well as the emergence of space in general.

The symbolic connection between fire and order is also evident in language. Thus, the phonetic sound of the Kazakh words and phrases “өrt” (fire), “orta” (center) coincides with the phonetic sound of the word “order” in German “die Ordnung”, and in English “order”. Just as plants and animals reach for the sun, not only everyday life, but also the social space of human life is organized around the central fire. Literally speaking, society arose around fire. Thus, the primary unit of society — the family — in translation into the Kazakh language means “ot-basy”.

The primary function of fire to form a safe existence has not lost its significance today. “Abstract systems of modernity create vast spheres of relative security for the continuous flow of everyday life,” writes E. Giddens [12; 131]. An elementary power outage (electricity) essentially paralyzes all spheres of life in a modern civilizationally developed society — water supply, heating, sewerage, public catering, hospitals, etc. It is scary to imagine the horrific consequences of a power outage lasting more than three days.

The self-evident, the familiar, the ordinary is not valued, we do not cherish it, but as soon as it disappears, our attitude towards it changes. Without fire, without light (electricity), the world becomes disorganized, returns to its original chaotic state. The symbolic central (read — ordering) power of fire (energy) is still a basic component of ontological security. Where there is order and cleanliness, a person feels safe. For ancient man, the doctrine of the four elements is not just a statement of the elements of being, but it is also a doctrine of the ordering (cosmic) forces of the World Order.

If we take the pyramid of needs of A. Maslow, then the need for safety is in second place [13]. In first place are physiological needs. We do not deny that any division is conditional and should be judged according to the established criterion. A person cooks food on a fire, fire gives heat and light, protects from harmful insects and other predatory animals, etc. Of course, a hungry person thinks only about food, but when a person was in primitive conditions, he was also constantly in a state of self-defense and self-protection, so as not to become prey to someone. In this context, physiological needs can be considered as an integral part of the need for safety, that is, a safe existence includes ensuring the satisfaction of physiological needs. Thus, the next stage of the pyramid of needs reproduces the previous one as its necessary component. At a higher level, the previous stage is reproduced by the system as a necessary moment in the development of the system as a whole. Or, in other words, satisfying basic physiological needs without technical support and provision of a safe space for existence is not possible.

The physiological itself, obeying the principles of ordering, is subject to dietary restrictions. This concerns not only food prohibitions, but also the preparation and consumption of food. The process of cooking itself is a process of disinfection, in simple words, making food fit for consumption. And it is fire that has this cleansing power, therefore it is fire that is used to perform the purification ritual — “alastau”.

But what actually constitutes the danger from which we try to protect ourselves and defend ourselves in every possible way. As M. Douglas writes, the dangerous is dirty, that is, “it is a by-product of the systematic ordering and classification of matter” [8; 36]. Just like purity (order), “dirty” depends on our symbolic system. Where then is the criterion for distinguishing dirty and clean, dangerous and safe?

If the image of purity, protected and safe is fire, then the image of dirt (dangerous) is earth, since earth is deformed. It is no coincidence that the ancients’ ideas about chaos are associated with wet and damp earth (slush or quagmire). As is known, the first civilizations arose in the floodplains of rivers, which spread out in the spring and flood the coastal areas, from which the water subsequently leaves under the influence of the sun (heat), and the earth dries and hardens. But a more illustrative example can be given with the firing of clay, which not only dries, but becomes stronger.

Thus, dirt is dangerous, since it is formless, that is, indefinite. Therefore, in order to protect oneself from dirt, it is simply necessary to make the indefinite definite, that is, to define, or more precisely, to divide or separate, and thereby sanctify. What is divided is sanctified. This understanding of the sacred as division, that is, ordering and systematization in the Kazakh language is captured in one word “kasietti”.

Translated from Kazakh, “kasietti” means “holy”, “sacred”, but at the same time the word “kasiet” has the meaning of quality, or more precisely — a separated and isolated property. In general, the process of divine creativity itself is a process of sanctification, which is essentially a process of putting the world in order, that is, a process of ordering. For clarity, we can give an example from the book of Genesis — the first book of the Bible, where the creation of the world is carried out through pronunciation as a process of separation. The creation of the world is a separation — light from darkness (day — night), firmament from water (earth — sky), etc. Or, in other words, the creation of the world is a pronunciation of order. Thus, to sanctify, that is, to separate and put in order, and what has received a blessing is holy. Everything that is not classified, that is, was not sanctified, is bad, forbidden or insignificant (kasietsizdik).

Blessing (bata) is a powerful mechanism of social ordering and regulation, the power of which is still evident today. It is given special symbolic significance in sacred times — the time of the initial creation of order — which does not fit into the consistent routine of everyday life. Symbolic expressions of sacred times are holidays, such as the celebration of the New Year, Birthday, etc., when people who are close by kinship or by another principle gather at a common table not only to share a common meal, but also, most important-

ly, to express their wishes to each other, the essence of which lies in reproducing the order, repeating and fixing it in memory, that is, as if programming it in the collective memory.

The fact that blessing is the most important criterion of division is also indicated by the fact that in the Koran the opening first sura Al-Fatiha in Kazakh transcription is called “Bata”, where the principle of monotheism is clearly spelled out, and therefore only He can be trusted and hoped for help. A good wish (bata), reproducing this primary blessing, imparts sacredness to human affairs, as if legitimizing them, which in the consciousness of an individual representative of society causes a strengthening of feelings and acceptance of the existing order of things.

Conclusion

Thus, the existing order of things was perceived by man as given and established from the outside. Collective ideas not only reproduced the specified order, but also acted as effective mechanisms of social control over its strict observance and maintenance. A sense of danger has always accompanied man, but this feeling was conditioned by the fear of violating the existing order of things and thereby bringing troubles and misfortunes to society. Strict observance of established rules and norms regulating everyday life up to the process of its routinization contributed to the predictability and predictability of social processes. In particular, the expectability and predictability of the social behavior of individual members of society, including effective mechanisms of social control, contributed to the formation and development of a sense of ontological security.

However, the so-called era of modernity or modernism, having revised not only the collective ideas about the (in)security of previous societies, but also, in general, with its process of secularization, as well as the thirst for freedom up to the abolition and denial of everything given and conditioned from the outside, made an attempt that had never taken place before — to create its own history, and therefore to establish its own social order, a system of social control and security. In connection with this, the mechanisms of ontological security developed over the centuries ceased to be effective and suitable. Therefore, the questions of the theory of social control and the problem of security in this era were of such acute interest to the progressive-minded organizers of the new society, but the noted problem of security in this era deserves a separate scientific study.

References

1 Bauman Z. The Individualized Society / Z. Bauman. — Cambridge: Polity, 2001. — 272 p.

2 Giddens A. The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration / Giddens A. — Cambridge: Polity Press, 1984. — 402 p.

3 Эрих Ф. Бегство от свободы / Ф. Эрих. — Москва: Издательство AST, 2023. — 288 с.

4 Техника безопасности // Википедия: свободная энциклопедия [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Техника_безопасности (дата обращения: 22.12.2025).

5 Трудовой кодекс Республики Казахстан: Кодекс Республики Казахстан от 23 ноября 2015 года № 414-V) // Информационно-правовая система нормативных правовых актов Республики Казахстан «Әділет». — [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://adilet.zan.kz/rus/docs/K1500000414 (дата обращения: 22.12.2025).

6 Об утверждении Правил и сроков проведения обучения, инструктирования и проверки знаний по вопросам безопасности и охраны труда работников, руководителей и лиц, ответственных за обеспечение безопасности и охраны труда: приказ Министра здравоохранения и социального развития Республики Казахстан от 25 дек. 2015 г. № 1019. — [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://adilet.zan.kz/rus/docs/V1500012665 (дата обращения: 22.12.2025).

7 Конституция Республики Казахстан: принята на респ. референдуме 30 авг. 1995 г. (с изм. и доп.). — [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://www.akorda.kz/ru/official_documents/constitution/ (дата обращения: 22.12.2025).

8 Douglas M. Purity and Danger: an analysis of the concepts of pollution and taboo / M. Douglas. — London and New York: Routledge (Taylor & Francis e-Library), 2001. — 203 p.

9 Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі / жалпы ред. басқ. Т. Жанұзақов. — Алматы: Дайк-Пресс, 2008. — 968 б.

10 Қазақша-орысша сөздік = Казахско-русский словарь: 50 мыңға жуық сөз / около 50 тысяч слов / жалпы ред. басқ. Р.Ғ. Сыздықова, К.Ш. Хұсайын. — Алматы: Дайк-Пресс, 2008. — 962 б.

11 Giddens A. Fate, Risk and Security / A. Giddens // Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age. — Cambridge: Polity Press, 1991, — P. 109–143.

12 Каракузова Ж.К. Космос казахской культуры / Ж.К. Каракузова, М.Ш. Хасанов. — Алматы: Эверо, 2011. — 200 с.

13 Маслоу А. Мотивация и личность / А. Маслоу; пер. с англ. Т. Гутман, Н. Мухина. — Санкт-Петербург: Питер, 2019. — 400 с.

М.М. Шуматова, А.К. Бокаева, Э.Г. Шуматов

Қауіпсіздік ұсынымдардың символдық талдауы

Мақалада дәстүрлі қоғамдағы кір және таза адам туралы ұжымдық ұсынымдар зерттелген. Ең алдымен, осы ұсынымдарда кір туралы заманауи гигиеналық идеялар жұқпалы ретінде абстракцияланды, бұл таза және кірді реттелген және реттелмеген деп түсінуге мүмкіндік берді, яғни әлеуметтік тәртіпті ұйымдастыруда, жүйелеуде осы ұсынымдардың символдық мағынасын ашуға әрекет жасалды. Атап айтқанда, «кір», «от», «қасиетті», «бата» қазақ мәдениеті ұғымдарының мазмұнының символдық мәнін ашуға талпынған. Бұл ретте лас және таза туралы ұсынымдар әлеуметтік тәжірибені құрылымдап, жүйелеп қана қоймай, белгіленген әлеуметтік тәртіпті сақтау және жаңғырту бойынша әлеуметтік бақылау шараларын да жүзеге асырады. Бұл ұжымдық ұсынымдар, сонымен бірге этикалық сананың қажетті компоненттері бола отырып, әлеуметтік тәртіпті қабылдау үшін адамның сезімталдығын күшейтеді және шоғырландырады. Этикалық сана тек сыртқы ғана емес, сонымен қатар тәртіпті ішкі өзін-өзі бақылауды жүзеге асыра отырып, оны сырттан немесе жоғарыдан берілген деп таниды. Осылайша, әлеуметтік тәртіп пен бақылау дәстүрлі қоғам мүшелерінің күнделікті өмірін қатаң реттеп, әлеуметтік процестердің оларды бұзатын факторлардан қорғау тетіктерін жасайды. Белгіленген және бақыланатын әлеуметтік тәртіп әлеуметтік процестердің қайта қосылуы мен қайталануына ықпал етеді, демек, индивидтердің әрекеттері болжамды, күтілетін сипатқа ие болады. Осылайша, әлеуметтік өмірді күнделіктендіру дәстүрлі қоғамда онтологиялық қауіпсіздік сезімін қалыптастыруға ықпал етеді.

Кілт сөздер: қауіп, таза, кір, әлеуметтік норма, тыйым салу, қауіпсіздік техникасы, әлеуметтік тәртіп, әлеуметтік бақылау, күнделікті, онтологиялық қауіпсіздік.

М.М. Шуматова, А.К. Бокаева, Э.Г. Шуматов

Символический анализ представлений о безопасности

В данной статье исследуются коллективные представления о грязном и чистом человека традиционного общества. В первую очередь, от этих представлений были абстрагированы современные гигиенические представления о грязном как о заразном, что позволило понять чистое и грязное как упорядоченное и неупорядоченное, и была предпринята попытка раскрыть символическое значение данных представлений в упорядочивании, организации и систематизации социального порядка. В частности, предпринята попытка раскрыть символическое значение содержаний понятий казахской культуры «кір», «от», «қасиетті», «бата». При этом представления о грязном и чистом не просто структурируют и систематизируют социальный опыт, но и осуществляют меры социального контроля по сохранению и воспроизведению установленного социального порядка. Указанные коллективные представления, являясь в то же время необходимыми компонентами этического сознания, усиливают и фокусируют чувственность человека для принятия социального порядка. Этическое сознание, осуществляя не только внешний, но и внутренний самоконтроль за порядком, признает его как данное извне или сверху. Тем самым социальный порядок и контроль, строго регламентируя повседневную жизнедеятельность членов традиционного общества, вырабатывают защитные механизмы социальных процессов от факторов, их разрушающих. Установленный и контролируемый социальный порядок способствует воспроизводимости и повторяемости социальных процессов, а, следовательно, действия индивидов имеют предсказуемый и ожидаемый характер. Таким образом, рутинизация социальной жизнедеятельности способствует формированию в традиционном обществе чувства онтологической безопасности.

Ключевые слова: опасность, чистое, грязное, социальная норма, табу, техника безопасности, социальный порядок, социальный контроль, рутина, онтологическая безопасность.

References

1 Bauman, Z. (2001). *The individualized society*. Cambridge: Polity.

2 Giddens, A. (1984). *The constitution of society: Outline of the theory of structuration*. Cambridge: Polity Press.

3 Erich, F. (2023). *Begstvo ot svobody* [Escape from freedom]. Moscow: Isdatelstvo AST [in Russian].

4 Tekhnika bezopasnosti [Occupational safety]. (n.d.). *Vikipediia: svobodnaia entsiklopediia — Wikipedia: Free Encyclopedia.* Retrieved from https://bigenc.ru/technology_and_technique [in Russian].

5 (2015). Trudovoi kodeks Respubliki Kazakhstan [Labour Code of the Republic of Kazakhstan]. Information and legal system of normative legal acts of the Republic of Kazakhstan. *adilet.zan.kz.* Retrieved from https://adilet.zan.kz/rus/docs/K1500000414 [in Russian].

6 (2015). Ob utverzhdenii Pravil i srokov provedeniia obucheniia, instruktirovaniia i proverki znanii po voprosam bezopasnosti i okhrany truda rabotnikov, rukovoditelei i lits, otvetstvennykh za obespechenie bezopasnosti i okhrany truda [On approval of the rules and terms for training, instruction and knowledge testing on occupational safety]. *adilet.zan.kz.* Retrieved from https://adilet.zan.kz/rus/docs/V1500012665 [in Russian].

7 (1995). Konstitutsiia Respubliki Kazakhstan [Constitution of the Republic of Kazakhstan]. *akorda.kz.* Retrieved from https://www.akorda.kz/ru/official_documents/constitution/ [in Russian].

8 Douglas, M. (2001). *Purity and danger: An analysis of the concepts of pollution and taboo*. London and New York: Routledge (Taylor & Francis e-Library).

9 Zhanuzakov, T. (Ed.). (2008). *Qazaq tilinin tusindirme sozdigi* [Explanatory dictionary of the Kazakh language]. Almaty: Daik-Press [in Kazakh].

10 Syzdykova, R.G., & Khusaiyn, K.Sh. (Ed.). (2008). *Qazaqsha-oryssha sozdik = Kazakhsko-russkii slovar: 50 000 msnga zhuq soz / okolo 50 000 slov* [Kazakh–Russian dictionary: approx. 50,000 entries]. Almaty: Daik-Press [in Kazakh, in Russian].

11 Giddens, A. (1991). Fate, risk and security. *In Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age* (pp. 109–143). Cambridge: Polity Press.

12 Karakuzova, Zh.K., & Khasanov, M.Sh. (2011). *Kosmos kazakhskoi kultury* [Cosmos of Kazakh culture]. Almaty: Evero [in Russian].

13 Maslow, A. (2019). *Motivatsiia i lichnost* [Motivation and personality]. Saint Petersburg: Piter [in Russian].

Information about the authors

Shumatova Meruert — PhD student, L.N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Kazakhstan, https://orcid.org/0000-0002-7535-4482

Bokayeva Aigul — Candidate of Philosophy, Associate Professor, L.N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Kazakhstan, https://orcid.org/0009-0005-0765-0107

Shumatov Eldar — Candidate of Philosophy, Head of the Department of Social and Humanitarian Disciplines, Language and Psychological Training of the Academy of Civil Defense named after M. Gabdullin of the Ministry of Emergency Situations of the Republic of Kazakhstan, Kokshetau, Kazakhstan, https://orcid.org/0000-0002-1434-5400

https://doi.org/10.31489/3134-9242/2026-1-1/102-115
ӘОЖ 130.2

Мақаланың редакцияға түскен күні: 2025 ж. 11 қыркүйек
Қабылданғанкүні: 2025 ж. 18 желтоқсан

С.М. Туленова, Б.М. Аташ, Л.Ә. Асқар, Қ.Т. Нұрғалиев, Ә.Ж. Нәби*

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан
(E-mail: sulushashtulenova@gmail.com; atash_berik@mail.ru; askar.leskhan@mail.ru; kazntukanat@mail.ru; adilbeknabi15@gmail.com)

Көне түркі-қазақ дүниетанымындағы концепт ретіндегі «Туған жер» идеясы мен оның құндылықтық бағдарлары

Мақалада көне түркі және қазақ дүниетанымындағы «Туған жер» идеясының мәдени-философиялық негіздері талданған. Зерттеу барысында тарихи-салыстырмалы талдау, феноменологиялық, психоаналитикалық, логикалық-семантикалық, герменевтикалық және құрылымдық-функционалдық әдістер қолданылды. «Туған жер» тек географиялық ұғым ғана емес, рухани және әлеуметтік құндылықтардың негізгі тірегі және когнитивтік-эпистемологиялық концепт ретінде сараланды. Түркі дәуірінен бастап, сақтар, түркі қағанаты, оғыз-қыпшақ, Қазақ хандығы кезеңінен қазіргі заманға дейінгі туған жерге деген сүйіспеншілік, оны қорғау мен қастерлеу дәстүрлері қалыптасқандығы туралы айтылды. Оған көне дәуірдегі арғы түркілердің мифологиялық сенімдері, поэтикалық дәстүрлер мен этнофольклор, тарихи деректер т.б. материалдар ретінде пайдаланылды. Зерттеуде туған жер концептісінің ұлттық сана, патриотизм, рухани құндылықтар мен тарихи сабақтастықты қалыптастырудағы рөлі әр қырынан сипатталды. Туған жерді: «Жер-Ана» ретінде құрметтеу, оны қорғау дәстүрі қазақ халқының ұрпақтан-ұрпаққа жалғасқан моральдық-этикалық және эстетикалық құндылықтарының негізі ретінде қарастырылады. Нәтижесінде «Туған жер» идеясының құндылықтық бағдарлары жинақталып ұсынылды: қасиеттілігі, ұлттық бірегейлікті қалыптастырушылық құндылығы; сүйіспеншілік пен патриотизмді қалыптастырушылық көріністері; тарихи сабақтастықтың дәйегі; эмоционалды-эстетикалық бағдарлар; моральдық-этикалық конституциялар; экономикалық-геосаяси кеңістіктік институциялаулар т.б.

Кілт сөздер: туған жер, мифология, ұлттық бірегейлік, түркі-қазақ халқы, құндылық, концепт.

Кіріспе

Туған жер ұғымы көне түрік және қазақ дүниетанымында маңызды орын алады. Бұл ұғымның негізі табиғатқа, ата-баба жеріне, оның қасиеттілігіне деген терең құрмет пен сүйіспеншіліктен туындайды. Көне түрік мәдениетінің мұрасы ретінде сабақтасқан діл бүгінгі қазақ халқының дүниетанымында да туған жерге деген махаббат ретінде ерекше мәнге ие. Туған жер тек географиялық мекен, физикалық кеңістік ғана емес, коннотациялық мағынасы мен макросемалары аясында, ол — адам мен табиғаттың біртұтас үйлесімін, рухани құндылықтардың негізін және ұлттың ұйысуының, тарихи әрбір кезең тұрғысынан алғанда, болашағын қалыптастыратын басты тірек. Көне түркі және қазақ халқы үшін туған жердің қасиеті, оның қорғауға, қастерлеуге деген көзқарасы ұлттық бірегейліктің ажырамас бөлігі болып келген деп айта аламыз.

«Туған жер» жалпылама алғанда, эмоционалды-экспрессивті және коннтоциялық мағынаға ие болады, оны этнос пен дала байланысы аясында қарастырғанда, Дала (физикалық кеңістік) — адамды өмір сүруге бейімделудің таза экзистенциясына айналдыра алады, саяси-геосаяси мағынаға да ие бола алады, генетикалық болмысына айрықша мән берген түркі-қазақ халқы үшін ата-бабасының мұрасы ретінде маңызды қызмет атқарады: қасиетті деп саналатын «Отаны», өмір сүретін тұрақты ареалы т.б. ретінде эстетикалық мағынасынан да айни алмайды. Оның базасы дүниетанымдағы «өзге», «олар», «мен (менікі) емес» арқылы ажыратылады, «Менің жерім» эмоционализміне келіп саятын экзистенциясымен бірге болады. Ал қасиеттілік мәнін мүмкіндігінше десакрализацияласақ, адамның осы әлемге қатынасатын нақты табиғи ортасы, ол — адамның дүниеге келген жері, өткізген өмірімен келіп орайласатын киелі аймақ. Туған жер — тура мағынасында адамның өмірге келген нақты бір кеңістігі, ал жалпы мағынасында «туған жер», «атамекен» т.б. концепт түрінде жеке адамдардың өз халқын құраушы субъект ретінде тіршілік ортасы мен тұрақты аймағы.

* Хат-хабарға арналған автор. E-mail: *adilbeknabi15@gmail.com*

Түркі дәуірі — арғытүркілерден, сақтар мен ғұндардан бастау алып, бүгінгі заманға дейін жалғасқан тым ұзақ кезең, оны «түркі дәуірі» деп нақты анықтайтын уақыт та ажырамаған деуге де болады.

Егер дәуірді ажыратпасақ, көне дүниетанымға сай әрбір кезең бойынша өзіндік ділдік танымдық ерекшеліктерді таразылаудың өзі қиындықтар туғызады. Дегенмен, осы соңғы мәселеде, кейбір зерттеушілер шартты түрде «Ұлы дала мәдениетін» мынадай 11 кезеңге ажыратып көрсетеді: б.э.б. VI-I мыңжылдықтар — прототүріктік тайпалар мәдениеті; б.э.б. VIII-III ғ. — Тұран мәдениеті; б.э.б. III ғасырдан бастап, б.э. V ғасырына дейін — ғұн империясы мәдениеті; б.э. VI-VIII ғасырлары — түркі қағанаты мәдениеті; IX-XI ғасырлар — қарахандықтар мәдениеті; XII-XII ғасырлар — Шыңғыс хан дәуіріндегі түркі-монғол мәдениеті; XIV-XV ғасырлар Темір империясы мәдениеті; XVI-XVII ғасырлар түркі хандықтары мәдениеті; XVIII ғасырдың басы мен XX ғасырдың басы — мункарраз (зар заман); Кеңес дәуіріндегі түркі мәдениеті; тәуелсіздік алғаннан кейінгі мәдениет [1; 13-42].

Бұл — тарихи дәуірлердің сабақтастығына сай, туған жер идеясы уақыттық-кеңістіктік детерминациялануға орай, әрқилы нұсқаларда құбылады, сайып келгенде, біз қарастырып отырған негізгі мәселе — туған жер құндылығының тарихи сабақтастығына келіп орайласады, яғни, оның тарихилығы бұл түсініктің құндылығын әйгілей алады және неғұрлым хронологиялық ретроспекция бойынша көне болған сайын, соғұрлым мәнді, тіпті, жалпы емес, нақты этнос (тайпа, халық, ұлт) өкілі үшін де өзінің өмір сүруінің болмысының атрибуты ретінде кез келген тұлғамен тұтаса алады. Осы жеке тұтастықтан жалпы тұтастық құрылымданады.

Зерттеу әдістері мен әдіснамасы

Мақалада тарихи-салыстырмалы талдау әдісі қолданыла отырып, көне түркі және қазақ дүниетанымындағы «Туған жер» идеясының тарихи кезеңдердегі сабақтастығы анықталды. Түркі дәуірлері хронологиялық тұрғыда салыстырылып, әр кезеңдегі «Туған жер» концептісінің функционалдық негіздері сарапталды.

Феноменологиялық-психоаналитикалық әдіс арқылы «Туған жер» ұғымының жеке тұлға және ұжымдық санамен байланысы зерделеніп, туған жердің эмоционалдық және рухани маңыздылығы көрсетілді. Сонымен қатар логикалық-семантикалық және герменевтикалық, когнитивтік талдауларда «Туған жер» ұғымының мағыналық құрылымы қарастырылып, оның басқа ұқсас концептілермен, туыстас ұғымдармен байланысы ашылған (мысалы, «Атамекен», «Жер-Ана», кіндік қаны тамған жер, киелі мекен). Сондай-ақ, мәтінтанулық талдаулар қолданылды, мәселен, Түркі жазба ескерткіштері мен халық ауыз әдебиеті мәтіндері қысқаша интерпретацияланды. Бұл әдістер арқылы «Туған жер» идеясының мәтіндердегі символикалық мәні ашылды. Құрылымдық-функционалдық әдісті қолдану арқылы «Туған жер» концептісінің ұлттық мәдениеттегі және қоғамдағы рөлі мен қызметі, құндылықтық бағдарлары жіктелді. Ұғымның тарихи, рухани және әлеуметтік функциялары жүйелі түрде ұсынылды.

Туған жер концепті ретінде: логикалық-семантикалық талдау

«Туған жер» ұғымына логикалық-семантикалық талдаулар жасайтын болсақ, бұл түсінікті, алдымен, жеке когнитивті концепт ретінде қарастыруымыз керек. Е.М. Игнатова да атап өткендей, туған жер ұғымы реляционалды болып келеді, өйткені, ол жеке дара емес, қатысты, демек, субъект-объект қатынасы арқылы да ашылады, демек, ол объект болса, оның иесі адам, яғни субъектісі де болуы тиіс [2; 96]. С.Д. Гымпилова, Б.Ц. Гомбоев сынды ғалымдар «Үй» (дом) концептісін сол халықтың туған жерімен, тіпті ділінің өзіндік ерекшеліктеріне қатысты зерделейді [3; 86], Л.И. Щелокова туған жер ұғымын сол ұлттың қасиетті мекені деп түсіндірген [4; 220]. Яғни, біз осы тұста, «Туған жер» түсінігінің когнитивті лингвистика бойынша микро-макросемалары, коннотациялық мағыналары, функционалдық сәйкестік, «коэкстенционалдылық» негізде және логикалық тұрғыдан — тектес ұғымдарына шолу жасап өтуіміз керек: Атамекен, Атақоныс, Қоныс, Кіндік қаны тамған жер, Жұрт (Жер деген мағынасында), Жерұйық, Жер-Ана, Дешті қыпшақ, Сары дала, Ұлы дала, Тұран өлкесі, Тұран даласы, Ергенеқон т.б. Бұлардың әрқайсысына арналған түсіндірмелі және философиялық сөздіктерде оған берілген анықтамалар бойынша шолу жасап өтуімізге болады.

Туған жер туралы. «Туған жерді қия алмай, тентекті жеңіп тия алмай» [5; 605-606]. «Кіндік қаны тамған жер, атамекен. Апырм-ай, туған жер-ай!» [6; 498]. Кенен Әзірбаевта туған жер жеке дара емес, сол жерде бірге өскен халқымен қатар айтылады [7; 484-485]. Немесе М. Әлімбаевтың

туындыларындағы мына бір жолдарға назар аударған жөн: «Туған жер топырағы бұйырмады, Жат жерде өлді, топырақ сала алмады» [8; 132-134].

Атамекен туралы. Оны ежелгі қоныс, байырғы тұрақ, тұрған жер ретінде түсіндіре келе, М. Дулатов шығармаларындағы мына өлең жолдарымен дәйектейді: «Қазағым жерің қайда атамекен, Қазақ қазақ болғалы мекен еткен» [9; 394].

Ата қоныс туралы. Ол да ежелгі мекен, көне тұрақ деген мағыналарды білдіреді, мәселен, М. Жұмабаев шығармаларында: «Айдын көл, ата қоныс құт болған көл...» [9; 98] екендігі туралы айтылады. Бұл жерде ата қоныс тек қана, ежелгі мекенді бейнелейтін тарихи эволюциядағы халықтың ұлттық кодының үздіксіздігі ғана емес, оны «құт» түсінігімен байланыстыратын сакрализациялау жатыр. Сондай-ақ, саяси түсіндірмелі сөздікте туған жердің саяси-әлеуметтік қырларына басымдылық беріледі, «ата» мен «қоныс» сөзі бірігіп кеткен, ол тек өткеннің кеңістігі емес, кейінгі ұрпақтарына мұраға қалдырылған жер екендігі түсіндіріледі, «Ата» сөзінің өзі көпмағыналы екендігі айтылады, сондықтан, атамекен, киелі рухтық мағынаны білдіретіндігі туралы тұжырым жасалады да, ол мемлекеттік, елдік т.б. түсініктермен байланысты екендігі оның «Отан» түсінігімен келіп тоғысатындығы арқылы көрсетіледі [10; 152]. Атамекен сонымен қатар, сол сәтте, өз мәнінде ғана емес, басқа жаққа қоныс аударғанда, әрқилы сырттан болған шапқыншылықтар ықпалынан халықтың өз мекендерін тастап кетуге мәжбүр болғанда да құндылығы артатындығы көрсетіледі [11; 87-89]. Қ. Аманжолов өлеңдерінде де: «Атамекен, отан, ел, туған жер, ата қоныс. Ата-бабадан ұрпаққа мирас болып қалған ежелгі құтты мекен, туған ел, өскен жер. Сарыарқа сағындырдың атамекен, Сары дала анам едің құшағың кең» [12; 130-132].

Туған жердің эмоционалды-экспрессивті мағына беретін нұсқасы қазақ халқында: «Кіндік қаны тамған жер» деп бағаланады, бұл жерде, «Кіндік қан» түсінігінің қасиеттілігі қазіргі таңда бәсеңсіген сыңайлы, дегенмен, түпсанамызда оның киелі екендігі туралы күңгірттенген ақпараттар сақталып қалып отыр [13; 87] . Ол тек қана кіндік қаны тамған жер тіркесімен емес, кейде, толығырақ: «..Кіндік кесіп, кір жуған жер» деген түсіндірмелермен тереңдетілген түрде экспликацияланады. Сондықтан да, ол киелі болып саналып келгендігі туралы түсіндірмелер беріледі [14; 237-246]. Ал жалпы денотат емес, нақты десигнат «Тұран» (даласы) ұғымымен де беріледі [13; 263]. Оның қасиетіне тоқталу үшін, «Киелі жер» түсінігіне шолу жасасақ, оның да тарихилықпен байланыстырылғандығына көз жеткізе аламыз [13; 174]. Сондай-ақ, «Жерұйық» осы мекен ететін кеңістіктің мифологиялық бейнесіндегі оптимистік сарындағы мотивтер болып саналады [15; 365]. «Жер-Ана» деген поэтикалық-романтикалық атау да қазіргі таңда жиі қолданылатын түсінік [16; 118]. «Сары дала» түсінігі де эстетикалық мағына жамайтын, әсіресе, поэтикалық нақышта айтылатын түсінік [16; 621]. Бірақ ол ұғым, экстенсионал-интенсионалды болып келеді. Ал «Ұлы дала» ұғымы тарихи оқиғаларды сипаттайтын және халқымыздың эволюциясының тұтас бейнесін беретін жалпылама когнитивтілікте басымдылық берілетін атау. Бұл ұғым тарихи мәдениетті сипаттауда қолданылады [17; 654]. Яғни, «Ұлы дала» концепт ретінде ғана емес, қолданыста: өркениет, тарих, мәдениет, қасиеттілік, біздің арғы тарих т.б. жасырын семаларды қамтиды.

Ендеше, «Туған жер» концептісіне қатысты ұғымдар мен түсініктерді контексте қолданылуына орай, семантикалық-логикалық құрылымы мен когнитивті-эпистемологиялық тұрғыдан былайша топтастыруымызға болады: Туған жер, кіндік қаны тамған жер, киелі жер — *нарративті-поэтикалық*; Атамекен, ата қоныс т.б. — пафостық-эмоционалды; Жерұйық, Жер-Ана, Тұран — *мифологиялық-тарихи*; Сары дала, Ұлы дала, қоныс — *геокеңістіктік-аймақтық* т.б. Әрине, бұлай бөлудің өзі шартты, өйткені, бұл ұғымдар мен түсініктер кейіннен пайда болғанның өзінде де архетиптік тұрғыдан алғанда көне халықтық дүниетанымның коды ретінде жинақтала берген. «Туған жер» ұғымын макросемалар тұрғысынан қарастырсақ, көптүрлі нұсқалары мен мазмұнын қамтитын ұғымдардың шоғыры көп қызметті екендігін де бағамдай аламыз. Кейбірі мәтін астарында илокутивті ғана емес, перформативті-императивті сөйлемдерге де айнала алады. Мәселен, «Туған жер»-(ді аяла), «Отан»-(ды қорғау), «Жерұйық»-(ты іздеу) және оған қоныс аудару т.б. Сонымен қатар туған жер және оның жоғарыдағы дыбыстық, тілдік құбылулары денотативті ғана емес, десигнатты болып келеді, пропозицияларының мазмұндарында ортақ бір мотив бар екендігін аңғарамыз — қасиетті дала болғандықтан, оны құрметтеу керек, тарихи мәні бар өткеніміздің өзінің куәсі іспетті, ұрпақтарды да туған жерді құрметтеуге, бағалауға үйрету керек т.б. Мәселен, қазіргі әскери патриотизм идеяларында ол парафраза түрінде ғана емес, орталық түсініктердің бірі ретінде пайдаланылатын идеялық құрал іспеттес.

Әлемдік түркі халықтарындағы «Туған жер» концептісі

«Туған жер» түсінігі жалпы әлем халықтарына ортақ болғанмен, түркі және қазақ халқы үшін оның руханиятында айрықша мәнге ие болады, ол жоғарыда айтылғандай, тарихи қоныстанудың ұзақ мерзіміне байланысты деп айта аламыз. Мәселен, О. Смағұл тарихи мекен мен эмиграция-иммиграцияға байланысты ұлттардың тұрғылықты мекені туралы зерттеулер жүргізе келе, қазақ халқының қазіргі саяси мемлекеттік территориялық аймағында шамамен осыдан 4-5 мың жылдай тіршілік еткен халықтардың антропологиялық келбеті (бас, жақ сүйектері мен тістері) бүгінгі қазақтардың келбетіне сай келеді екен. «Туған жер» деген атау түркі халықтарында әр түрлі тілдік-дыбыстық құбылулар түрінде болғанмен, мазмұны, яғни, денотаты бір нәрсені айқындайды: Қазақ халқында, ол «туып өскен жер, өз елі» мағынасында болса, қырғызша — туулуп өске жер, турук алган жер; башқұртша — тыуып үскән һәм йәшәгән ер, татар халықтарында — туып үскен жир [18; 4]. «Атамекен» атауы да: сәйкесінше, ата қоныш — қырғыз тілінде, тыуган ауыл, тыуган ил — башқұрт тілінде, туган ил, туган төбе — татар тілінде, ал «Отан» концептісі, башқұрт және татар тілінде — Ватан, тува халықтарында — Чурт (Қазақша — жұрт сөзінің құбылуы), Чер (сәйкесінше, Жер) түрінде және Чер-чурт, Аал-чурт, Төрээн чер т.б. тіркестермен беріледі екен [19; 31]. Сондай-ақ, Н.Р. Ойноткинованың пікірінше, туған жер, атамекен ұғымдары хақас, тува халықтарында шаңырақ түсінігімен байланысты [20; 229]. Бұл тек кездейсоқ атаулық, дыбыстық ұқсастық емес, тіптен, тілдік туыстықты ғана білдірмейді, сол ұғымының коннотациялық мағыналары да әрбір халықта бір мағынаға келіп үндесетіндігін көрсетеді.

Туған жердің экзистенциалдық мағынасы

«Туған жер» идеясы жай ғана ноуменалды түсінік немесе пафостық-ұраншылдық, жырға қосатын экзальтациялық-гедонистік тақырып емес, түркі-қазақ халқының шынайы өмір сүруі мен сақталуы, экзистенциалдық болмысына да айналған. Яғни, жерді сақтау, сәйкесінше, ұлтты сақтаудың атрибуты мен этностың болуы-болмауы мәселесіне келіп тірелетін өмірмәнділік-онтологиялық модус. «Туған жер» идеясы халқымызда көне заманнан қалыптасқан, бүгінгі күнге дейін құндылықтық бағдарлар ретінде жадымызда сақталып қалған.

Арғытүркілік тарихта төл дүниетанымымыз болмаса да, кейіннен қазіргі қазақ даласына таралған, түркілік ділмен жанасып жатқан, алғаш иран жерінде пайда болған зорастризм ілімін, ондағы негізгі идея, ізгілік рухы — Ахура-Мазда мен зұлымдық рухы — Анхра-Майньюдың күресін отандық ғалымдарымыз адамзат баласындағы ізгілік пен зұлымдық бастаулардың түпнегізі болған деген мағынадағы пікірлерін ұсынады [21; 74]. Сонымен қатар бұл сенімді зерттеушілер Зоратустраның идеялық негіздемесі ретінде, жерге деген сүйіспеншілікті оятудың, сақтаудың, қалыптастырудың, тіпті, өзінің болмай қоймайтын ғұмыр кешудің ортасының өзіндік бір бастапқы негіздемелері ретінде түсіндіреді [22; 13]. Яғни, жалпы адамзатқа туған жердің құндылығын әйгілей түсудің өзіндік бір ортақ идеясын паш етті дегенге келіп саятын пікірлер айтылады. Зорастрлық сенімнің осындай қазақ даласына сіңірілген көріністерінің бірі — жершілдік пен отаншылдық. Бұны тек еліміздің ғалымдары ғана емес, шет елдік ойшылдар да атап көрсетіп жүр. Ол бастапқы отаншылдық пен туған жерді құрмет тұту дәстүрлерін әлемге таратқандығын тұжырымдайды [22; 13].

Қазақ-түрік фольклоры мен әдебиетінің қайнар көзі — бізге белгілі тарих бойынша сақ дәуіріне барып тіреледі. Сақ заманындағы ерлік істер мен елге, жерге, атамекенге деген құрмет көрсету, оны құндылық ретінде бағалау мен шекара ретінде белгілеу — сол аймақтардағы, яғни, өздері тіршілік еткен жерлердегі мазарлар, қорғандар, балбал тас тәрізді белгілер т.б. арқылы да айқындалған-материалданған куәлер. Ол белгілер жай ғана өнер туындылары немесе экзистенциалдық-ритуалдық салттар бойынша жерлеу нәтижелері ғана емес, кейіннен, «мәңгілікке арналған: бұл — біздің жеріміз» деген титулдық белгі іспеттес. Өйткені, олар сақтар мекендемеген аймақтарға тұрғызылмағандықтан, өздігінен-ақ шекаралық белгілер де атқарады деген сөз. Өйткені, сол дәуірдегі о дүниелік болған ата-бабаларының мазарлары мен қорымдарына залал тигізу — «сүйекке түскен таңбадай» болып та саналған. Аңыз бойынша, парсы патшасы Дарийдің массагеттер көсемі Иданфирске сақтардың «не үшін қарсылық көрсетпейтіндігі» туралы қойған сауалына орай, оған сақ көсемінің берген жауабы былайша айтылады: «... ешнәрсенің құрып кетпеуінен қауіптенбейміз. Егер бізбен соғысуға құштар болсаңдар... ата-бабамыздан қалған ескі қорымдар сақтардың қасиетті

орындары... оларға тиіссеңдер, біз бейіттер үшін шайқасамыз ба, жоқ па, сонда көрерсіңдер» [23; 127].

Адамды жерлеудің түркілік дәстүрлерінің сақ қорғандарынан кейінгі көрінісі — балбалтастар. «Нақтырақ айтқанда, ол құлпытас емес, құлпытас ислам дінінің ықпалынан адамды кейіптеуге тиым салудан туындай отырып, басқаша форматта құрылымданған, олар мүсін өнерінің туындыларынан гөрі, бірнешеуінің өзіндік бір үйлесімділігі арқылы архитектуралық ансамбльді құрағандай болады. Бұл қыпшақ, түркі дәуіріндегі төлтума ескерткіштер, сол халықтардың ғана қолтаңбасы. Сондықтан олар: «бұл жер — біздің еліміздің мекені» деген шекаралық белгілерлі айғақтайтын таңба тілі қызметін де атқарады [24; 94-95].

Ендеше осы тұста, «Туған жер», алдымен, ата-бабаларынан мұраға қалғандығын дәйектейтін олардың қорымдары, мазарлары, балбалтастары, жерленген орындары, мәйіттері арқылы көрініс тапқан деп айта аламыз. Яғни, ұлттық қауіпсіздіктің бастауы халықтың геокеңістігін сақтауымен келіп шартталған және бұл маңызды саяси ұстаным ретінде қабылданған.

Күлтегін жазбасында да «Жер-Су» қасиетті мәнге ие және өзгенің, басқа абстрактілі жер-суы емес, нақ өзінің жер-суы ретінде анық айшықталады [25; 34]. Көне түркілер дүниетанымындағы Орта әлемінің қасиеттісі де «Жер-Су» болып саналған. Ол Орхон жазбаларының мәтін мазмұны бойынша Тәңір және Ұмаймен бірлікте түркі халқына «қамқорлық» танытады. Көне түркілердің діни-мифологиялық тағылымдарына тоқталар болсақ, Орхон руникалық жазбаларының мән мәтінінде «Тәңір», «Ұмай» және «Жер-Су» наным-сенім ұғымдары берілген.

Ендеше, Көне түркілік дәуірдегі туған жер идеясының құндылығын былайша жинақтап көрсетуімізге болады: «Киелі мекен» Тәңірдің берген сыйы ретінде қарастырылады. Түркілер өз жерін қасиетті санаған, оны ата-бабалар аманаты деп түсінген; бірлік пен тұрақтылықтың негізі деп санаған. Жазбаларда түркі халқының күші мен бірлігі туған жерін қорғаумен тікелей байланысты деп көрсетіледі; Егемендіктің символы: туған жер Түркі қағанатының тәуелсіздігін, халқының еркіндігін білдіретін басты құндылық ретінде сипатталады. Бұл жерде «жер» мен «су» тек табиғи ресурстар ғана емес, халықтың өмір сүруінің негізі ретінде маңызданады. Зерттеушілеріміз де атап өткендей: «Орхон» ескерткіштерін жалаң тарихи фактілер тізбегі деп қарамай, түркі халықтарының ізгі арманын, кескілескен соғысын, айбынды батырларын өзгеше әуезбен жыр еткен ерлік эпосының ең әдепкі үлгісіне жатқызу орынды» [26; 72] деген болатын.

«Туған жер» идеясының мифологиялық-тарихи негіздері

Қазақ даласының ландшафтысындағы таулы аймақтардағы үңгірлер мен қуыстар және жасырынуға қолайлы мекендер киелі саналған. Соның бірі — Ергенеқон туралы аңыз. Бұл аңызда түркі ата-бабалары осы аңғарға барып жасырынғандығы туралы айтылады. Нұқыз бен Қиын жаудан таса болатын қонысқа қолайлы жер іздеп, ақыры осы аймақты тауып, мекен еткен екен. Ол көгілдір таулармен қоршалған, малға да, жанға да жайлы мекен болған деседі. Сол жерден өздеріне қолайлы аймақ жасап, бірнеше жыл бойы тіршілік етіп, іргелі ел болып өрбігендігі туралы айтылады [27; 321]. С. Қондыбайдың тұжырымы бойынша, бұл түркілік протоғарыш, ғарыш, эпостық ата жұрт, о дүниелік мифологиямен де байланысты, мифтік кеңістіктің моделі іспеттес. Ергенеқон — ата-баба кеңістігі болып ұғынылады. Оны «Арғы ене» (Арғы ана) бастапқы кеңістігімен байланыстырады, мифтік сюжеті ғаламның оттан пайда болуы, ғаламдық алтын жұмыртқаның жарылуымен де келіп үндеседі [27; 323-325]. Әрине, Ергенеқоннан басқа да түркі мифологиясында туған жерге қатысты аңыздар бар, дегенмен, олардың барлығына тоқталмай, туған жер идеясының мифопоэтикалық көріністерінің сабақтастығын дәйектеу барысында біз бергі тарихқа қарай ойысамыз. Бұл аңыздардан жалпы атамекен идеясының түпбастауларын және кейінгі тіршілік етуге қолайлы «Жер іздеу мұраттарының» сабақтасқандығын көре аламыз. Келесі кезекте, С. Қондыбай Асан қайғы мен Асянь-шадты бір трафарет ретінде дәйектейді [28; 44-46].

Халқына жайлы қоныс, ырысты жер іздеген Асан қайғының: «Желмая мініп жер шалсам, тапқан жерге ел көшір» деген ақылгөй сөзі сол ел тағдыры мен ұлттық қауіпсіздікке деген алаңдаушылық. Олай болса, «Жерұйық» — әрбір азаматтың (түркі ұлының) туған жері, Отаны мен туған елі болып табылады» деген ұлтжандылық сезімін келешек түркі ұрпақтарына паш етеді, мәңгілік канон ретіндегі қағидаға айналдырады.

Қ.Т. Қайрбаева туған жер туралы түркілік түсінікті кеңейте отырып, оны аспан әлемімен байланыстырады: «Көк пен жер біріне-бірімен тығыз байланысты, солай бола тұра олар біріне-бірі қарама-қарсы ұғымдар (антонимдер) болып келеді. Ол бірінші жағынан физикалық сипатқа

байланысты, яғни «жоғары-төмен», «алыс-жақын», ал екінші жағынан рухани сипатына байланысты, яғни, «аспан мен жер», «жұмақ пен тозақ». Өз кезегінде жер сипаты тура аспан сипаты секілді екі құрамдас бөліктен құралады — физикалық және рухани [29; 12]. Бірінші жағынан, жер дегеніміз — топырақ пен ғаламшар; екіншіден — ол тірі организмдер мекендейтін жер, тірі жанның белгілері, ана ұғымымен қатты байланысты: Жер-Ана, туған жер. Ертегілердің басым бөлігінде «аспан» сөзі төбе, биіктік деген ұғыммен сипатталса, ал «жер» ұғымы төмендегі орныққан нәрселермен ерекшеленеді. «Аспан мен жер» сөздерінің түбінде «жан мен тән», «қуаныш пен азап», «мәңгілік пен өтпелік», «Құдайылық пен адамдық» секілді қарама-қарсы ұғымдар жатыр. Символизм аясында Г. Колшанский аспан мен жердің бейнесін «белсенді, рухани, материалдық, нәзік, жігерлі» сияқты карама-қайшылықтардың болуын атап өтеді [30; 18].

Сондай-ақ, А. Жүнісұлының еңбегіндегі мына бір жолдарға тоқталып өтуімізге де болады: «Сүйегімді туған жердің күні сүйіп, жаңбыры жауып жатсын» деп қазақ төбесі ашық, төрт құлақты бейітті ұнатады. Кейбірі: «Бейітіме туған жердің топырағымен суынан өзгені араластырмаңдар» деп өсиет етеді. Кейбірі артына сенбегендер көзі тірісінде салдырып кетеді. Оны қазақ «тірі бейіт» деп атайды [31; 287]. Бұл — туған жердің танатологиялық-мистификациялық сипаттамасы мен бағалау ғана емес, тұтас дүниетаным мен адам өмірінің мағынасы туралы ойтолғамдарға жетелейтін халықтық философия деп те бағамдай аламыз.

Келесі кезекте, осы түсіндірмелер мен талдауларымызға орай, оның құндылықтық бағдарларын жіктеп көрсетуімізге болады, «Туған жер» идеясының тек логоцентризмге сүйенілген құр логикалық қана емес, құндылықтық, эстетикалық, эмоционалдық, экзистенциалдық т.б. мағына беретіндігін негізге ала отырып, көне түркі-қазақ, кейінгі халықтық дүниетанымындағы оның бағамдалған-бағаланған тарихи жадыдағы көріністерін ұсына аламыз.

Туған жердің қасиеттілігі. Туған жер — бабаларымыздың аманаты. Қазіргі әдебиетімізде өзіндік орны бар, атақты ақындарымыздың бірі Оразақын Асқардың мына бір өлең шумақтарынан сонау бір кездері қоғамның дүрбелеңінен жер ауып, өзге елдің шекарасына өтіп кеткен заманда, туған жерді аңсаған ақын өз елінің топырағын басып, қайтып келген сәтіндегі:

Атыңнан, айналайын, атамекен,
Әр тасың алтын тақпен қатар екен,
Әр төбең өзіме оттай басылады,

Басына атам шыққан жота ма екен, – деп эмоционалдық тұрғыдан жырлауынан қазіргі заманғы архетиптерді байқай аламыз. Қазтуған жыраудың «Мадақ жыры», «Туған жермен қоштасу» т.б. толғаулары түркі-қазақ халқы басынан өткерген тарихи мазмұнды ниеттейтін оқиғалар ғана емес, мәтін астарында сол туған даласына деген сүйіспеншілік пен қимастық сезімдерін бейнелеумен де байланысып жатырғандығын аңғаруға бдолады. Бұл — тек қана жеке тұлға Қазтуғанның ішкі эмоционалдық толғанысы емес, жалпы халықтық дүниетанымды білдіреді. Осы үрдіс Еділ аумағынан қоныс аударып бара жатқан кездегі қоштасу сезімдерінен де анық байқалады және туған жерге деген қатынасы, тура мағынасындағы «туып өскен мекеннің» реалды бейнесін әйгілеумен көрініс табады:

Алаң да, алаң алаң жұрт,
Ақ ала ордам қонған жұрт,
атамыз біздің Сүйініш,
күйеу болып барған жұрт,
Анамыз біздің Бозтуған
келіншек болып түскен жұрт...
Қайран менің Еділім» [32].

Ұлттық бірегейлікті қалыптастырушылық құндылығы. Біздің халқымызда ұлттық бірегейліктің және бірегейленуінің тарихи әлеуметтік негіздері терең. Мысалы, К.Г. Юнгтің тұжырымдамасы, архетиптік туралы ойларының жалпы мазмұндамасы [33; 103-206] ата-баба рухы және оны құрметтеу дәстүрімізге сәйкес келеді. Бір ерекшелігі К.Г. Юнг оны тек байсаналық құрылымдама ретінде түсіндірсе, ал қазақи ділдегі өткенмен тығыз байланыстың формасы, ол — ата-баба аруағын шексіз құрмет тұту. Бұл бір қырынан, жоғарыда айтылған ата-бабаларының мекенін сақтаумен орайласса, екінші бір қырынан алғанда, өткенмен байланыстың тек тарихи оқиғалармен, ақпараттармен, мәліметтермен ғана көмкерілгендігі емес, адамның олармен тылсым байланыстары арқылы анықтала алады. Туған жер — өлі (табиғат) емес, ол бұрынғы ата-бабалары өмір сүрген қасиетті мекен. Сол уақыттағы сол жерді мекендеген халық, өзінің ата-бабасымен тек қана ұжымдық бейсаналы түрде байланыспайды, метафизикалық тұрғыдан алғанда, оның рухымен келіп тұтасады. Осы тұста,

К.Г. Юнг тұжырымдамасының түркілік дүниетаным тұрғысынан басқаша бір қыры ашылады. Туған жер ұғымы ұлттық сана мен бірегейлікті қалыптастырады. Ол халықтың тарихи жады мен мәдени мұрасын сақтаушы ретінде ерекше құндылыққа ие. Сондықтан да, туған жер сол ұлттың болмысына тікелей қатынасты болғандықтан, туған жер туралы идеялар, сайып келгенде, ұлттық рух пен ұлтты бірегейлендіру қызметін атқарған.

Сүйіспеншілік пен патриотизмді қалыптастырушылық көріністері. Туған жерге деген сүйіспеншілікті, оған адалдықты, өз іс-әрекеттерімен оның мүдделеріне қызмет етуге ұмтылысты, сондай-ақ, туған жеріне, тұрақтаған мекеніне көркемдік тілмен айтқанда, «бауыр басушылықты» «патриотизм» деп те атайды, нақтырақ айтсақ, ол — туған жер патриотизмі. Түрік философиясы тұрғысынан алғанда мынадай принципті негіздер бар: ол — жермен егіз деген ұғым, екіншіден, адам мен бейнелеу біртұтас деген ұғым. Бұл ұғымдар — қазақтың сана сезімінің ажырамас рухани өзегі. Жарық дүниеге және жарық туған жерге деген сезім біте туа қалыптасады [34; 264]. Тіпті, туған жерінен жырақта қайтыс болған адамды өз еліне алып келіп жерлеу дәстүріндегі сүйегін жеткізу де қазақ даласын мекендеген көшпелі тайпалар дәстүрі ретінде көнеден сақталған [34; 180-182]. Туған жеріне алып келіп жерлеу сан ғасырлар бойы сабақтасқан және бүгінгі күнге дейін келіп жеткен тылсым мәні бар салттардың бірі. Бүгінгі күні де, Сұлтан Бейбарыс, М. Шоқай сынды тұлғалардың сүйегі мен Кенесары ханның бас сүйегінің жат жерде қалғандығы «мәдени жарақаттар» түрінде айтылып келеді.

Тарихи сабақтастықтың дәйегі. Қазақ ауыз әдебиеті мен мақал-мәтелдерінде туған жер бейнесі ерекше маңызға ие. Бұл — әдеби мұралар туған жердің қасиетін, адамның рухани және әлеуметтік өміріндегі орнын көрсетуге бағытталған. Осы мазмұндас фольклор арқылы қазақ халқы туған жерге деген сүйіспеншілігін, оны қорғауға деген міндетін және оны қастерлеу қажеттігін ұрпақтан-ұрпаққа жеткізіп отырған. Туған жер ұрпақтар арасындағы тарихи сабақтастықты бейнелейді. Бұл қазіргі түсінікте де «Жерді (туған жерді) аманаттау» мағынасында қолданылады, өйткені, ол тек қана «Аманат», соны сақтап қалып кейінгі ұрпаққа қалдыру керек, кейінгі ұрпақ өзінен кейінгі ұрпаққа қалдырады деген мағынаны білдіретін сабақтастықты құрылымдайды. Мәселен, Қорқыт ата кітабындағы жырларында: «*Атам* өлді, *Мен* қалдым, Жері, жұрты менде қалды, Күні ертең мен де өлермін, *Сен* қаларсың» [35; 76]. деген жолдар ұрпақтар сабақтастығындағы осы Жердің ұрпақтан ұрпаққа қалдырылатындығы туралы баяндаудың айқын көрінісі ғана емес, ұлттық дүниетанымдағы «Атам-Мен-Сен» үштік құрылымының ұрпақтар сабақтастығындағы туған жер құндылығын айғақтай алады.

Қазіргі таңдағы Ресей мен Украина, Израил мен Палестина арасындағы қақтығыстардың шығу себептерінің бірі — қаншама жылдар өтсе де Атамекен жеріне қатысты даулардан туындап отыр. Яғни, сол халықтың, ұлттың өмір сүріп тұрған тұтастай алғандағы қоршалған шекара аймағы «сол жерде бұрыннан ата-бабасы мекен еткен бе, жоқ па?» деген тарихи тартыстардың шешіміне байланысты болып келеді. Ал қазіргі Қазақ даласы осы мәселе тұрғысынан қарастырылғанда, О. Смағұлдың ғылыми зерттеулерімен дәйектелген, оның зерттеулері осы қазіргі қазақтар мекен еткен аймақта біздің антропологиялық жағынан да сай келетін ата-бабаларымыз берісі 4000 жылдан бері өмір сүріп келген, біздің ешқайдан да, әлдебір басқа аумақтан ауып келмеген халық екендігімізді және әлемнің ешбір халқында мұндай құбылыс болмағандығын дәлелдеген [36; 89].

Эмоционалды-эстетикалық бағдарлары. Туған жер тек қана хронологиялық тұрғыдан сол аймақта дүниеге келу қағидасы емес, тұтастай алғанда, діліміздегі сол даланың өзіне деген сүйіспеншілік қатынас оның эмоционалдық-эстетикалық қыры бар екендігін ұсынуымызға жетелейді. Мәселен, Ж. Молдабеков Дала философиясының (далаға деген қатынасы) бір қырын, туған жерінің мал-жаны ғана емес, оның торғайы да сүйкімді екендігімен аша түседі және сол далаға құмартып, оған бейімделуге деген ұмтылыстармен жабдықталғандығын көрсетеді [37; 59]. Бұндай жалпыхалықтық ділдік көрініс қазақ халқының мақал-мәтелдерінен де анық байқалады: «Туған жердің топырағы да ыстық», «Ит тойған жеріне, ер туған жеріне», «Туған жердей жер болмас, туған елдей ел болмас», «Ел елдің бәрі жақсы, өз елің бәрінен жақсы», «Туған жердің түйе жейтін жапырағы да дәрі» т.б. Бұлар жай ғана жақсы көру емес, өзінің болмысы, табиғаты, өмірін туған даласымен тұтастандыратын, ажырамас бірлікті қарастыратын өмірінің белгілі бір мәнді бөлшегі ретінде қабылдайтындай процедураларға алып келеді. «Оның өмірі — туған жерінде сүрген өмірімен» сәйкестенеді (әрине, бұл қағиданың патриархалдық қыры да бар, ол өз алдына бөлек қарастыратын мәселе).

Моральдық-этикалық бағдар. Қазақ халқының моральдық-этикалық тәрбиесі туған жерге, отбасына, үлкен-кішілерге, қоғамға т.б. арналарда көрініс табады. Туған жерге деген құрмет, оған адалдық пен қамқорлық адамның моральдық құндылықтарын қалыптастыруда маңызды рөл атқарады. Түркі-қазақ дүниетанымында туған жер — жай ғана өлі табиғат емес, рәміздік түрде антропоморфтанады: «Жер-Ана». Яғни, осыдан, шынайы өмірдегі анаға қатынас — туған жерге проекцияланады да, бұл түсінік моральдік-этикалық мағына жамайды. Ол біріншіден, экологиялық сана қалыптастырса, екіншіден, оны өзінің бір бөлшегі, өміріне қажетті атрибут ретінде түсінеді. Мәселен, «Туған жердің топырағынан жаралу» деген ұғым, сайып келгенде, «туғанға дейінгі-туғаннан кейінгі (өмір сүруінің өзі) — өмірден кейінгі» үштік түзілім бойынша қатынас тұрақтылығын сақтағандықтан, оған деген мейірімділік, аяушылық т.б. сезімдер оянады. Мысалы, «Көкті жұлма» деген табу жай ғана абстрактілі ландшафт емес, сол нақты өзінің туған жерінің аясы, оған деген құрметтеушілік сезіммен байланысып жатыр. Сондықтан оның этикалық қырының бірі — отаншылдық сезімге келіп ұласады, оны халық мақал-мәтелдерінен де анық байқауға болады: «Ер — туған жеріне, ит — тойған жеріне», «Өзге елде сұлтан болғанша, өз еліңде ұлтан бол»[38; 4-5].

Экономикалық-геосаяси кеңістіктік. Түркі-қазақ даласындағы тарихи үдеріс көшпенділікті тек әлеуметтік-экономикалық және экономикалық жүйе [39; 104] немесе өмір салты ретінде қарастырмау керек, оның саяси-әлеуметтік қыры да бар. Кеңістік көшпелі халықтар үшін өзіне экзистенция ғана емес, өзгелер үшін де сол өзін әйгілеудің еркін аймағы болып саналады, ол сол жергілікті халықтың өмір сүру ареалының саяси мәнге ие бола бастауына алып келеді. Осы кеңістіктің геосаяси мәнге жоғары деңгейде ие болуы түркі халықтарының тарихта бірнеше рет империялар құруынан-ақ байқалады. Жоғарыда көрсетілген Жерұйық идеясы да мал шаруашылығына қатысты тек экономикалық қана емес, геосаяси тұрғыдан алғанда, өзіне-өзін бірегейлендіреді. Өйткені, Жерұйықты іздеген Асан қайғы басқа аймаққа, басқа елдің территориясына еніп барып, оны аралап, қоныс іздеуі мүмкін емес, ол тек өз халқының өмір сүру аймағы аясынан шықпауы керек. Осы тұста, Асан қайғы романтизмінде ұлт территориясын айғақтаудың реалды бейнесі жатқандығын бағамдауға болады.

Талқылау

Алынған нәтижелерді қазіргі гуманитарлық ғылымдағы өзге зерттеулермен салыстыру «Туған жер» концептісінің түркі-қазақ дүниетанымындағы ерекшелігін айқын көрсетті. Көптеген еңбектерде туған жер көбіне лингвистикалық немесе мәдени символ ретінде қарастырылса, бұл зерттеу оның экзистенциалдық және саяси-философиялық өлшемдерін алдыңғы қатарға шығарады.

Біріншіден, когнитивтік лингвистикадағы «үй», «кеңістік», «Отан» концептілерімен салыстырғанда, түркілік «Туған жер» ұғымы тек «қауіпсіз кеңістік» немесе «эмоционалдық тірек» қана емес, ұрпақтар сабақтастығын қамтамасыз ететін қасиетті кеңістік ретінде сипатталады. Бұл ерекшелік ата-баба культімен, жерлеу дәстүрлерімен және тарихи жадпен тығыз байланысты.

Екіншіден, мифологиялық талдаулар нәтижесі басқа халықтардағы утопиялық «жер іздеу» мотивтерімен салыстырғанда, түркілік Жерұйық пен Ергенекон идеялары реалды геокеңістікпен шектелетінін көрсетті. Асан қайғының Жерұйықты «өзге жерден» емес, өз халқының өмір сүретін кеңістігі аясынан іздеуі — бұл идеяның ұлттық қауіпсіздік және территориялық тұтастықпен байланысын айқындайды.

Үшіншіден, экзистенциалдық тұрғыдан алғанда, туған жер түркі-қазақ дүниетанымында адам өмірінің бастауы мен аяқталуын біріктіретін кеңістік ретінде қабылданады. «Туған жердің топырағына жерлену» дәстүрі өмірдің толық циклін (дүниеге келу — өмір сүру — өлім) бір кеңістікте аяқтауды көздейді. Бұл — туған жердің тек өмірлік емес, танатологиялық мәнге де ие екендігін көрсетеді.

Төртіншіден, қазіргі геосаяси қақтығыстарды талдау барысында (жер даулары, тарихи территория мәселелері) туған жер идеясының әлі де өзектілігін жоғалтпағаны байқалады. Бұл контексте қазақ даласының тарихи антропологиялық тұрғыдан үздіксіз қоныстанған аумақ екендігі туралы ғылыми деректер «Туған жер» концептісінің саяси-тарихи дәйектілігін күшейтеді.

Осылайша, талқылау нәтижелері «Туған жер» идеясының түркі-қазақ дүниетанымында тарихи жад, ұлттық бірегейлік, экзистенциалдық қауіпсіздік және патриоттық сана қалыптастыратын кешенді концепт екенін дәлелдейді. Бұл ұғымды қазіргі кезеңде тек мәдени мұра ретінде емес, қоғамдық сана мен ұлттық идеологияны қалыптастырудың белсенді құралы ретінде қайта пайымдау қажеттігін көрсетеді.

Нәтижелері

Зерттеу нәтижелері көне түркі және қазақ дүниетанымындағы «Туған жер» концептісінің көпмағыналы, полисемантикалық және полифункционалды құрылымға ие екендігін көрсетті. Аталған ұғым тек кеңістікке қатысты атау емес, ол рухани, тарихи, экзистенциалдық және саяси-әлеуметтік мәндерді өз бойына жинақтаған кешенді когнитивтік феномен ретінде қалыптасқан.

Біріншіден, логикалық-семантикалық талдау нәтижесінде «Туған жер» ұғымының реляционалды сипатта екендігі анықталды. Яғни, ол дербес мағынаға емес, міндетті түрде **адам–жер–қауым** арасындағы қатынас арқылы ашылады. Бұл тұрғыда туған жер жеке тұлғаның экзистенциалдық болмысының кеңістіктік негізі. «Кіндік қаны тамған жер», «атамекен», «ата қоныс» секілді тіркестер адамның биологиялық өмірі, әлеуметтік орны және рухани әлемі бір кеңістікте тоғысатынын айқындайды.

Екіншіден, зерттеу барысында «Туған жер» концептісіне қатысты ұғымдардың семантикалық өрісі анықталды. Бұл өріс бірнеше мағыналық ұғымнан тұрады:

– қасиетті-рухани (киелі жер, Жер-Ана, Жер-Су);

– тарихи-генеалогиялық (Атамекен, ата қоныс);

– мифологиялық-утопиялық (Жерұйық, Ергенекон);

– геокеңістіктік-өркениеттік (Ұлы дала, Тұран).

Бұл қабаттар бір-бірінен оқшау емес, керісінше, тарихи дамудың әр кезеңінде бірін-бірі толықтырып, концептінің мазмұнын байыта түскен.

Үшіншіден, түркі дәуіріндегі материалдық және мәтіндік деректерді (сақ қорғандары, балбалтастар, Орхон жазбалары) талдау нәтижесінде «Туған жер» идеясының территориялық тұтастық пен егемендіктің символы ретінде орнықканы дәлелденді. Жер тек өмір сүру ортасы емес, ата-бабалардың жерленген орны арқылы ұлттық жадының материалданған формасына айналған. Бұл — туған жерді қорғау идеясын моральдық міндеттен саяси ұстаным деңгейіне көтерген фактор.

Төртіншіден, қазақ фольклоры мен поэзиясы материалдары «туған жер» ұғымының эмоционалды-эстетикалық және патриоттық мазмұнын айқындады. «Туған жердің топырағы да ыстық», «Ит тойған жеріне, ер туған жеріне» секілді мәтіндер туған жерге деген қатынастың рационалдықтан гөрі құндылықтық және аффективтік сипатта екенін көрсетеді.

Осылайша, зерттеу нәтижелері «Туған жер» концептісінің тарихи сабақтастықта сақталып, қазіргі кезеңде де ұлттық бірегейлік пен патриотизмді қалыптастырушы негізгі идеялық ресурс болып отырғанын дәлелденді.

Қорытынды

«Туған жер» концептісі тілдегі қалыптасқан «Атамекен», «атақоныс», «туған ел» «Отан», «Дала», «Жер-Ана» т.б. туыстық ұғымдар мен концептілер тәрізді көпмағыналы болып келетіндігін философиялық тұрғыдан саралай келе, оның құндылықтық негіздері бар екендігін байыптауымызға болады. Әрине, жануарлар да өзінің өмір сүретін ареалдарын қорғайды, әлемнің басқа да халықтарында туған жерін құрметтеу танымы жоқ емес, әйтсе де, біз оның түркі халықтарындағы өзіндік төлтума көріністерін зерделедік. Қорыта келгенде, туған жер концептісі түркі халықтарының ұлттық ділінде айрықша мәнге ие екендігін аңғардық. Соған орай, мынадай тұжырымдар алуға болады:

1. Түркі-қазақ халқының мәдени-тұрмыстық өмірінде оның туған жері — өзі үшін өзге емес, өзімен тұтасатын өмір сүру экзистенциясының алаңы болуымен қатар, онымен органикалық тұтастықты құраған, оның өмірінің ғана емес, бейнелі түрде айтқанда, тәнінің периферияcының өзіндік бір акциденциясын құрағандай сыңай танытады.

2. Түркі-қазақтық ділде «дала» ұғымы бейтарап түсінік қана емес, ол илокуитивті және полифункционалды, осы полифункционалдылық әрқилы атаулардан да анық байқалады: «Отан» — қастерлі, оны қорғау керек; «Туған жер» — өмірмәнділік құндылық, «Атамекен» — тұтас ұлт пен рулық қауымдастықтың тарихи келбеті мен танымдық мұрасы іспеттес т.б. мағыналарды құрайды.

3. Туған жерге қатысты лексемалардың барлығында да коннотациялық мағына үстелген, ол гипермәтіндер бойынша тұтас түркі-қазақтық халықтық болмысты айқындауға қарай бет бұрады, туған жер түсінігі енжар емес, өздігінен әрекетшіл, белсенді; метафизикалық тұрғыдан алғанда өзіндік бір рухтық мағынаға ие.

4. «Туған жер» концептісі бүгінгі күнге дейін қасиеттілігін жоймай келе жатқандықтан, қазіргі таңда оны отансүйгіштік сезімді қалыптастыруда «ел мен жерді» қорғау мотивациясына пайдалануға болады, ол үшін тарихи негіздерге үңіле отырып, ұлттық намыс пен ділді осы концепция негізінде қайта құрылымдау қажеттігі туындайды.

Әдебиеттер тізімі

1 Аюпов Н.Г. Проблема человека в тенгрианстве: учеб. пос. / Н.Г. Аюпов. — Сумы: Алматы, 2006. — 78 с.

2 Игнатова Е.М. Концепт «Родина» в социальнокультурном контексте Германии / Е.М. Игнатова // Вопросы филологии. — 2006. — № 5. — С. 96.

3 Гымпилова С.Д. Концепт «дом» в языковой картине мира монголоязычных народов / С.Д. Гымпилова, Б.Ц. Гомбоев // Монголоведение. — 2022. — Т. 14, № 4. — С. 799.

4 Щелокова Л.И. Концепт «Родная земля» в публикациях военных лет / Л.И. Щелокова // Studia Litterarum. — 2022. — Т. 7, № 2. — С. 231.

5 Қазақ әдеби тілінің сөздігі [Он бес томдық.] / Құраст. Ж. Қоңыратбаева, Ғ. Қалиев, Қ. Есенова және т.б. — Алматы, «Арыс» баспасы, 2011. — 6-т. Ж — Ж. — 752 б.

6 Мұқағали тілі сөздігі [Мәтін] / Құраст. Б. Қалиев, Ж. Түймебаев, Ш. Құрманбайұлы, С. Исакова. — Алматы: Керемет медиа, 2017. — 1063 б.

7 Қазақ әдеби тілінің сөздігі [Он бес томдық] / Құраст. М. Малмақов, Қ. Есенова, Б. Хинаят және т.б. — Алматы, 2011. — 14-т. Т — Ұ. — 800 б.

8 Қазақ әдеби тілінің сөздігі [Он бес томдық] / Құраст. Б. Сүйеркұлова, Т. Жанұзақ, О. Жұбаева және т.б. — Алматы: Дәуір, 2011. — 3-т. Б — Б. — 742 б.

9 Қазақ әдеби тілінің сөздігі [Он бес томдық] / Құраст. Ғ. Қалиев, С. Бизақов, О. Нақысбеков және т.б. — Алматы, 2011. — 2-т. А — Б. — 744 б.

10 Саяси түсіндірме сөздік / Құраст.: Е. Саиров, Б. Әбдіғали, Т. Жабелова, Д. Әлібек. — Алматы, 2007. — 616 б.

11 Қазақ әдеби тілінің сөздігі [Он бес томдық] / Құраст.: М. Малбақов, Н. Оңғарбаева, А. Үдербаев және т.б. — Алматы: «Арыс» баспасы, 2009. — 10-т. Қ — Л. — 752 б.

12 Қазақ тілінің синонимдер сөздігі / Құраст. С. Бизақов, Ә. Болғанбаев, Ш. Дәулетқұлов. — Алматы: «Арыс» баспасы, 2005. — 720 б.

13 Қазақ әдеби тілінің сөздігі [Он бес томдық] / Құраст.: Қ. Күдеринова, О. Жұбаева, М. Жолшаева және т.б. — Алматы: Дәуір, 2011. — 8-т. К — Қ. — 742 б.

14 Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дәстүрлі жүйесі: Энциклопедия: [Он томдық] Т. 3. — Алматы: РПК «Слон» DPS, 2012. — 3-т. К — Қ. — 736 б.

15 Қазақ әдеби тілінің сөздігі [Он бес томдық] Т. 6 / Құраст.: Ж. Қоңыратбаева, Ғ. Қалиев, Қ. Есенова және т.б. — Алматы: «Арыс» баспасы, 2007. — 6-т.: Ж — Ж. — 752 б.

16 Қазақ әдеби тілінің сөздігі: [Он бес томдық] Т. 4 / Құраст. Н. Әшімбаева, Қ. Рысбергенова, Ж. Манкеева және т.б. — Алматы: «Дәуір» баспасы, 2011. — 4-т. Б — Д. — 752 б.

17 Қайыржан К. Сөз — сандық: Қазақтың көне сөздері / К. Қайыржан. — Алматы: «Өнер» баспасы, 2013. — 480 б.

18 Олжабаев Б.К. Түркі халықтарының мақал-мәтелдеріндегі туған жер концептісі / Б.К. Олжабаев, А.Ш. Пангереев // Абылай хан атындағы ҚазХҚӘТУ Хабаршысы. «Филология ғылымдары» сериясы. — 2022. — №4(67). — Б. 339–353. DOI 10.48371/PHILS.2022.67.4.026

19 Львова Э.Л. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир: учеб. пос. / Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев, М.С. Усманова. — Новосибирск: «Наука», 1988. — 225 с.

20 Ойноткинова Н.Р. Алтайские пословицы и поговорки: поэтика и прагматика жанров: монография / Н.Р. Ойноткинова; под ред. О.Н. Лагута. — Новосибирск, 2012. — 354 с.

21 Ғабитов Т.Ғ. Рухани мұраны зерттеудің әдіснамалық мәселелері / Т.Ғ. Ғабитов // Қазіргі замандағы руханилық мәселелері: Халықаралық ғылыми-теориялық конференцияның материалдары. — Алматы: СаГа, 2007.

22 Хуземан Ф. Об образе и смысле смерти / Ф. Хуземан; пер. с нем. Ф. Хуземан. — Москва: Энигма, 1997. — 144 с.

23 Геродот. История: Скифия и поход Дария на скифов. — СПб., 1996. —Кн. 4. Т. 1. — 590 с.

24 Қазақ эстетикасының құндылықтық-мағыналық негіздері: монография / Жалпы ред. басқ. З.К. Шәукенова, С.Е. Нұрмұратов. — Алматы: Философия, саясаттану және дінтану институты, 2014. — 234 б.

25 Айдаров Ғ. Күлтегін ескерткіші: оқу құралы / Ғ. Айдаров. — Астана: Аударма, 2002. — 66 б.

26 Жолдасбеков М. Асыл арналар: Зерттеулер, мақалалар / М. Жолдасбеков. — Алматы: Жазушы, 1986. — 328 б.; Келімбетов Н. Ежелгі дәуір әдебиеті / Н. Келімбетов. — Алматы: Ана тілі, 1991. — 264 б.

27 Қондыбай С. Толық шығармалар жинағы / С. Қондыбай: — Алматы: Арыс, 2008. — 9-т.: Арғы қазақ мифологиясы. 1-кітап. — 528 б.

28 Аташ Б.М. Асан Қайғының мифтік-поэтикалық сарындарының философиялық мәні / Б.М. Аташ // «Каспий өңірінің тарихи және әдеби мұраларын сақтау және одан әрі дамытудың өзекті мәселелері» атты Халықаралық ғылыми-практикалық конференциясының баяндамалар жинағы. — Атырау: АтМУ баспасы, 2010. — Б. 283.

29 Қайрбаева Қ.Т. Қазақ тіліндегі этномәдени атаулардың символдық мәні: филол. ғыл. канд. ... дисс. автореф. / Қ.Т. Қайрбаева. — Алматы, 2004. — 29 б.

30 Колшанский Г.В. Объективная картина мира в познании и языке: учеб. пос. / Г.В. Колшанский. — М.: Наука, 1990. — 136 с.

31 Жүнісұлы А. Пәниден бақиға дейін: әдет-ғұрып әліппесі / А. Жүнісұлы. — Алматы: Жазушы, 2001. — 296 б.

32 Сүйінішұлы Қ. Алаң да алаң, алаң жұрт [Электрондық ресурс] / Қ. Сүйінішұлы. — Қолжетімділігі: https://bilim-all.kz/olen/2294-Alan-da-alan-alanzhurt

33 Юнг К.Г. Дух в человеке, искусстве и литературе: учеб. пос. / К.Г. Юнг. — М.: ГПИ, 1996. — 243 с.

34 Түрік философиясы антологиясы [2 т.] / Құраст. Т.Х. Ғабитов, Ж.А. Алтаев, Ә.А. Құранбек. — Алматы, 2024. — 1-т.: Исламға дейінгі түрік философиясы. — 465 б.

35 Қорқыт Ата кітабы / ауд. Б. Ысқақов. — Алматы: Жазушы, 1994. — 160 б.

36 Исмагулов О. Население Казахстана от эпохи бронзы до современности (палеоантропологическое исследование): монография / О. Исмагулов. — Алма-Ата: Наука, 1970. — 241 с.

37 Молдабеков Ж.Ж. Төлтуманың рухани бастаулары / Ж.Ж. Молдабеков // Қазіргі замандағы руханилық мәселелері: Халықаралық ғылыми-теориялық конференцияның материалдары. — Алматы: СаГа, 2007.

38 Қазақ халқының философиялық мұрасы [20 т.] / Құраст.: Т.Х. Ғабитов. — Астана: Аударма, 2007. — 12-т.: Қазақ этикасы және эстетикасы. — 455 б.

39 Қазақ мәдениеті. Энциклопедиялық анықтамалық. — Алматы: «Аруна Ltd.» ЖШС, 2005. — 654 б.

С.М. Туленова, Б.М. Аташ, Л.А. Асқар, К.Т. Нургалиев, А.Ж. Наби

Идея «Родная земля» и ценностные ориентиры в древнетюркско-казахском мировоззрении

В данной статье анализируются культурно-философские основы идеи «Родная земля» в древнетюркском и казахском мировоззрении. В ходе исследования использованы историко-сравнительный анализ, феноменологический, психоаналитический, логико-семантический, герменевтический и структурно-функциональный метод. «Родная земля» рассматривается не только как географическое понятие, но и как когнитивно-эпистемологический концепт, являющийся основой духовных и социальных ценностей. Показано, что с эпохи тюрков — начиная с сакского периода, тюркского каганата, эпохи огузов и кипчаков, Казахского ханства и до современности, сформировались традиции особой любви к родной земле, её защиты и почитания. Для анализа использованы такие материалы, как мифологические верования древних тюрков, поэтические традиции, этнофольклор, исторические данные и прочее. В исследовании всесторонне раскрыта роль концепта «Родная земля» в формировании национального сознания, патриотизма, духовных ценностей и исторической преемственности. Уважение к родной земле как к «Матери-земле», традиция её защиты рассматриваются как основа морально-этических и эстетических ценностей казахского народа, передаваемых из поколения в поколение. В результате сформулированы ценностные ориентиры идеи «Родная земля»: её сакральность; ценность как формирующего национальную идентичность фактора; проявления любви и патриотизма; доказательство исторической преемственности; эмоционально-эстетические ориентиры; морально-этические установки; экономическое и геополитическое значение.

Ключевые слова: родная земля, мифология, национальная идентичность, тюркско-казахский народ, ценность, концепт.

S.M. Tulenova, B.M. Atash, L.A. Askar, K.T. Nurgaliev, A.Zh. Nabi

The Idea of “Native land” and value orientations as a concept in the ancient turkic-kazakh worldview

This article analyzes the cultural and philosophical foundations of the idea of “Native land” in the ancient Turkic and Kazakh worldview. The study employs historical-comparative analysis, phenomenological, psychoanalytic, logicalsemantic, hermeneutic, and structural-functional methods. “Native land” is examined not merely as a geographical concept but as a cognitive-epistemological concept that serves as the foundation of spiritual and social values. It is demonstrated that from the Turkic era, including the periods of the Saka peo-

ple, the Turkic Khaganate, the OghuzKipchak era, the Kazakh Khanate, and up to modern times, traditions of profound love for the native land, its protection, and veneration have been established. Materials such as the mythological beliefs of the ancient Turks, poetic traditions, ethno-folklore, historical records, and others were utilized in the analysis. The study comprehensively explores the role of the concept of "Native land" in shaping national consciousness, patriotism, spiritual values, and historical continuity. The reverence for the native land as "Mother earth" and the tradition of its protection are considered the foundation of the moral-ethical and aesthetic values of the Kazakh people, passed down from generation to generation. As a result, the value orientations of the idea of "Native land" have been formulated: its sacredness; its value in shaping national identity; manifestations of love and patriotism; evidence of historical continuity; emotional-aesthetic orientations; moral-ethical principles; and its economic and geopolitical significance.

Keywords: Native land, mythology, national identity, turkic-kazakh people, value, concept.

References

1 Aiupov, N.G. (2006). *Problema cheloveka v tengrianstve* [The problem of the human being in Tengrianism]. Almaty [in Russian].

2 Ignatova, E.M. (2006). Kontsept «Rodina» v sotsiokulturnom kontekste Germanii [The concept "Motherland" in the socio-cultural context of Germany]. *Voprosy filologii — Issues of Philology, 5,* 96 [in Russian].

3 Gympilova, S.D., & Gomboev, B.Ts. (2022). Kontsept «dom» v yazykovoi kartine mira mongoloiazychnykh narodov [The concept of "home" in the linguistic worldview of Mongolic-speaking peoples]. *Mongolovedenie — Mongolian Studies, 14*(4), 799 [in Russian].

4 Shchelokova, L.I. (2022). Kontsept «Rodnaia zemlia» v publikatsiiakh voennykh let [The concept "Native land" in wartime publications]. *Studia Litterarum, 7*(2), 231 [in Russian].

5 Konyratbayeva, Zh., Kaliev, G., & Esenova, K., et al. (Comp.). (2011). *Qazaq adebi tilinin sozdigi* [Dictionary of the Kazakh literary language]. (Vols. 1–15). Vol. 6. Almaty [in Kazakh].

6 Kaliev, B., Tuimebaev, Zh., Kurmanbaiuly, Sh., & Isakova, S. (Comp.). (2017). *Muqagali tili sozdigi* [Dictionary of Mukagali's language]. Almaty: Keremet media [in Kazakh].

7 Malmakov, M., Esenova, K., & Khinaiat, B., et al. (Comp.). (2011). *Qazaq adebi tilinin sozdigi* [Dictionary of the Kazakh literary language]. (Vols. 1–15). Vol. 14. Almaty [in Kazakh].

8 Suyerkulova, B., Zhanuzak, T., & Zhubaeva, O., et al. (Comp.). (2011). *Qazaq adebi tilinin sozdigi* [Dictionary of the Kazakh literary language]. (Vols. 1–15). Vol. 3. Almaty: Dauir [in Kazakh].

9 Kaliev, G., Bizakov, S., & Nakysbekov, O., et al. (Comp.). (2011). *Qazaq adebi tilinin sozdigi* [Dictionary of the Kazakh literary language]. (Vols. 1–15). Vol. 2. Almaty [in Kazakh].

10 Sairov, E., Abdigali, B., Zhabelova, T., & Alibek, D. (Comp.). (2007). *Saiasi tusindirme sozdik* [Political explanatory dictionary]. Almaty [in Kazakh].

11 Malbakov, M., Ongarbaeva, N., & Uderbaev, A. et all. (Comp.). (2009). *Qazaq adebi tilinin sozdigi* [Dictionary of the Kazakh literary language]. (Vols. 1–15). Vol. 10. Almaty [in Kazakh].

12 Bizakov, S., Bolganbaev, A., & Dauletkulov, Sh. (Comp.). (2005). *Qazaq tilinin sinonimder sozdigi* [Dictionary of Kazakh synonyms]. Almaty: Arys baspasy [in Kazakh].

13 Kuderinova, K., Zhubaeva, O., & Zholshaeva, M., et al. (Comp.). (2011). *Qazaq adebi tilinin sozdigi* [Dictionary of the Kazakh literary language]. (Vols. 1–15). Vol. 8. Almaty [in Kazakh].

14 (2012). Qazaqhtyn etnografiialyq kategoriiialar, ugymdar men ataularynyn dasturli zhuiesi [Traditional system of ethnographic categories, concepts and names of the Kazakhs]. *Entsyclopedia — Encyclopedia*. Vol. 3. Almaty: RPK «Slon» DPS [in Kazakh].

15 Konyratbaeva, Zh., Kaliev, G., & Esenova, K., et all. (Comp.). (2007). *Qazaq adebi tilinin sozdigi* [Dictionary of the Kazakh literary language]. (Vols. 1–15). Vol. 6. Almaty [in Kazakh].

16 Ashimbaeva, N., Rysbergenova, K., & Mankeeva, Zh., et all. (Comp.). (2011). *Qazaq adebi tilinin sozdigi* [Dictionary of the Kazakh literary language]. (Vols. 1–15). Vol. 4. Almaty [in Kazakh].

17 Kairyzhan, K. (2013). *Soz sandyq: Qazaqtyn kone sozderi* [Word treasury: Ancient Kazakh words]. Almaty: Oner baspasy [in Kazakh].

18 Olzhabayev, B.K., & Pangereev, A.Sh. (2022). Turki khalyqtarynyn maqal-matelderindegi tugan zher kontseptsisi [The Concept «Native Land» in the Proverbs of the Turkic Peoples]. *Abylai khan atyndagy Qazaq Khalyqatalyq Qatynastar zhane Alem Tilderi Universitetinin Khabarshysy. «Filologia gylymdary» seriiasy — Bulletin of Kazakh Ablai khan University of International Relations and World Languages. Series "Philological Sciences", 4*(67), 339–353. https://doi.org/10.48371/PHILS.2022.67.4.026 [in Kazakh].

19 Lvova, E.L., Oktiabrskaia, I.V., Sagalaev, A.M., & Usmanova, M.S. (1988). *Traditsionnoe mirovozzrenie tiurkov Iuzhnoi Sibiri: Prostranstvo i vremia. Veshchnyi mir* [Traditional worldview of the Turks of Southern Siberia: Space, time, and the material world]. Novosibirsk: Nauka [in Russian].

20 Oinotkinova, N.R. (2012). *Altaiskie poslovitsy i pogovorki: poetika i pragmatika zhanrov* [Altai proverbs and sayings: Poetics and pragmatics of genres]. Novosibirsk [in Russian].

21 Gabitov, T.G. (2007). Rukhani murany zertteudin adisnamalyk maseleleri [Methodological issues of studying spiritual heritage]. *Qazirgi zamangy rukhanilyq maseleleri: Khalyqaralyq gylymi-teoriialyq konferentsiianyn materialdary — Problems of spirituality in the modern world: Materials of the international scientific and theoretical conference.* Almaty: SaGa [in Kazakh].

22 Khuzeman, F. (1997). *Ob obraze i smysle smerti* [On the image and meaning of death]. Moscow: Enigma [in Russian].

23 Herodotus. (1996). *Istoriia: Skifiia i pokhod Dariia na skifov* [History: Scythia and the campaign of Darius against the Scythians] (Book 4; Vol. 1). Saint Petersburg [in Russian].

24 Shaukenova, Z.K., & Nurmuratov, S.E. (Eds.). (2014). *Qazaq estetikasynyn qundylyqtyq-magynalyq negizderi* [Value-semantic foundations of Kazakh aesthetics]. Almaty: Filosofiia, saiasattanu zhəne dintanu instituty [in Kazakh].

25 Aidarov, G. (2002). *Kultigin eskertkishi* [The Kultegin monument]. Astana: Audarma [in Kazakh].

26 Zholdasbekov, M. (1986). *Asyl arnalar* (Zertteuler, maqalalar) [Sacred sources (Research, articles)]. Almaty: Zhazyshy; Kelimbetov, N. (1991). *Ezhelgi dauir adebieti* [Ancient literature]. Almaty: Ana tili [in Kazakh].

27 Kondybai, S. (Ed.). (2008). Tolyq shygarmalar zhinagy [Complete works]. *9-tom: Argyqazaq mifologiiasy — Vol. 9. Proto-Kazakh mythology.* Almaty: Arys [in Kazakh].

28 Atash, B.M. (2010). Asan Qaigynyn miftik-poetikalik saryndarynyn filosofialyk mani [Philosophical meaning of the mytho-poetic motifs of Asan Kaigy]. «*Kaspii onirinin tarikhi zhane adebi muralaryn saqtau zhane odan ari damytudyn ozekti maseleleri» atty Khalyqaralyq gylymi-praktikalyq konferentsiiasynyn baiandamalar zhinaғy — Collection of reports of the International Scientific and practical conference "Current Issues in the Preservation and Further Development of the Historical and Literary Heritage of the Caspian Region"* (pp. 283). Atyrau: Atyrau memlekettik universitetinin baspasy [in Kazakh].

29 Kairbaeva, K.T. (2004). Qazaq tilindegi etnomadeni ataulardyn simvoldyq mani [Symbolic meaning of ethnocultural names in the Kazakh language]. *Extended abstract of candidate's thesis.* Almaty [in Kazakh].

30 Kolshanskii, G.V. (1990). *Obieektivnaia kartina mira v poznanii i yazyke* [The objective picture of the world in cognition and language]. Moscow: Nauka [in Russian].

31 Zhunisuly, A. (2001). *Paniden baqiga dein: adet-guryp alipbesi* [From the mortal world to eternity: An alphabet of customs]. Almaty: Zhazushy [in Kazakh].

32 Suinishuly, K. Alan da alan, alan zhurt [Oh steppe, oh deserted land]. (n.d.). *bilim-all.kz.* Retrieved from https://bilim-all.kz/olen/2294-Alan-da-alan-alanzhurt [in Kazakh].

33 Jung, K.G. (1996). *Dukh v cheloveke, iskusstve i literature* [Spirit in man, art, and literature]. Moscow: GPI [in Russian].

34 Gabitov, T.G., Altaev, Zh.A., & Kuranbek, A.A. (Comp.). (2024). *Turik filosofiiiasy antologiiasy. Islamga deinigi turik filosofiiiasy* [Anthology of Turkish philosophy. Pre-Islamic Turkish philosophy]. (Vols. 1–2). Vol. 1. Almaty [in Kazakh].

35 (1994). *Qorqyt Ata kitaby* [The Book of Korkyt Ata]. (B. Yskakov, Trans.). Almaty: Zhazushy [in Kazakh].

36 Ismagulov, O. (1970). *Naselenie Kazakhstana ot epokhi bronzy do sovremennosti* [Population of Kazakhstan from the Bronze Age to the present]. Alma-Ata: Nauka [in Russian].

37 Moldabekov, Zh.Zh. (2007). Toltumanyn rukhani bastauylary [Spiritual origins of originality]. *Qazirgi zamangy rukhanilyq maseleleri: Khalyqaralyq gylymi-teoriialyq konferentsiianyn materialdary — Problems of spirituality in the modern world: Materials of the international scientific and theoretical conference* (March 16–17, 2007). Almaty: SaGa [in Kazakh].

38 Gabitov, T.G. (Comp.). (2007). Qazaq khalqynyn filosofiialyq murasy [Philosophical heritage of the Kazakh people]. 12-tom: *Qazaq etikasy zhane estetikasy — Vol. 12. Kazakh ethics and aesthetics*. (Vols. 1–20). Astana: Audarma [in Kazakh].

39 (2005). *Qazaq madenieti. Entsiklopedialyq anyqtamalyq* [Kazakh culture: Encyclopedic reference book]. Almaty: Aruna Ltd. [in Kazakh].

Авторлар туралы мәліметтер

Туленова Слушаш — PhD докторант, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан, ORCID ID: 0009-0007-8091-9226

Аташ Берік — доцент міндетін атқарушы, философия ғылымдарының докторы, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан, ORCID ID: 0000-0003-1893-3506

Асқар Лесхан — аға оқытушы, философия ғылымдарының кандидаты, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан, ORCID ID:0000-0002-3970-2638

Нұрғалиев Қанат — аға оқытушы, гуманитарлық ғылымдар магистрі, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан, ORCID ID:0009-0007-2284-5847

Нәби Әділбек — PhD докторант, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан, ORCID ID: 0009-0001-3586-3098

Information about the authors

Tulenova Slushash — PhD student, Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan, https://orcid.org/0009-0007-8091-9226

Atash Berik — Acting Associate Professor, Doctor of Philosophical Sciences, Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan, https://orcid.org/0000-0003-1893-3506

Askar Leskhan — Senior Lecturer, Candidate of Philosophical Sciences, Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan, https://orcid.org/0000-0002-3970-2638

Nurgaliev Kanat — Senior Lecturer, Master of Arts, Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan, https://orcid.org/0009-0007-2284-5847

Nabi Adilbek — PhD student, Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan https://orcid.org/0009-0001-3586-3098

https://doi.org/10.31489/3134-9242/2026-1-1/116-120
UDC 1/14

Received: 11 September 2025
Accepted: 15 December 2025

S.M. Zhakin*

Buketov Karaganda National Research University, Karaganda, Kazakhstan
(Email: samatsky7@gmail.com)

Humanities in Kazakhstan: development, challenges and characteristics

Modern Kazakhstan has become a kind of testing ground for various experiments in all spheres of public and state life. This is explained by the progressive policies pursued by the country's current leadership. Despite its autonomy and independence, Kazakhstan cannot help but be involved in the general global process, in the general dynamic space. And the problems that arise in one sphere or another directly or indirectly affect Kazakhstan. In Kazakhstan, the influence of crisis moments in modern humanities in the fields of science, education and public life is felt. In this article, the author attempts to analyse the general state of humanities knowledge in Kazakhstan and, as far as possible, to identify the most important and promising directions in the process of overcoming the crisis in the humanities. The author draws particular attention to the fact that this crisis is especially acute in the fields of education and science. In this sense, the humanities have been relegated to the sidelines of the educational process. Today's attitudes mainly prioritise natural science and applied research. The humanities have become merely an afterthought in the research sphere. In the article, the author assesses the extent of the problems in the humanities and provides a fundamental evaluation of this phenomenon.

Keywords: humanitarian sphere, culture, reforms, education, science, reform, crisis, values

Introduction

As part of the global academic community, Kazakhstan is pursuing its own unique path in the development of the humanities, reflecting both global trends and specific national conditions.

In the years since independence in 1991, the country's humanities sector has undergone a profound transformation, as Kazakh humanities faced the tasks of changing ideological paradigms (moving away from the rigid Marxist-Leninist canon), restoring and rethinking national historical and cultural identity, and integrating into the global scientific community. In a relatively short period of time, the country's humanities education underwent a worldview transformation caused by tectonic shifts on the geopolitical map and the processes of globalisation [1]. While in Soviet times the humanities often served ideological purposes, in the new era there was a need to rebuild them on the principles of pluralism and scientific objectivity.

Over the 30 years of independence, Kazakhstan has significantly expanded its humanities and joined the global intellectual exchange, so today, research into humanities issues is conducted at many universities and scientific institutes in the country. It is worth noting that the state recognises the role and importance of social and humanities knowledge in stabilising society, and this position is reflected in various programmes where humanities knowledge is seen as a resource for developing and strengthening the national idea. Kazakh humanities scholars have made a significant contribution to understanding issues of national identity, interethnic harmony, the state language, cultural heritage, spiritual renewal, etc.

Nevertheless, alongside these achievements, certain problems are also keenly felt (insufficient funding for research, bureaucratisation of science, focus on formal indicators to the detriment of substance). A specific problem is the language issue: after the collapse of the USSR, there was an acute shortage of high-quality educational and scientific literature in the Kazakh language, so for a long time, humanities education relied mainly on Russian-language and translated texts, which created a gap between the language of science and the native language of a significant part of the population.

It is also important to note the difficult situation facing humanities education. Many Kazakhstani teachers often express concern that humanities education is losing its depth and educational component. As early as 2012, Professor ZhahanMoldabekov noted that the humanities sphere of education in Kazakhstan had reached an impasse. In his opinion, "the social sciences and humanities are losing their fundamental basis, ideological continuity, social problem orientation and individual value" [2].

There is a dangerous tendency to break with traditions while thoughtlessly borrowing Western models, with one part of the population idealising everything Western and rejecting national values as outdated,

* Corresponding author's e-mail: *samatsky7@gmail.com*

while another part, on the contrary, rejects everything foreign and extols its own traditions, which is equally destructive to culture. This imbalance leads to a crisis of meaning, in which the problems of the humanities begin to be determined not by the real demands of society, but by the subjective attitudes of administrators or the circumstances of the moment.

It is also worth mentioning the phenomenon of the dominance of "commercial discourse," in which education is attributed only the function of preparing students for the market, which in the long run leads to a devaluation of personal self-worth and a decline in independent thinking. Many complain that in such circumstances, education is reduced to "drilling" students to pass tests successfully, rather than developing real skills and abilities.

In Kazakhstan, as in many post-Soviet countries, scientific and educational structures remained fragmented for a long time, with academic institutions and universities operating in isolation, which hindered the emergence and development of sustainable schools. Although steps have been taken towards integration in recent years, with leading universities gaining greater autonomy, bureaucratic control remains quite high, as many reforms are initiated "from above" and scientists and teachers often act merely as executors of instructions. This leads to the suppression of creative initiatives at the local level, and ready-made templates do not always take into account the specifics of the humanities, as a result of which the humanities lose their multivector functions.

Overall, the current state of humanities in Kazakhstan can be characterised as follows: it is a field with great intellectual potential and a rich historical and cultural foundation, which is currently undergoing modernisation and self-determination.

Kazakhstan's humanities strive to meet international quality standards, actively adopt new theories and methods, and integrate into global research. They are called upon to solve local problems of strengthening national identity, spiritual development of society, and preservation of the unique heritage of the peoples of Kazakhstan.

The humanities in Kazakhstan need to be both globally competitive and locally relevant. It is in this balance between tradition and innovation that we see the key to successful modernisation of the humanities.

Methods and materials

Such a complex and multifaceted phenomenon as the humanities requires an equally complex methodological research perspective. Following contemporary research trends in post-classical science, we have used an interdisciplinary approach to understand the chosen research object in this article. The most effective methods for evaluating the humanities include: qualitative analysis (provides an opportunity for deep insight into the content of the text, helps to appreciate the essence of cultural phenomena and various contexts.

The historical method allows us to comprehend and evaluate the formation, development, and influence of cultural processes and the most significant ideas and concepts; the comparative method helps to correlate various historical and cultural phenomena, reveal their originality and interconnection; The expert assessment method involves obtaining a panoramic view of the humanities object under study through the opinions of experts in the field of humanities knowledge and humanities sciences. Discourse analysis allows us to understand and comprehend the ways in which meanings and values are expressed and formed at the level of complex communications and text volumes. These methods allow for a comprehensive assessment of the quality and significance of humanities research. To ensure the completeness of the research picture, this article uses general scientific and philosophical methods: historical, logical, systemic-structural analysis, phenomenological and hermeneutic methods. This methodological symbiosis allowed the author to most fully express his point of view on the subject of humanities in its Kazakhstani format.

Results and discussion

The analysis showed that the humanities today face a number of challenges, but at the same time, new opportunities for their development are opening up. In light of this, we will formulate key promising areas for reform and growth in the humanities, both on a global scale and as they apply to Kazakhstan.

Humanisation and value-oriented education. One of the main conclusions reached by thinkers (both Western and Russian) is that education should not be reduced to purely utilitarian goals and the training of purely functional specialists; there needs to be a return to the humanistic mission of education, namely the cultivation of well-rounded individuals capable of critical thinking and empathy. Martha Nussbaum reminds us that the humanities instil in children the ability to think critically and put themselves in someone else's shoes, which is a prerequisite for a successful democracy. Consequently, educational reform must provide

for a strengthening of the humanities at all levels, from school to university [3]. Future reforms may include updating curricula with an emphasis on Kazakh and world culture, introducing interdisciplinary humanities courses for all specialities, and supporting student initiatives in various areas of volunteering.

Interdisciplinarity and integration of sciences. The 21st century is an era of complex problems, whether climate change, global pandemics or social inequality; such problems do not have narrow sectoral solutions, they require a comprehensive approach that combines knowledge from various sciences. The humanities have the potential to become equal partners in this interdisciplinary dialogue, as they have a conventional communicative function, i.e., they help to develop a common language and values for cooperation. An important task is to create platforms for interaction where historians, sociologists, IT specialists, ecologists, cultural studies specialists, and others could work on joint projects. It is worth developing transdisciplinary research on topics that are priorities for the country (interethnic harmony, digitalisation, urbanisation, etc.), involving both domestic and foreign specialists. The new methodology should be based on a synthesis of post-Soviet experience and global scientific discoveries, and humanities scholars should actively participate in this synthesis.

Digital transformation of the humanities. It is already clear that digital technologies are inevitably changing the face of science, so the humanities must master them, but on their own terms. Mastering digital processes should not be reduced solely to instrumentalisation, although promising areas are quite obvious here: Big Data in sociology and linguistics, geoinformation technologies in history, neural networks for digitising and analysing large amounts of text, online platforms for collaboration between scholars around the world, etc. It is extremely important for humanities scholars to contribute to the understanding of the digital age, and one of the most important tasks here is protective — not to allow people to become "digital slaves." In other words, promising reforms include the development of digital competence alongside ethical literacy, as it is this mutual exchange that will ensure a more humane development of technology.

Support for scientific personnel and continuity. In our opinion, the most important area of reform is the rejuvenation and strengthening of humanities personnel. It is necessary to attract young people to scientific research work and to create social mobility and incentives for them. The country's population of 18 million has only about 22,000 researchers, which is significantly less than in developed countries [4]. It is necessary to raise the prestige of scientific careers (expand grant support for humanities projects, establish named scholarships and awards for young scientists, and provide internships abroad). It is also important to restore and establish the continuity of schools (Soviet science nurtured entire schools of Orientalists, literary scholars, and historians; unfortunately, some of them have been lost today, although some traditions remain). It is necessary to institutionally organise and strengthen the tradition of mentoring, within which experienced professors would pass on their knowledge to the next generation not only through lectures, but also through joint research, expeditions, clubs and circles.

International cooperation and cultural dialogue. It is necessary to strengthen the active presence of Kazakhstani humanities in international journals, UNESCO projects, and global discussions, while at the same time enriching domestic humanities with the best achievements of foreign thought. The international aspect is important because the humanities are a space for cultural diplomacy, and joint humanitarian initiatives strengthen mutual understanding between peoples.

Globally, the future of the humanities lies in their active adaptation and interaction with technology, other sciences and society, while retaining their core values of critical reflection, value analysis and attention to the human dimension of current processes.

Promising reforms should be evolutionary, involving humanities scholars themselves, the general public, and young people in the discussion, because only in an atmosphere of free and diverse dialogue can a new paradigm of humanities knowledge be developed that is adequate for the 21st century.

Conclusion

The analysis showed that it is wrong to talk about the complete decline of the humanities; rather, we are witnessing a phase of restructuring and renewal under the influence of external and internal factors.

A historical overview reminded us that humanities knowledge has gone through crises and downturns more than once, emerging from them enriched with new ideas. Therefore, today, at the beginning of a new century, when humanities scholars face unprecedented challenges, it is worth remembering that these challenges also bring unprecedented opportunities.

The value of the humanities lies not in immediate benefits, but in preserving what is most human in human beings. Therefore, investing in humanities knowledge means investing in a sustainable and humane future.

In Kazakhstan, the humanities play a special role in strengthening national identity and spiritual sovereignty. Having gone through a difficult period in the 1990s and 2000s, today it is becoming integrated into the global space while retaining its specificity. Kazakhstan's humanities face complex challenges that require a delicate balance to be resolved; they must be both modern and globally competitive, while at the same time preserving historical continuity and focusing on local issues.

This article was prepared as part of grant project AP 26100873, "Humanitarian Perspectives of Higher Education in Kazakhstan: Prospects for Reform" (2025-2027) (Science Committee of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan).

References

1 Гуманитарные науки за 20 лет независимости Казахстана. — [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://iie.kz/?p=923

2 Молдабеков Ж. Гуманитарная модернизация: казахстанская модель [Электронный ресурс] / Ж. Молдабеков // Газета «Мысль». — 12 октября 2012. — Режим доступа: https://mysl.kazgazeta.kz/news/118

3 Нуссбаум М. Не ради прибыли: зачем демократии нужны гуманитарные науки / М. Нуссбаум. — М.: Изд-во Института Гайдара, 2014. — 256 с.

4 Айсин С.Б. Пять хронических проблем казахстанской науки (обзор правоприменительной практики Закона РК «О науке») [Электронный ресурс] / С.Б. Айсин. — Режим доступа: https://online.zakon.kz/Document/? doc_id=36711333

С.М. Жакин

Қазақстандағы гуманитарлық білім: дамуы, мәселелері және ерекшеліктері

Қазіргі Қазақстан қоғамдық және мемлекеттік өмірдің барлық салаларында түрлі эксперименттер үшін өзіндік алаңға айналды. Бұл елдің бүгінгі басшылығы жүзеге асыратын прогрессивті саясатпен түсіндіріледі. Қазақстан өзінің тәуелсіздігі мен дербестігіне қарамастан, жалпы жаһандық үдеріске, ортақ динамикалық кеңістікке араласпай тұра алмайды. Және қандай да бір салада туындайтын проблемалар тікелей немесе жанама түрде Қазақстанға да қатысты. Қазақстанда ғылым, білім, қоғамдық өмір саласындағы қазіргі гуманитаристикадағы дағдарыс сәттерінің әсері сезіледі. Мақалада автор Қазақстандағы гуманитарлық білімнің жалпы жай-күйін түбегейлі талдауға және мүмкіндігінше гуманитарлық саладағы дағдарысты еңсеру үдерісіндегі ең маңызды және перспективалы бағыттарды анықтауға тырысқан. Автор бұл дағдарыстың әсіресе білім беру саласында және ғылымда көрінетініне ерекше назар аударады. Бұл тұрғыда гуманитарлық ғылымдар оқу процесінің шетіне ығыстырылуда. Бүгінгі көзқарастар негізінен жаратылыстану-ғылыми зерттеулерге, қолданбалы зерттеулерге басымдық береді. Өйткені гуманитарлық ғылым зерттеу кеңістігінде қалыс қалуда. Мақала авторы гуманитарлық ғылымдағы жағдайдың проблемалық дәрежесін бағалайды, осы құбылысқа түбегейлі баға береді.

Кілт сөздер: гуманитарлық сала, мәдениет, реформалар, білім, ғылым, реформа, дағдарыс, құндылықтар.

С.М. Жакин

Гуманитарное знание в Казахстане: развитие, проблемы и особенности

Современный Казахстан стал своего рода площадкой для различного рода экспериментов во всех сферах общественной и государственной жизни. Это объясняется той прогрессивной политикой, которая осуществляется нынешним руководством страны. При всей самостоятельности и независимости Казахстан не может не быть вовлечен в общий мировой процесс, в общее динамичное пространство. Проблемы, которые возникают в той или иной сфере, прямым или косвенным образом касаются и Казахстана. В Казахстане ощущается влияние кризисных моментов в современной гуманитаристике, в сфере науки, образования и общественной жизни. В данной статье автор попытался принципиально проанализировать общее состояние гуманитарного знания в Казахстане и, по возможности, опреде-

лить наиболее важные и перспективные направления в процессе преодоления кризиса в гуманитарной сфере. Автор обращает особое внимание на то, что особенно болезненно этот кризис проявляется в сфере образования и в науке. В этом смысле гуманитаристика ушла на задворки образовательного процесса. Современные установки в основном определяют приоритет естественно-научным и прикладным исследованиям. Гуманитаристика стала лишь довеском в исследовательском пространстве. Автор в статье оценивает степень проблемности положения дел в гуманитаристике и дает принципиальную оценку этому явлению.

Ключевые слова: гуманитарная сфера, культура, реформы, образование, наука, реформа, кризис, ценности.

References

1 Gumanitarnye nauki za 20 let nezavisimosti Kazakhstana [Humanities over 20 years of Kazakhstan's independence]. *iie.kz.* Retrieved from https://iie.kz/? p=923 [in Russian].

2 Moldabekov, Zh. (2012). Gumanitarnaia modernizatsiia: kazakhstanskaia model [Humanitarian modernization: the Kazakhstani model]. *Gazeta «Mysl» — "Mysl" Newspaper, October 12*. Retrieved from https://mysl.kazgazeta.kz/news/118 [in Russian].

3 Nussbaum, M. (2014). *Ne radi pribyli: zachem demokratii nuzhny gumanitarnye nauki* [Not for profit: why democracy needs the humanities]. Moscow: Izdatelstvo Instituta Gaidara [in Russian].

4 Aisin, S.B. (n.d.) Piat khronicheskikh problem kazakhstanskoi nauki (obzor pravoprimenitelnoi praktiki Zakona RK «O nauke») [Five chronic problems of Kazakhstani science (review of law enforcement practice of the Law of the Republic of Kazakhstan «On Science»)]. *online.zakon.kz.* Retrieved from https://online.zakon.kz/Document/? doc_id=36711333 [in Russian].

Information about the author

Zhakin Samat — Master of Arts (Humanities), Senior Lecturer, Department of Philosophy and Cultural Theory, Faculty of Philosophy and Psychology, Buketov Karaganda National Research University, https://orcid.org/0009-0000-4644-3788