

ISSN 2413-3558
eISSN 2521-6465

ӘЛ-ФАРАБИ атындағы ҚАЗАҚ ҰЛТТЫҚ УНИВЕРСИТЕТІ

ХАБАРШЫ

Дінтану сериясы

КАЗАХСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ имени АЛЬ-ФАРАБИ

ВЕСТНИК

Серия Религиоведение

AL-FARABI KAZAKH NATIONAL UNIVERSITY

EURASIAN JOURNAL

of Religious Studies

№4 (32)

Алматы
«Қазақ университеті»
2022



ХАБАРШЫ

ДІНТАНУ СЕРИЯСЫ №4 (32) желтоқсан

ISSN 2413-3558
eISSN 2521-6465



29.07.2015 ж. Қазақстан Республикасы Инвестициялар және даму министрлігі
Байланыс, ақпараттандыру және ақпарат комитеті

Күәлік №15490-Ж

*Журнал жылына 4 рет жарыққа шығады
(наурыз, маусым, қыркүйек, желтоқсан)*

ЖАУАПТЫ ХАТШЫ

Борбасова Қ.М. (Қазақстан)

Тел.: +7 701 168 0292

E-mail: bm.karlygash@gmail.com

РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫ:

Байтенова Н.Ж., филос.ғ.д., профессор – ғылыми редактор (Қазақстан)

Абжалов С.Ө., филос.ғ.к., қауымд.профессор –

ғылыми редактордың орынбасары (Қазақстан)

Мейрбаев Б.Б., филос.ғ.к., қауымдастырылған профессор (Қазақстан)

Құрманалиева А.Д., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Альджанова Н.Қ., PhD доктор, аға оқытушы (Қазақстан)

Сатершинов Б.М., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Затов Қ.А., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Муминов Ә.Қ., т.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Демеуова А.А., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Луснан Турсеску, Конкордиа университетінің профессоры, PhD, дінтанушы (Канада)

Луиза Райан, Шеффилд университетінің профессоры, дінтанушы (Ұлыбритания)

Мухаметшин Р.М., саяс.ғ.д., профессор (Ресей)

Мухетдинов Д.В., саяс.ғ.к., теол.ғ.д., профессор (Ресей)

Челеби И., Мармара университетінің профессоры, исламтанушы (Түркия)

Хизметли С., PhD, профессор (Қазақстан, Түркия)

ТЕХНИКАЛЫҚ ХАТШЫ

Байжума С., магистр (Қазақстан)

Дінтану сериясы журналында қоғам үшін өзекті діни мәселелерді арқау еткен зерттеулер жарияланады.



Жоба менеджері

Гульмира Шаккозова

Телефон: +7 701 724 29 11

E-mail: Gulmira.Shakkozova@kaznu.kz

Компьютерде беттеген

Ұлжан Молдашева

Баспа журналдың ішкі мазмұнына жауап бермейді

ИБ 14877

Пішімі 60x84 1/8. Көлемі 9 б.т.

Офсетті қағаз. Сандық басылыс. Тапсырыс №6.

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің

«Қазақ университеті» баспа үйі.

050040, Алматы қаласы, әл-Фараби даңғылы, 71.

«Қазақ университеті» баспа үйінің баспаханасында басылды.

© Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, 2022

И.Э. Сулейменов , А.Р. Масалимова ,
А.С. Бакиров , Е.С. Витулёва* 

Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Казахстан, г. Алматы

*e-mail: Lizavita@list.ru

УЧЕНИЕ СУФИЕВ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ НЕЙРОСЕТЕВОЙ ТЕОРИИ НООСФЕРЫ

В настоящее время вопрос об актуализации философско-религиоведческих доктрин для определения ценностно-смысловых координат социокультурного кода приобретает все большее научное и общественное значение. В исторической ретроспективе учение суфиев имело огромное влияние и до сих пор имеет большое значение, поскольку оказало выраженное воздействие на формирование культурных особенностей народов, населявших огромное географическое пространство от Алтая до Крыма. В данной работе показано, что учение суфиев может быть интерпретировано с использованием современных достижений нейронауки. Авторы статьи обосновывают, что учение суфиев с точки зрения нейросетевой теории ноосферы представляет собой инструмент системно-направленного формирования социокультурного кода, в полной мере учитывающий специфику объекта приложения усилий. Методология данного подхода основывается на нейросетевой теории ноосферы, позволяющей дать истолкование понятию «социокультурный код» с позиции как гуманитарных, так и естественных наук. На основе нарративных источников раскрывается мысль о том, что духовно-нравственная, мировоззренческая ценность учения суфиев сохраняется и в настоящее время. Особенность проводимого исследования (данная статья выполняется в рамках проекта) заключается в возможности формирования аксиологической основы для мобилизации духовных детерминант прошлого, коллективных представлений народа. На новом витке исторического развития наиболее перспективным является гармоничное сочетание наследия наших предков с современными достижениями науки, технологий, цифровой цивилизации. Существенно, что представленные в работе аргументы являются верифицируемыми, так как нейросетевая теория по сути представляет собой математическую модель, оперирующую исчисляемыми и измеряемыми данными. Практическое значение работы состоит в том, что учение суфиев с точки зрения нейросетевой архитектуры представляет собой элементы социально-культурного кода, которые могут быть использованы в системе духовно-нравственных ценностей интеллектуального обновления нации.

Ключевые слова: учение суфиев, ноосфера, нейронная сеть, социокультурный код, менталитет, мистицизм, религиозное сознание.

I.E. Suleimenov, A.R. Massalimova, A.S. Bakirov, Ye.S. Vitulyova*

Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan, Almaty

*e-mail: Lizavita@list.ru

Sufi Teaching from the point of the Neural Network Theory view of the Noosphere

At present, the issue of updating the philosophical and religious doctrines to determine the value-semantic coordinates of the socio-cultural code is gaining more and more scientific and social importance. In historical retrospect, the teachings of the Sufis were and still are of great importance, since they had a pronounced impact on the formation of the cultural characteristics of the peoples who inhabited a vast geographical area from Altai to the Crimea. This paper shows that the teachings of the Sufis can be interpreted using modern achievements in neuroscience. The authors of the article substantiate that the teaching of the Sufis from the point of view of the neural network theory of the noosphere is a tool for the system-directed formation of a sociocultural code that fully takes into account the specifics of the object of application of efforts. The methodology of this approach is based on the neural network theory of the noosphere, which allows us to interpret the concept of "sociocultural code" from the standpoint of both the humanities and the natural sciences. On the basis of narrative sources, the idea is revealed that the spiritual, moral, ideological value of the Sufi teachings is preserved at the present time. The peculiarity of the ongoing research (this article is being carried out within the framework of the project) is the possibility of forming an axiological basis for mobilizing the spiritual determinants of the past, the collective

ideas of the people. On a new round of historical development, the most promising is the harmonious combination of the heritage of our ancestors with modern achievements in science, technology, and digital civilization. It is essential that the arguments presented in the paper are verifiable, since the neural network theory is essentially a mathematical model that operates on calculable and measurable data. The practical significance of the work lies in the fact that the teachings of the Sufis from the point of view of the neural network architecture are elements of the socio-cultural code that can be used in the system of spiritual and moral values of the nation's intellectual renewal.

Key words: Sufi teachings, noosphere, neural network, sociocultural code, mentality, mysticism, religious consciousness.

И.Э. Сулейменов, А.Р. Масалимова, А.С. Бакиров, Е.С. Витулёва*
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Қазақстан, Алматы қ.
*e-mail: Lizavita@list.ru

Ноосфераның нейрондық желілік теориясы тұрғысындағы сопылардың ілімі

Қазіргі уақытта әлеуметтік-мәдени кодтың құндылық-семантикалық координаттарын анықтау үшін философиялық-дінтану доктриналарын өзектендіру мәселесі ғылыми және қоғамдық маңызға ие болып келеді. Тарихи ретроспективада сопылардың ілімі үлкен маңызға ие болды және әлі де үлкен маңызға ие, өйткені ол Алтайдан Қырымға дейінгі үлкен географиялық кеңістікті мекендеген халықтардың мәдени ерекшеліктерінің қалыптасуына айқын әсер етті. Бұл жұмыста сопылардың ілімдерін нейроғылымның заманауи жетістіктерін қолдана отырып түсіндіруге болатыны көрсетілген. Мақала авторлары сопылардың ноосфераның нейрондық желілік теориясы тұрғысынан ілімі күш қолдану объектісінің ерекшелігін толық ескеретін әлеуметтік-мәдени кодты жүйелі түрде қалыптастыру құралы деп негіздейді. Бұл тәсілдің әдістемесі гуманитарлық және жаратылыстану ғылымдары тұрғысынан "әлеуметтік-мәдени код" ұғымын түсіндіруге мүмкіндік беретін ноосфераның нейрондық желілік теориясына негізделген. Баяндау дереккөздерінің негізінде қазіргі уақытта сопылар ілімінің рухани-адамгершілік, дүниетанымдық құндылығы сақталады деген ой айтылады. Жүргізілген зерттеудің ерекшелігі – (бұл мақала жоба аясында орындалады) өткеннің рухани детерминанттарын, халықтың ұжымдық өкілдіктерін жұмылдыру үшін аксиологиялық негіз қалыптастыру мүмкіндігі. Тарихи дамудың жаңа кезеңінде біздің ата-бабаларымыздың мұрасын ғылымның, технологияның, цифрлық өркениеттің заманауи жетістіктерімен үйлесімді үйлестіру ең перспективалы болып табылады. Жұмыста келтірілген дәлелдердің тексерілетіні маңызды, өйткені нейрондық желі теориясы негізінен есептелетін және өлшенетін мәліметтермен жұмыс істейтін математикалық модель болып табылады. Жұмыстың практикалық маңыздылығы нейрондық желілік архитектура тұрғысынан сопылар ілімі ұлттың интеллектуалды жаңаруының рухани-адамгершілік құндылықтар жүйесінде қолдануға болатын әлеуметтік-мәдени кодтың элементтері болып табылады.

Түйін сөздер: сопылардың ілімдері, ноосфера, нейрондық желі, әлеуметтік-мәдени код, менталитет, мистицизм, діни сана.

Введение

Суфийские братства оставили весьма заметный след в истории Казахстана, тюрки-кочевники Великой степи приняли ислам во многом благодаря проповедям дервишей-суфиев (Абашин, 2001: 117-141; Абилова, 2012: 11-15).

Суфийские шейхи нередко становились объектами личного почитания, в которых видели чудотворцев и заступников, что повлияло на характер религиозного сознания и культовую практику тюрков средневековой Центральной Азии. К примеру, традиция «зиарата» – паломничества к могилам святых, который не воспрещался либеральным толком ислама (ханафизм), распространившегося в Центральной Азии, и

который был достаточно терпим к народным обычаям, в том числе к суфизму (Абашин, 2001: 117-141; Абилова, 2012: 11-15).

Есть все основания полагать (подробнее этот вопрос рассматривается ниже), что идеи суфиев оказали заметное влияние на формирование социокультурного кода народов Центральной Азии. Как известно, в современных условиях интерес к наследию Золотого века ислама в Центральной Азии возрастает по целому ряду объективных причин (Звягельская, 2012: 27-31). Одной из них является актуализация и детерминация глубинных пластов социокультурного кода, которые сформировались именно в тот исторический период, когда ислам еще только становился доминирующей религией в рассматриваемом регионе.

Одной этой причины достаточно для того, чтобы попытаться проанализировать сущность идей суфизма с точки зрения нейросетевой теории ноосферы. Но исходя из основной цели данной работы, в рамках статьи акцент поставлен на проблематику формирования социокультурного кода тюркоязычных народов, населявших территорию Центральной Азии и Казахстана.

Подчеркнем, что достижение поставленной цели представляет интерес не только с точки зрения центрально-азиатского культурного ареала. Сходные процессы наблюдаются во многих других регионах мира. Трансформация миропорядка идет все более стремительными темпами, что не может не вызвать активизацию процессов обращения к архаичным глубинным духовно-нравственным, религиозным пластам и традициям различных народов.

Следовательно, изучение механизмов формирования социокультурного кода, равно как и механизмов его функционирования особенно в переходные исторические периоды, представляет научно-исследовательский интерес как теоретически, так и практически.

Отметим также, что рассматриваемая проблема имеет непосредственное отношение также и к вопросу о рациональности в аспекте ее восприятия массовым сознанием и использования в повседневной практике. Мы не можем исключать фактор того, что реакция социума на те или иные внешние вызовы часто является иррациональной, что неоднократно показывает история. В этом аспекте пример учения суфиев, которое характеризуется как «рациональность иррационального», также представляет интерес. В статье представляется объяснение этому феномену с применением естественнонаучного подхода в частности, нейросетевой теории ноосферы для обоснования теории социокультурных кодов (Bakirov, 2021: 83-90; Сулейменов, 2022: 141-151).

В частности, подтверждается идея о том, что примитивно, узко понимаемая рациональность часто является тормозом даже на пути «рафинированного» научного познания, вынуждая исключать из рассмотрения, нацеленного на практическое использование, многие нетривиальные явления, протекающие в обществе.

Обоснование выбора темы, цели и задачи

Тема статьи обусловлена востребованностью поиска в общественных, гуманитарных

науках новых нетрадиционных подходов в объяснении социальных, духовных, нравственных коллизий, наблюдаемых в современном обществе. Малоподдающиеся объяснениям противоречащие процессы, такие как стремительно распространяющееся бескультурье, зыбкость нравственных и моральных устоев и одновременный мощный всплеск религиозности людей. Массовое обращение к метафизическим практикам, иррационализму, мистицизму без должного понимания и осознания сущности вещей не может не вызывать опасений в условиях геополитических потрясений. Устойчивое развитие общества возможно обеспечить не только государственными механизмами, но и научно-методологическим разъяснением процессов, имеющих свою закономерность и последовательность. В этом контексте важно опираться на мультифакторность, междисциплинарные связи, современные достижения науки.

В статье предложена интерпретация учения суфиев с точки зрения общей теории социокультурных кодов. В свою очередь, согласно позиции авторов, упомянутая теория формулируется на теории ноосферы и нейросетевых связей.

Задача критической рефлексии примитивно понимаемой рациональности и заведомо сложившихся псевдонаучных стереотипов решается с учетом достигнутого уровня развития науки в рамках ноосферно-антропологического курса.

Корреляция религиозного опыта суфизма с поэтическими произведениями позволяет перспективно более глубоко и всесторонне изучить грани суфийской мудрости, обозначить ее практическую применимость в повседневной практике.

Научная методология исследований

В настоящей работе понятие «социокультурный код» трактуется на основе нейросетевой теории ноосферы (Bakirov, 2021: 83-90; Сулейменов, 2022: 141-151).

Основная идея данной теории заключается в следующем. Антропологическая трактовка в рамках теории ноосферы представляет человека как единую целостность в социально-природной-космической целостности (Пантелеева, 2011: 66-75). В работе «Феномен человека» Пьер Тейяр де Шарден писал, что человек влияет на формирование биосферы и на более высокой ступени создает ноосферу – «новый мыслящий

пласт» (Шарден, 2004: 240). Согласно концепции В.И. Вернадского, развитие науки, научной мысли человека обуславливает новый виток развития биосферы человечества на уровне ноосферы (Вернадский, 2004: 242-469).

Рассмотрим такой пример: два человека вступают в диалог. Мы можем говорить, что в процессе их коммуникации осуществляется обмен информацией между двумя индивидами. Но это является приближением, причем достаточно грубым. В действительности идет обмен сигналами между двумя относительно самостоятельными нейронными сетями, локализованными в пределах головного мозга собеседников. Точнее, именно в этом случае происходит установление общей нейронной сети.

Примем во внимание, что «мощность» нейронной сети нелинейно зависит от числа, входящих в нее нейронов. Это означает, что «мощность» общей нейронной сети, возникающей при межличностном контакте, заведомо больше, чем суммарная мощность двух «личных» нейронных сетей, взятых по отдельности. Корректная математическая модель, доказывающая данное утверждение, представлена в статьях И.Э. Сулейменова (Suleimenov, 2022: 510-520).

Обмен информацией, протекающий в любом обществе, приводит к формированию общей нейронной сети, комплементарной этому социуму. Тот факт, что межличностные контакты являются спорадическими, никак не меняет сделанного вывода. Чтобы нейронная сеть функционировала как системная целостность, вовсе не обязательно, чтобы по каждому из каналов передачи данных информация передавалась непрерывно.

Нейронная сеть, сформированная отдельным социумом/этносом, также является только относительно независимой. Она является структурным элементом глобальной нейронной сети, которую можно отождествить с ноосферой, трактуемой в соответствии с идеями В.И. Вернадского (Шепелёв, 2013: 3-7).

Далее, такие сущности как интеллект, разум и сознание человека возникают в результате обмена сигналами, локализованными в пределах его головного мозга. Соответственно, все эти сущности имеют сугубо информационную природу (Vitulyova 2020: 012004; Suleimenov, 2020: 22-25), их нельзя считать присущими отдельным нейронам или их совокупности. Это – типичное системное свойство, которое присуще только системе в целом.

Обмен сигналами на следующем структурном уровне организации ноосферы (этническом) также приводит к формированию информационных сущностей, природа которых аналогична природе сознания индивида – они также порождаются обменом сигналами между нейронами, но только локализованными в пределах этнической группы.

Именно такая системность позволяет утверждать, что образуемые на уровне больших групп информационные сущности, порождают то, что мы называем менталитетом, общественным сознанием и т.д. Это – коллективные, системные свойства.

Отметим, однако, что, по нашему убеждению, термин «менталитет» представляется недостаточно конкретным. Он, по существу, представляет собой понятие, отражающее преимущественно эмпирические наблюдения. Более корректно использовать термин «социокультурный код», так как речь действительно идет о вполне конкретных информационных объектах. Код, как правило, в перспективе может быть зашифрован -дешифрован.

Следовательно, мы предполагаем, что социокультурный код можно рассматривать как некий аналог сознания (возможно, достаточно отдаленный), присущий не отдельному человеку, но этносу как системной целостности. Выражаясь метафорически, нейросетевая теория ноосферы позволяет утверждать, что душа любого народа действительно существует как объективная информационная реальность. Более того, она может быть весьма деятельной, что мы попытаемся продемонстрировать на анализе учения суфиев и их роли для Центральной Азии.

Основная часть

Суфизм и сущность метафоры: нейросетевой аспект проблемы

Суфии в мусульманской традиции относились к улемам. Так называли представителей учёного сословия, их также было принято называть «обладателями меча и пера» – «сахиб-уль-сейф ве-ль-калем» (Рахимджанова, 2018: 87-94).

Многочисленные исследования подтверждают тот факт, что суфийский шейх Кожа (Ходжи) Ахмет Яссауи (Ходжи Ахмед бин Ибрагим Мухаммед бин Ифтихар Ахмет Яссауи), живший в XII в. в Южном Казахстане в эпоху Караханидского государства (город Яссы, современный г. Туркестан) по сей день почитается как духовный

лидер всех тюркских народов (Алсабеков, 2013: 72-80). Его культ сформировался в масштабе всей Центральной Азии еще в эпоху Средневековья. Идеи суфизма проповедуют возможность заступничества святых (живых и мертвых), получения от них благодати («барака»). Духовное влияние этого поэта-суфия отчетливо прослеживается и до настоящего времени в казахской традиции (Жаксылыков, 2008: 250).

Для народной традиции было немаловажно и то, что Яссауи был выходцем из сословия ходжей (кожа), ведущих происхождение от арабов-миссионеров, а родословная этой группы непосредственно восходит к потомкам пророка Мухаммеда – его дочери Фатимы и зятя (и будущего халифа) Али. Паломничество в Туркестан и моральный авторитет кожа до сих пор сохраняется в казахской традиции, отмечают практически все ученые (Бородовская, 2016: 103-109). Широко известно, что Кожа Ахмет Яссауи являлся основоположником мусульманского мистицизма у тюркских народов, а также зачинателем особого жанра тюркской религиозной поэзии, широко распространившегося в Средней Азии в XV–XIX веков – «хикмета» (Шихаб, 2018: 100-106). Книга Кожа Ахмета Яссауи «Диван – и Хикмет» («Сборник изречений» или «Книга мудрости») считается общим наследием тюркоязычных народов, и до сих пор все тюрки могут читать текст «Хикметов» без перевода в оригинале.

Кожа Ахмет Яссауи говорил: «Если не познать семидесяти наук и не пройти семидесяти стоянок, то ты будешь стоять не больше идола» – это наставление адресовалось суфийским шейхам, стоявшим во главе каждого суфийского ордена. Среди тюркоязычных народов «Диван-и хикмет» называли «Корани тюрки», так как именно они восприняли Коран через «Хикметы» Яссауи. Закономерно, что тюрки стали называть его «Хазрет Султан» – «Святой Султан», а Туркестан второй Меккой (Куртумеров, 2014: 384-388).

Базовые суфийские воззрения, глубоко интегрированные в мусульманскую культуру всего мира, сохранились на протяжении столетий.

Яссауи считается основателем «тюркского» пути (тарикат) мистического познания Аллаха в исламе. Через систему суфийского образования, также созданную им, эти воззрения распространились по огромной территории – от бассейна Сырдарьи и Волги до Восточного Туркестана (Кангиева, 2019: 84-93).

Необходимо отметить, влияние суфиев на мир ислама было огромным. В XIII веке сло-

жилась весьма разветвленная организационная структура суфизма. В частности, тогда образовались многочисленные суфийские братства – тарикаты, в том числе, наиболее известные и влиятельные из них – двенадцать, известные как «материнские братства» (Мусайханов, 2011: 257-263).

В рамках данной статьи важно упомянуть имя Хазрат Инайят Хана (Хазрат 1914) – индийского суфия, философа и музыканта (5 июля 1882 - 5 февраля 1927), распространившего идеи суфизма в светское общество Петербурга в начале XX века. О нем более детально остановимся в следующем подразделе.

Для раскрытия темы настоящей работы отметим, что мировоззренческие постулаты, идеи, размышления суфиев де-факто в большей степени сформулированы в поэтической, метафорической форме. Поэзия суфиев была теснейшим образом связана с их мистическим учением, и именно поэтому она пронизана весьма сложной символикой. В суфизме в единое целое сплетаются онтологические, этические и художественно-эстетические принципы. Отсюда поэтизация онтологии, предельная метафоричность философских образов часто весьма сложных для понимания.

Сложный язык иносказаний, используемый суфиями, теснейшим образом перекликается с художественными приемами, используемыми представителями более ранних, в том числе и античных мистических учений. Параллели можно провести и между мистериями античности и духовными практиками суфиев, которые часто представляли собой сложное религиозное символично-эстетическое действие с мистической метафоричностью, в котором далеко не последнюю роль играли напевная декламация стихов, музыка и танец, нацеленные на эстетическое и экстазическое взаимодействие человека с миром.

Отталкиваясь от таких особенностей учения суфиев, можно перейти к его интерпретации с точки зрения теории социокультурного кода.

Уместно подчеркнуть, что метафоры уже весьма продолжительное время являются предметом пристального внимания исследователей, причем не только в лингвистическом, но и в логико-философском аспекте (Davidson, 1978: 31-47; Reimer, 2004: 317-334). Более того, современная теория метафоры, тесно примыкающая к теории паранеполных и паранепротиворечивых логик (Лурье, 2020: 71-111), отчетливо демонстрирует следующую тенденцию, во многом

перекликающуюся с идеями древневосточной философии.

Возможности классической (двоичной) логики заведомо ограничены. Мышление человека отнюдь не ограничивается рассуждениями, которые могут быть формализованы средствами классической логики (Gabrielyan, 2022: 170-181), человек способен мыслить противоречиями, что и отражено положениями классической диалектики. В терминах древневосточной философии – «Истина лежит вне «Да» или «Нет»».

Нельзя, однако, не признать, что диалектическая логика с большим трудом поддается преобразованию в операциональную форму (упрощенно говоря, в форму, допускающую написание технического задания для программиста). В этой связи изучение метафор как реального средства использования противоречий представляет, в том числе, и прикладной интерес. Формализация метафорического языка вполне способна стать одним из инструментов создания искусственного интеллекта, приближающегося к биологическому прототипу. Эти вопросы весьма интересны, но их подробное рассмотрение не входит в рамки настоящей работы.

Из обширной литературы по теории метафоры для преследуемых целей достаточно выделить те, в которых использовалось понятие инсайта, рассматриваемое, в частности, в работах Лурье (Лурье, 2020: 71-111). Истолкование инсайта в данной работе отталкивается от мнения Дональда Дэвидсона, который утверждал, что метафора работает только в тех случаях, когда возникает инсайт, некая «озаряющая вспышка». Авторы (Лурье, 2020: 71-111) делают следующий шаг, рассматривая инсайт как переживание противоречия. Для наглядности они цитируют американского математика Джеймса Сильвестра (Sylvester, 1875: 196-197): «As lightning clears the air of unpalatable noxious vapors, so an incisive paradox frees the human intelligence from the lethargic influence of latent and unsuspected assumptions. Paradox is the slayer of Prejudice». В этом смысле мнение авторов (Лурье, 2020: 71-111), скорее всего может подтвердить любой ученый, сделавший то или иное открытие: противоречие действительно переживается как инсайт.

Однако, остается открытым вопрос о природе инсайта. В этом смысле интересно одно из примечаний к тексту цитированной выше работы (Лурье, 2020: 71-111):

«Причина особой значимости инсайта, о котором говорит Дэвидсон, нуждается в особых

исследованиях, но можно сказать с уверенностью, что она связана с какими-то основами понимания людьми друг друга и ролью в этом естественного языка. Вероятно, это почувствовал Витгенштейн, когда говорил о грамматически правильных, но «бессмысленных» предложениях, что они ни о чем не говорят, но «показывают» то, о чем невозможно сказать».

С точки зрения нейросетевой теории ноосферы, затруднения такого рода снимаются автоматически, если принять, что слова естественного языка являются средством формирования неких «образов», которыми реально и оперирует человеческое мышление. Эти образы – то, что стоит «за словами». Подобно тому как портрет одного и то же человека может быть нарисован по-разному (в том числе, и с использованием различных художественных средств), но он остается узнаваемым, так и «образ» может быть «синтезирован» из различных слов. В этой связи также имеет смысл подчеркнуть, что современная филология значительное внимание уделяет проблематике метатекста (Радионова, 2012: 141-148; Соломоновская, 2022: 126-139).

Самое существенное, что в этом «синтезе» обращение идет к различным «слоям» сознания. Люди узнают «образы», сотканые из различных слов, в частности, потому, что они зафиксированы и коллективным сознанием тоже, то есть взаимодействие идет, в том числе, и с участием надличностных информационных структур.

Более подробно эти тезисы раскрываются в следующем разделе. Пока что сформулируем промежуточный вывод.

Суфийская поэзия с точки зрения нейросетевой теории ноосферы – это средство прямого обращения к коллективной составляющей сознания человека, тесно связанной с надличностным уровнем переработки информации.

В известной мере, это характерно для любой поэзии, ассимилируемой массовым сознанием. Отличие суфизма от, например, западноевропейских поэтических течений состоит в том, что в нем данный подход де-факто был реализован на операциональном уровне. Поэтические средства использовались, в том числе, для продвижения вполне определенных доктрин политического уровня.

По нашему мнению, основанному на нейросетевой теории ноосферы, суфии на практике осуществили комплекс мероприятий по коррекции социокультурного кода народов Центральной Азии. Для обоснования данного утверждения

дения целесообразно воспользоваться методом сравнения. В качестве объектов компаративистского анализа мы выбрали поэзию Серебряного века. Обоснование такого выбора представлено в следующем разделе.

Суфизм и поэзия российского Серебряного века: корреляции социокультурных кодов

Сохранились свидетельства (Овчинников, 2019: 109-116) тесного знакомства последователя суфизма, о котором мы уже выше упоминали, Хазрат Инайят Хана с выдающимся теоретиком русского символизма В.И. Ивановым. В его поэтическом салоне Инайят Хан знакомится с композитором А.Н. Скрябиным, находившемся в зените музыкальной славы. В исследовательской литературе не исключается, что именно под влиянием суфийского мистицизма в Петербурге начала XX века возникла идея синтеза искусств, характерная для русского авангарда, вылившаяся, в частности, в эксперименты с цветом и звуком А.Н. Скрябина, художника В.В. Кандинского.

По Кандинскому, за цветом, который воспринимает глаз, кроется духовная сущность, внутренний звук (Сабанеев, 2000: 400). Цвет для художника имел множество смыслов, даже звуковую окраску. Художник постепенно уходит от воспроизведения реальности в цвете, от памяти зрения, ориентируясь на новую способность – проникновение во внутреннюю жизнь искусства и познание собственной души. Это устремление художник пытался отразить в абстрактных полотнах. Реальная форма теоретиками абстракционизма была объявлена излишней, которые утверждали, что произведение существует абстрактно еще до своего воплощения (Сабанеев, 2000: 400).

Содержание искусства, по Кандинскому, – это духовность, которая требует поиска новых средств. Каждый вид искусства имеет свои выразительные средства – слово, звук, объем.

Подчеркнем, что символисты Серебряного века де-факто ставили перед собой именно цивилизационные сверхзадачи (насколько адекватен был используемый ими инструментарий – отдельный вопрос). Так, А.Н. Скрябин рассматривал собственное творчество не как цель и результат, а как средство достижения некой высшей цели, соединения Мирового Духа с космической Материей в некоем космическом акте. Вершиной его творчества, по замыслу композитора, должна была стать Мистерия.

В подобных воззрениях трудно не усмотреть параллели с идеями суфизма (равно как и с идеями многих других философских школ Востока), которые ставили личное переживание выше рационального (точнее, аналитического) постижения Сущего. Подчеркнем, что мистикомедитативное понимание Единого и сущности мирового единства пронизывает все творчество суфиев, что отчетливо демонстрирует поэзия Низами и Навои, Руми и Фирдоуси.

Наиболее сильно влияние суфизма проследживается, однако, именно в поэзии Серебряного века, конкретно в русском символизме. Для деятелей Серебряного века был характерен интерес к Востоку в целом, причем влияние идей суфизма (пусть и существенно трансформировавшихся) здесь все же стоит на одном из первых мест. Этими идеями пронизана пьеса Н.С. Гумилева «Дитя Аллаха», где главным персонажем является персидский поэт Хафиз.

Параллели между XIII веком – периодом бурного расцвета суфийского учения и Серебряным веком становятся еще более наглядными, если рассматривать социально-политический контекст.

Расцвет суфийского учения происходил на фоне событий, ставших потрясением для большей части огромного евразийского континента, – монгольском завоевании, опустошившем большую часть Азии, которое сопровождалось деструкцией культур на обширнейших территориях. Сопутствующие политические перемены вызвали волну мистических умонастроений, причем не только в исламском мире, но и повсюду в Европе и Азии. На фоне разрушительных тенденций создавалась мистическая поэзия, возникали мистические чувства и идеи, распространялась мистическая практика.

Поэзия (и все искусство) Серебряного века также пронизано предчувствием надвигающейся катастрофы, предчувствием того, что человечество стоит на переходном, даже роковом рубеже. Такого рода предчувствия были далеко не бесосновательными. Мировая война разрушила многие жизненные форматы, причем это касается не только тех стран, где произошли революции. Так, после Первой Мировой войны «мир ошетинился границами»; в прошлое ушли времена, когда можно было совершить кругосветное путешествие, имея в качестве единственного документа визитную карточку – таких «мелочей», из которых складывается человеческая жизнь, можно перечислить очень много.

Впрочем, нельзя не подчеркнуть, что предощущение масштабных потрясений, возникшее в предгрозовой атмосфере начала XX века, в известном смысле, носило конструктивный характер.

В рассматриваемый исторический период умами деятелей искусства владела идея расширения его границ, а в философии младосимволистов она приобрела основополагающий смысл. Эта идея вылилась в мечту о синтетическом, соборном, теургическом действии, воплощенном в символическом театре Мистерий (напомним, что именно к этому стремился, в частности, А.Н. Скрябин). Отсюда и необычайно высокие требования, которые деятели искусства предъявляли к себе сами; по З. Гиппиус это – почти религиозное служение красоте и истине («стихи - это молитвы») (Гиппиус, 2007).

Символисты понимали творчество очень близко к тому, как это делали (и делают) суфии; с их точки зрения это – некое глубоко личное, интуитивное созерцание тайных смыслов, результат постижения которых, невозможно передать рационально. Отсюда – столь ценное символистами искусство намека, недосказанности, «утаенности смысла», когда символ становится едва ли не единственным средством передать тайные смыслы, которые поэт или иной творец видит внутренним зрением. Поэзия есть «тайнопись неизреченного», как обозначил ее видный теоретик символизма В.И. Иванов (параллели с учением и поэзией суфиев очевидны).

Теоретики символизма – подчеркнем это еще раз – остро почувствовали не только ограниченность возможностей обыденного языка и обыденного понимания текстов, но и поняли, что за поэтическим текстом стоит нечто иное, что они – за неимением возможности выразить свое понимание иначе – трактовали как символ (в этом, подчеркиваем еще раз они были очень близки к суфиям).

Примером в данном отношении является высказывание известного суфийского шейха Абул Хасана Харакани: «Дервиш тот, у кого нет помысла в сердце. Он говорит и слышит, и слуха у него нет; он видит, и зрения у него нет; он ест, и вкуса у него нет; у него нет ни движений, ни покоя, ни печали, ни радости» (Лавский, 1997: 310).

Подчеркнем, что русский символизм отнюдь не сводится к определенному течению в поэзии, выработавшему собственные эстетические представления. Это – уникальный феномен культуры

в целом, оказавший существенное (пусть и косвенное) воздействие, в том числе, на развитие философии.

Более того, с точки зрения нейросетевой теории ноосферы идеи символистов допустимо рассматривать как некую попытку конвертировать искусство в инструмент переустройства общества. Покажем, что эта концепция может быть истолкована с рациональных позиций (что возвращает нас к тезису о «рациональности иррационального»).

Как отмечалось выше, одним из базовых положений нейросетевой теории ноосферы является тезис о дуальном характере сознания, интеллекта и разума человека. Эти сущности одновременно обладают и индивидуальной, и коллективной составляющей. В частности, такой подход позволяет раскрыть сущность коллективного бессознательного, понимаемого по Юнгу. С точки зрения нейросетевой теории ноосферы это – не более чем одна из форм взаимодействия личности с теми информационными сущностями, которые развиваются на надличностном уровне переработки информации.

Подчеркиваем еще раз, что в такого рода рассуждениях нет ничего мистического. Сознание формируется обменом сигналами между нейронами коры головного мозга. Аналогичным образом, такой же обмен, но только при рассмотрении социума в целом, порождает и надличностные информационные объекты.

Характер взаимодействия таких объектов с индивидом может быть самым различным. Есть все основания полагать, что именно этот фактор отвечает за интуицию, творческие озарения и то, что именуется гениальностью. Конкретные механизмы такого взаимодействия пока остаются неизвестными, но не вызывает сомнений, что личные качества людей характеризуются очень большим разбросом. Следовательно, допустимо предполагать, что существуют индивиды, способные взаимодействовать с надличностными информационными структурами намного более эффективно, чем другие. Тот же вывод относится и к социальным группам, а точнее сообществам людей, объединенных общими устремлениями и интересами.

Результаты и обсуждение

Таким образом, можем говорить о том, что суфийские ордена и кружки символистов обладают вполне определенной общей чертой – по-

вышенной эффективностью взаимодействия с надличностным уровнем переработки информации.

Сущность и характер объектов, формирующихся на этом уровне, остается неясным до конца до сих пор, поэтому результат такого взаимодействия трансформируется в особый стиль отражения действительности – специфическое творчество, в основе которого лежит обостренная интуиция, а также способность «чувствовать» то, что невыразимо словами обыденного языка.

Это ощущение, интуитивно понимаемые «смыслы», относящиеся к уровню, который лежит заведомо выше обыденности, могло быть операционализировано только средствами искусства, прежде всего – поэзии. Суфии решили эту задачу в полном объеме, а символисты – нет только потому, что в концепциях последних отсутствовала явно сформулированная общественно-политическая составляющая. Точнее, они изначально ориентировались только на элитарное восприятие их идей.

Заключение и выводы

В завершении статьи выскажем свое убеждение в том, что имеются основания для того, чтобы рассматривать идеи суфиев с точки зрения теории социокультурных кодов.

Считаем, предположение о том, что в основе этих идей лежит механизм, обеспечивающий эффективное взаимодействие с надличностными информационными структурами, формирующим в том числе и то, что образно называют душой народа.

С точки зрения нейросетевой теории ноосферы, суфии были своего рода медиаторами, связующим звеном между надличностным уровнем переработки информации и индивидами.

Объекты, развивающиеся на надличностном уровне переработки информации, до сих пор плохо поддаются описанию в терминах любого из естественных языков. Неслучайно суфии прибегали к языку иносказаний, воздействуя не столько на обыденный уровень восприятия индивида, сколько на коллективную составляющую его сознания. По всей видимости, именно этим объясняется фантастическая эффективность и влияние проповедей суфийских орденов на огромной территории от Алтая до Крыма.

Корни тех или иных воззрений могут лежать намного более глубоко, чем это позволяет постичь поверхностно понимаемая рациональность. При анализе с точки зрения нейросетевой теории ноосферы идеи суфиев – какими бы мистическими они не воспринимались современниками – имеют под собой вполне определенное рациональное содержание. Более того, это содержание было закодированным и переведенным в операциональную форму. Это является дополнительным аргументом в пользу дальнейшего изучения суфизма с точки зрения выявления рационального содержания.

Благодарность, конфликт интересов

Данное исследование финансирует Комитет науки Министерства науки и высшего образования Республики Казахстан (грант AP14870416).

Литература

- Абашин, С. Н. (2001) Суфизм в Средней Азии: точка зрения этнографа. «Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования). Сборник статей памяти Фритца Майера (1912-1998)». Вестник Евразии. – № 4. – С. 117-141.
- Абирова, Б.И., Рысбекова, Ш.С. (2012) Суфизм в Центральной Азии KazNU Bulletin. Philosophy series. Cultural science series. Political science series. – № 2 (39). – С. 11-15.
- Алсабеков, М.-Х. (2013) Ходжа Ахмед Яссави и распространение суфийского направления ислама в Казахстане. Вестник Академии знаний. – № 3 (6). – С. 72-80.
- Бородовская, Л. З. (2016) Исследование традиции суфийского тариката Ясавия в аспекте его влияния на татарскую исламскую культуру. Исламоведение. – № 7 (4). – С. 103-109.
- Вернадский, В.И. Научная мысль как планетное явление. Биосфера и ноосфера. Предисловие Р.К. Баландина. – М., 2004. – С. 242-269.
- Гиппиус, З. Н. (2007) Большая русская биографическая энциклопедия (электронное издание). – Версия 3.0.М.: Бизнес-софт, ИДДК.
- Жаксылыков, А.Ж. Поэзия Ахмеда Ясауи. – Алматы: Арыс, 2008. – 250 с.
- Звягельская, И. Д. (2012) Исламское возрождение в Центральной Азии: причины и игроки. Восточная аналитика. – № 3. – С. 27-31.
- Кангиева, А. М. (2019) Коммуникативная позиция наставника в суфийской педагогике. Вопросы крымскотатарской филологии, истории и культуры. – №8. – С. 84-93.

- Куртумеров, Э.Э. (2014) Ахмед эсевичининь "Диван-и хикмет" эсерининь эмиети. Ученые записки Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского. Филологические науки. – №27 (66) (3). – С. 384-388.
- Лавский, В. (1997) Суфийская мудрость. – 310 с.
- Лурье, В., Митренина, О. (2020) Непрямые значения в естественном языке и неконсистентные логики //Логико-фило-софские штудии. – Т. 18. – № 2. – С. 71-111.
- Маматов, М. А. (2012) Суфизм – гуманистическое течение в исламе. Гуманитарные науки. Вестник Финансового уни-верситета. – № 2 (6). – С. 11-18.
- Мусайханов, С. (2011) Исламский фактор в военно-политических процессах Чечни. Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – № 3-4. – С. 257-263.
- Овчинников, С. А. (2019) Суфийская музыка Хидаята Инайят-Хана в Новосибирске. Вестник музыкальной науки. – № 4 (26). – С. 109-116.
- Пантелеева, Г.Г. (2011) Ноосферно-антропологические идеи как условие целостности человека. Ученые записки Тав-рического национального университета В.И. Вернадского. Серия «Философия. Культурология. Политология. Социология». – Т. 24 (63). – №2. – С. 66-75.
- Радионова, А. В. (2012) Проблема коллективного сознания в творческом представлении русских поэтов XIX-XX веков. Грамота. – № 3 (17): В 2-х ч. Ч. I. – С. 141-148.
- Рахимджанова, Н.К. (2018) Трактовка религиозных праздников и обрядов в Туркестанской печати в конце XIX - начале XX в. (на примере исламской религии). Россия и мусульманский мир. – № 4 (310). – С. 87-94.
- Сабанеев, Л. Л. Воспоминания о Скрябине. Л. Л. Сабанеев. – М.: Классика, 2000. – 400 с.
- Соломоновская, А. Л. (2022) Метафорическая концептуализация перевода и переводчика в пара- и метатекстах: «мерт-вые» и «живые» метафоры. Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Лингвистика и межкультур-ная коммуникация. – № 20(2). – С. 126-139.
- Судейменов, И.Э., Витулѳва, Е.С., Шалтыкова, Д.Б. (2022) Концепция ноосферного университета с точки зрения дуаль-ной сущности интеллекта человека // Вестник Ивановского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. – № 1. – С. 141-151.
- Течиев, И.И. (2016) Этические основы суфизма как аскетического течения в исламе. Ученые записки Крымского фе-дерального университета имени В. И. Вернадского. Философия. Политология. Культурология. – 2 (68) (3). – С. 118-126.
- Хазрат, И.Х. (1914) Суфийское послание о свободе духа. Авторизованный пер. с англ. Андрея Балакина с порт. автора. – М. Шарден П. Тейяр. Феномен человека. – М., 2004. – 240 с.
- Шепелѳв, В. В. (2013) Ноосфера Вернадского. Наука и техника в Якутии. – № 1 (24). – С. 3-7.
- Шихаб, Ад-Д. (2018) "Макамат ас-суфиййа". Вступление. Глава "о доказательстве нематериальности души" (пере-вод с арабского и предисловие Пуत्याгиной В.Н. Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. – № 22 (1). – С. 100-106.

References

- Abashin, S. N. (2001) Sufizm v Srednej Azii: tochka zreniya etnografa. «Sufizm v Central'noj Azii (zarubezhnye issledovaniya). Sbornik statej pamyati Fritca Majera (1912-1998)». [Sufism in Central Asia: an ethnographer's point of view. "Sufism in Central Asia (foreign studies). Collection of articles in memory of Fritz Mayer (1912-1998)"]. Bulletin of Eurasia. № 4. pp. 117-141. (In Russian)
- Abirova, B.I., Rysbekova, SH.S. (2012) Sufizm v Central'noj Azii [Sufism in Central Asia]. KazNU Bulletin. Philosophy series. Cultural science series. Political science series. № 2 (39). pp. 11-15. (In Russian)
- Alsabekov, M.-H. (2013) Hodzha Ahmed YAssavi i rasprostranenie sufijского napravleniya islama v Kazahstane. [Khoja Ahmed Yasawi and the spread of the Sufi direction of Islam in Kazakhstan]. Bulletin of the Academy of Knowledge. № 3 (6). pp. 72-80. (In Russian)
- Bakirov, A.S., Vitulyova, Y. S., Zotkin, A. A., and Suleimenov, I. E. (2021) Internet users' behavior from the standpoint of the neural network theory of society: prerequisites for the meta-education concept formation Int. Arch. Photogramm. Remote Sens. Spatial Inf. Sci., XLVI-4/W5-2021, pp. 83–90.
- Borodovskaya, L. Z. (2016) Issledovanie tradicii sufijского tarikata YAsaviya v aspekte ego vliyaniya na tatarskuyu islamskuyu kul'turu [Study of the tradition of the Sufi tariqa Yasaviya in the aspect of its influence on the Tatar Islamic culture]. Islamic studies № 7 (4). pp. 103-109. (In Russian)
- Davidson, D. (1978) What metaphors mean. Critical inquiry. № 5(1). pp. 31-47.
- Gabrielyan, O.A., Vitulyova, Ye. S., Suleimenov, I. E. (2022) Multi-valued logics as an advanced basis for artificial intelligence. Wisdom. № 1(21). pp. 170-181.
- Gippius, Z. N. (2007) Bol'shaya russkaya biograficheskaya enciklopediya (elektronnoe izdanie). [Great Russian Biographical Encyclopedia (electronic edition)]. Versiya 3.0.M.: Biznessoft, IDDK. (In Russian)
- Kangieva, A. M. (2019) Kommunikativnaya poziciya nastavnika v sufijской pedagogike. [The communicative position of a mentor in Sufi pedagogy]. Issues of Crimean Tatar philology, history and culture №8. pp. 84-93. (In Russian)
- Kurtumerov, E.E. (2014) Ahmed essevijnin "Divan-i hikmet" eserinin "emieti. Uchenye zapiski Krymskogo federal'nogo uni-versiteta imeni V. I. Vernadskogo. [Akhmed essevezhnin "Divan-i hikmet" eserinin "amity. Scientific notes of the Crimean Federal University named after V. I. Vernadsky]. Philological Sciences №27 (66) (3). pp. 384-388. (In Russian)
- Lavskij, V. (1997) Sufijskaya mudrost' [Sufi Wisdom]. p. 310. (In Russian)

- Lur'e, V., Mitrenina, O. (2020) Nepryamyie znacheniya v estestvennom yazyke i nekonsistentnye logiki. [Indirect meanings in natural language and inconsistent logics} Logic-philosophical studies T. 18. № 2. pp. 71-111. (In Russian)
- Mamatov, M. A. (2012) Sufizm — gumanisticheskoe techenie v islame. Gumanitarnye nauki. [Sufism is a humanistic trend in Islam. Humanitarian sciences]. Bulletin of the Financial University № 2 (6). pp. 11-18. (In Russian)
- Musajhanov, S. (2011) Islamskij faktor v voenno-politicheskikh processah CHEchni. Gosudarstvo, religiya, cerkov' v Rossii i za rubezhom [Islamic factor in the military-political processes of Chechnya. State, religion, church in Russia and abroad]. № 3-4. pp. 257-263. (In Russian)
- Ovchinnikov, S. A. (2019) Sufijskaya muzyka Hidajyata Inajyat-Hana v Novosibirsk. [Sufi music by Hidayat Inayat-Khan in Novosibirsk]. Bulletin of musical science № 4 (26). pp. 109-116. (In Russian)
- Panteleeva, G.G. (2011) Noosferno-antropologicheskie idei kak uslovie celostnosti cheloveka [Noosphere-anthropological ideas as a condition for the integrity of man]. . Uchenye zapiski Tavricheskogo nacional'nogo universiteta V.I. Vernadskogo. Seriya Filosofiya. Kul'turologiya. Politologiya. Sociologiya. № 24 (63). №2. pp. 66-75. (In Russian)
- Radionova, A. V. (2012) Problema kollektivnogo soznaniya v tvorcheskom predstavlenii russkikh poetov XIX-XX vekov [The problem of collective consciousness in the creative representation of Russian poets of the XX-XX centuries. Diploma]. Gramota. № 3 (17): v 2-h ch. CH. I. – pp. 141-148. (In Russian)
- Rahimdzhanova, N.K. (2018) Traktovka religioznyh prazdnikov i obryadov v Turkestarskoj pechati v konce XIX - nachale XX V. (na primere islamskoj religii) [Interpretation of religious holidays and rituals in the Turkestan press in the late XX - early XX century (on the example of the Islamic religion)]. Russia and the Muslim world № 4 (310). pp. 87-94. (In Russian)
- Reimer, M. (2001) Davidson on metaphor. Midwest studies in philosophy. № 25. pp. 142-155.
- Reimer, M. (2004) What malapropisms mean: A reply to Donald Davidson. Erkenntnis. № 60(3). pp. 317-334.
- Sabaneev, L. L. Vospominaniya o Skryabine [Memories of Scriabin]. Classic 2000. p.400. (In Russian)
- Sharden P. Tejyar. (2004) Fenomen cheloveka [The human phenomenon]. M. p. 240. (In Russian)
- Shihab, Ad-D. (2018) "Makamat as-sufijja". Vstuplenie. Glava "o dokazatel'stve nematerial'nosti dushi" (perevod s arabskogo i predislovie putyaginoj V. N. ["Makamat as-sufijja". entry. Chapter "o dokazatel'stve nematerial'nosti dushi" (perevod s arabskogo i predislovie putyaginoj]. V. N. Vestnik Rossijskogo universiteta družby narodov. Seriya: Filosofiya № 22 (1). pp. 100-106:– (In Russian)
- Solomonovskaya, A. L. (2022) Metaforicheskaya konceptualizaciya perevoda i perevodchika v para-i metatekstah: «mertvyje» i «zhivye» metafory. [Metaforicheskaya konceptualizaciya perevoda i perevodchika v para-i metatekstah: "mertvyje" i "zhivye" metafory. Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Lingvistika i mezhkul'turnaya kommunikaciya]. № 20(2). pp.126-139. (In Russian)
- Suleimenov, I. E., Matrassulova, D. K., Moldakhan, I., Vitulyova, Y. S., Kabdushev, S. B., & Bakirov, A. S. (2022). Distributed memory of neural networks and the problem of the intelligence's essence. Bulletin of Electrical Engineering and Informatics. №11(1). pp. 510-520.
- Suleimenov, I. E., Vitulyova, Y. S., Bakirov, A. S., & Gabrielyan, O. A. (2020). Artificial Intelligence: what is it? In Proceedings of the 2020 6th International Conference on Computer and Technology Applications. pp. 22-25.
- Suleimenov, I. E., Vitulyova, E. S., SHaltykova, D. B. (2022) Konceptiya noosfernogo universiteta s točki zreniya dual'noj sushchnosti intellekta cheloveka [The concept of the noospheric university from the point of view of the dual essence of the human intellect]. Bulletin of the Ivanovo State University. Series: Humanities. № 1. pp. 141-151: (In Russian)
- Sylvester, J. J. (1875) On a Lady's Fan, on Parallel Motion, and on an Orthogonal Web of Jointed Rods. Proceedings of London Mathematical Society. Vol. 6. P. 196–197. Repr.: Sylvester J. J. The Collected Mathematical Papers. Vol. 3. pp. 35–36
- Vernadskij, V.I. (2004) Nauchnaya mys' kak planetnoe yavlenie. Biosfera i noosfera. [Scientific thought as a planetary phenomenon. Biosphere and noosphere]. Predislovie R.K. Balandina. M. pp.242-269. (In Russian)
- Vitulyova, Y. S., Bakirov, A. S., Baipakbayeva, S. T., & Suleimenov, I. E. (2020) Interpretation of the category of “complex” in terms of dialectical positivism. In IOP Conference Series: Materials Science and Engineering. Vol. 946. № 1. pp. 012004
- Zhaksylykov, A.ZH. Poeziya Ahmeda YAsau [Poetry of Ahmed Yasawi]. Almaty: Arys. 2008. p. 250. (In Russian)
- Zvyageľ'skaya, I. D. (2012) Islamskoe vozrozhdenie v Central'noj Azii: prichiny i igroki [Islamic Revival in Central Asia: Causes and Players]. Eastern analytics № 3. pp. 27-31. (In Russian)

Ж. Мустафина^{1*}, Қ. Борбасова¹, А. Мәден²

¹Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Қазақстан, Алматы қ.

²Қ. Жұбанов атындағы Ақтөбе мемлекеттік университеті, Қазақстан, Ақтөбе қ.

*e-mail: zhanar_mustafina@list.ru

ДӘСТҮРЛІ ДІНДЕРДЕГІ РӘМІЗДІК КӨРІНІСТЕРДІҢ САБАҚТАСТЫҒЫ

Мақалада әлемдік діндердің дәстүрге айналған басты рәміздерінің діни-философиялық мәні мен мазмұнының даму эволюциясы теориялық тұрғыда талданады. Осы талдау арқылы дәстүрлі діндердің идеялық және тәжірибелік ерекшеліктерін, олардағы рәміздік көріністердің сабақтастығы мен үндестігін анықтау мақсаты қойылды. Діни рәміз – діннің барлық идеяларын, мазмұнын, практикалық сипатын түсіндіріп жеткізудің ерекше формасы. Ол бір мезгілде нақты нысанды білдірумен қатар, құпия, астарлы мән-мағынаға да ие болуы мүмкін. Сондықтан діндер тарихын, діни сенім мен діни тәжірибені зерттеуде олардың рәміздеріне ерекше мән берілуі керек. Бұл мәселенің өзектілігін ескере отырып мақала авторлары салыстырмалы-тарихи әдіс арқылы әлемдік діндер рәміздерінің әртүрлі уақыт кезеңдеріндегі дамуын және трансформациясын салыстырады. Дәстүрлі діндердегі рәміздік көріністердің сабақтастығы діндер идеологиясының мазмұнынан және діни рәсімдер мен жоралғыларды атқару бөлігінен нақты көрінеді. Бұл ретте, барлық дәстүрлі діндер адамзатты бейбітшілікке, өзара сүйіспеншілікке, мейірімділікке, діни төзімділікке шақырады. Аталған діндердің этикалық және эсхатологиялық категорияларын сараптау барысында олардағы сакральды ұғымдардың, құлшылық ету мақсатында жасалатын діни рәсімдер мен жоралғылардың мән-мағыналық және мазмұндық ұқсастықтары мен сабақтастықтары анықталды.

Түйін сөздер: дәстүрлі діндер, діни сенім, діни рәміз, діни рәсімдер, діни тәжірибе.

Zh. Mustafina^{1*}, K. Borbassova¹, A. Maden²

¹Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan, Almaty

²K. Zhubanov Aktobe Regional University, Kazakhstan, Aktobe

*e-mail: zhanar_mustafina@list.ru

Synchronism of Symbolic Manifestations in Traditional Religions

The article provides a theoretical analysis of the religious and philosophical essence and the evolution of the development of the content of the main symbols of world religions that have become traditional. Through this analysis, the goal was to identify the ideological and practical features of traditional religions, as well as the continuity and synchronism of symbolic manifestations in them. A religious symbol is a special form of expression, explanation of the idea, content, and practical nature of religion. It can have both a secret and allegorical meaning, while simultaneously expressing a specific object. Therefore, when studying the history of religions, religious beliefs and religious practices, special attention should be paid to their symbols. Given the relevance of this problem, the authors of the article using the comparative historical method compare the development and transformation of the symbols of world religions in different periods of time. The continuity of symbolic manifestations in traditional religions is clearly reflected in the content of the ideology of religions and in terms of the performance of religious rituals and ceremonies. At the same time, all traditional religions call humanity to peace, mutual love, kindness, and religious tolerance. In the course of the analysis of the ethical and eschatological categories of these religions, the semantic and content similarities of sacred concepts, religious rituals and ceremonies performed for the purpose of worship were revealed.

Key words: Traditional religions, religious faith, religious symbol, religious ceremonies, religious experience.

Ж. Мустафина^{1*}, К. Борбасова¹, А. Маден²

¹Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Казахстан, г. Алматы

²Актюбинский региональный университет имени К. Жубанова, Казахстан, г. Актюбе

*e-mail: zhanar_mustafina@list.ru

Синхронизм символических проявлений в традиционных религиях

В статье дается теоретический анализ религиозно-философской сущности и эволюции развития содержания главных символов мировых религий, ставших традиционными. Авторами была поставлена цель посредством анализа выявить идейные и практические особенности традиционных религий, а также преемственность и синхронизм символических проявлений в них. Религиозный символ – это особая форма выражения, объяснения идеи, содержания, практического характера религии. Он может иметь как тайное, так и иносказательное значение, одновременно выражая конкретный объект. Поэтому при изучении истории религий, религиозных верований и религиозных практик особое внимание следует уделять их символам. Учитывая актуальность данной проблемы, авторы статьи с помощью сравнительно-исторического метода сравнивают развитие и трансформацию символов мировых религий в разные периоды времени. Преемственность символических проявлений в традиционных религиях наглядно отражается в содержании идеологии религий и в плане исполнения религиозных ритуалов и обрядов. При этом все традиционные религии призывают человечество к миру, взаимной любви, доброте, религиозной терпимости. В ходе анализа этических и эсхатологических категорий указанных религий были выявлены смысловые и содержательные сходства сакральных понятий, религиозных ритуалов и обрядов, совершаемых в целях поклонения.

Ключевые слова: традиционные религии, религиозная вера, религиозный символ, религиозные ритуалы, религиозная практика.

Кіріспе

Дін қазіргі таңда өзінің мәртебесіне (діни немесе зайырлы мемлекет) қарамастан адамзат қоғамының ажырамас бөлігіне айналды. Халықтар арасында әлемдік діндерді түсінуге деген қызығушылық артты. Адамдарға бірінші кезекте діннің мазмұны мен практикалық көрінісі қызықты. Ол осы діннің рәміздерін құрайтын түрлі рәсімдерден, салт-жоралғылардан, т.б. тұрады. Бұл ретте, рәмізділікті белгілі-бір деңгейде түсінбей, рәміздер жөніндегі өз білімдеріңді кеңейтпей және тереңдетпей ешбір дінді, ешбір діни жүйені дұрыс қабылдау және түсіну мүмкін емес. Ол неліктен? Өйткені, әлемдік діндердің Қасиетті кітаптарының барлығы рәміздер тілімен жазылған, барлық діни жоралғылар мен рәсімдер рәміздерге толы және бұл рәміздің көрініс беру формалары болып табылады. Сондықтан зерттеуімізде діни рәміздерді арқау ете отырып, буддизм, христиан, ислам діндерінің рәміздерінің ортақ элементтерін қарастыруды жөн санадық. Салыстырмалы талдау арқылы үш түрлі діннің үндесетін тұстарына тоқталмақпыз.

Тақырыпты таңдауды дәйектеу және мақсаты мен міндеттері

Діни рәміздерді зерттеу сол дінге тән ерешеліктермен қатар ұқсас және ортақ тұстардың да

бар екенін аңғартады. Діни рәміздер – діннің сенімдік, тілдік, ділдік, дін идеологиясының жиынтығы. Діни рәміздерді зерттеу барысында әлем халықтарының дінді, діни қағидаларды, діни рәсімдерді ұстануы барысында ұқсастықтың бар екенін және олардың бір арнада тоғысатындығын байқадық.

Зерттеу тақырыбының мақсаты дәстүрлі діндердің рәміздік көріністердің сабақтастығы үндестігін ашу болғандықтан, біріншіден, үш діннің сенім ұқсастықтарын, екіншіден, діни рәсімдердің ортақ тұстарын, үшіншіден діни орындар құрлысының рәміздік сипатын салыстырып, жан-жақты талдау міндеттері қойылды.

Ғылыми зертеу әдіснамасы

Мақаланың ғылыми әдіснамалық негізін салыстырмалы-тарихи әдіс құрады. Әлемдік діндердің даму эволюциясы барысындағы діни рәміздерінің пайда болып, дамып, өзгеріске ұшырауы салыстырылды. Адамдардың діни символдар арқылы өзара рухани қарым-қатынасын анықтауда феноменологиялық әдіс қолданылды.

Бұл әдіс діни түсініктерді, идеяларды салыстыру арқылы діни ғибадаттардың мағыналық байланысын түсінуге қол жеткізді. Сонымен қоса, мақала зерттеуін баяндау немесе сипаттамалау әдісі, жүйелік-құрылымдық, логикалық және теориялық сараптау әдістері құрайды.

Негізгі бөлім

Дәстүрлі діндерде рәмізделу ертеден сол діндерді ұстанатын адамдардың сенімінен, діни ұстанымдарынан, сыртқы атрибутикасынан, құлшылық жасау әрекеттерінен, күнделікті өмірдегі діни тәжірибелерінен көрініс тапты. Бұл діндердегі рәміздік жүйелер ежелгі дәуірлерден бастап қалыптасып, кейінгі тарихи кезеңдерде өзгеріске ұшырап, дамып жетіліп отырды. Сөз жоқ, әлемдік діндер өз-өзінен пайда болған жоқ: олар ру-тайпалық және ұлттық діндермен генетикалық жағынан байланысқан, олардан наным-сенімдік, рәміздік және культтік жүйелердің көптеген элементтерін алған. Алайда, сонымен қатар олардан идеялық, мазмұндық және тәжірибелік жағынан айтарлықтай айырмашылықтары да бар.

Кез-келген адам қандайда бір дін туралы алғашқы ақпараттарды бірінші кезекте сыртқы визуализация арқылы алады. Ол ақпараттарды әдетте діни орындар, діни киім, діни рәсімдерге қажетті құралдар, тағы басқа діни атрибутика құрайды. Осындай діни рәміздік бұйымдар мен нысандар арқылы адамда сол дін туралы алғашқы түсініктер, сезімдер, діни білімдер қалыптасады.

Дәстүрлі діндерде жоғарыда аталған осы діни атрибутика жүйесіне үлкен көңіл бөлінеді. Олардағы басты діни рәміздік нысандар – ол шіркеулер, храмдар және мешіттер. Бұл діни орындар бір жағынан сол діндердің басты рәміздері болып табылады. Діни орындарда рәміздердің көрініс беру формалары болып табылатын діни рәсімдер, салт-жоралар жасалады. Дәстүрлі діндерде осы діни рәмізі бар белгілерге (айқыш, жарты ай, сансара дөңгелегі, т.б.), діни орындарды (шіркеу, храм, мешіт, т.б.) жабдықтауға баса назар аударылады.

Діни құрылыстар да сол діннің рәмізі болып саналады. Христиандық ғибадатханалар мен шіркеулер сәулеттік ерекшеліктері жағынан ұзақ даму кезеңінен өтті. Христиандар сәулет құрылысы ретінде храмдарды IV ғасырдан тұрғыза бастады, бұл уақытта оларды пұтқа табынушылар тарапынан құдалау тоқтаған еді. Христиандық храмның ең көне түрі «базилика» болды. Базилика пішіні жағынан кемені елестетті. Бұл дінге сенушілерге «Мәсіх Шіркеуі кеме, онымен күнделікті тұрмыс теңізін қауіпсіз жүзіп өтуге және тынық жағалауға жетуге болады» деген ойды білдірді.

Рим империясының астанасын Римнен Константинопольге көшіру уақытынан бастап хрис-

тиандық храм құрылысында жаңа сәулет үлгісі – византиялық үлгі пайда болды. Бұл үлгі храмдары айқыш түрінде немесе шаршыға жақын тікбұрыш түрінде салынды. Византиялық үлгіге тән ерекшелік оларда «қиыстырылған төбе» мен «күмбездің» болуында. Күмбез Құдайдың көзге көрінбейтін орны ретінде шексіз аспанды білдірді. Храмның шеңбер түріндегі үлгісі грек ескерткіштерінен («ротонд») алынған, «ротондтар» ерекше құрметті және атақты мемлекеттік және қоғамдық қайраткерлердің жерленген орындарына тұрғызылған. Храмның айқыш түріндегі үлгісі Иса Мәсіхтің Айқышын еске түсіреді. Шеңбер түрі Шіркеудің мәңгілігін меңзейді, өйткені шеңберде не басы не соңы болмайды.

Батыста романдық үлгі пайда болады. Романдық үлгіде пайда болған храмдар кең көлемді нефтен тұрды, оның екі жанында ені мен биіктігі жағынан екі есе кіші неф орналасты. Шығыстан алдыңғы жағынан осы нефтерге көлденең неф жалғасты, ол бүкіл ғимаратқа созылған айқыш пішінін берді. Романдық үлгіні кейін готикалық үлгі алмастырды. Ол жоспары жағынан романдық үлгіге ұқсас болғанымен, ұшты, пирамидалды, көкке созылған мұнараларымен ерекшелінді. Сондай-ақ бұл үлгіге биік әрі кескіндеме салынған көп терезелер тән. Ал XV ғасырдан бастап оның орнына «қайта өрлеу» үлгісі таралды. Бұл үлгіде антикалық пұттық сәулет өнерінің ықпалы болды (Гуцул, 2016: 328-329). Осылайша, византиялық үлгі бойынша қазіргі православтық храмдар, ал батыстық үлгі бойынша католиктік және протестанттық храмдар салынды.

Христиан дінінің аталған үш негізгі тармағының ғибадатханаларының ішкі құрылысы мен жабдықтарында да айырмашылықтар бар. Айталық, православтық ғибадатхана әдетте шығыстан батысқа қарай бағытталып салынады. Ғибадатхананың шығыс бөлігінде жоғарылау орнатылған алтарь тұрады; ол ғибадатхананың ортанғы бөлігінен иконалар орналастырылған тұғырмен бөлінген. Алтарь – бұл жұмақты, Жаратушының рухани орны мен мекенін рәміздейді. Алтарь дін қызметкерлерінің түрлі салт-жораларды атқаруына арналған, бөгде адамдарға онда баруға шектеу қойылған, ал әйелдерге кіруге мүлдем тыйым салынған. Католик храмдарында керісінше алтарь ашық тұрады, оларда тұғыр (иконостас) болмайды. Интерьерінде иконаға қарағанда мүсіндер басым болып келеді. Ал протестанттық храмдар православтық және

католиктік ғибадатханаларымен салыстырғанда ішкі жабдықталуы жағынан өте қарапайым. Оларда алтарь болмайды, оның орнына дін уағыздаушы-пастордың кафедрасы ғана орналасқан. Жалпы протестанттардың құлшылық үйлері қымбат жабдықтардан, түрлі бейнелер, рәміздер, иконалар және мүсіндік композициялардан ада. Олар үшін ондай әшекейлердің қажеттілігі жоқ, өйткені, протестанттарда православтар мен католиктерде қолданылатын иконаға табыну дәстүрі жоқ. Мұның барлығы протестанттардың діни ілімінің ерекшелігіне, протестантизмнің «шіркеу жетекші, дәнекерші емес, бар болғаны көмекші» (Гуцул, 2016: 330) деген мәніне байланысты.

Христиандық, әсіресе православиелік храмдар өзінің ішкі көркем сәнімен және иконалармен безендірілуімен ерекшеленеді. Православиіде икона киеліліктің қатысуының рәмізі болып саналады. Жалпы, икона («бейне», «кескін», «кейіп», «сурет») христиан дінінде (католик, православие және монофизиттік) құдайды, құдайананы, әулиелерді, қасиетті кітаптарды бейнелеген суреттер. Католиктерде және православиіде иконаға табыну 787 жылы VII Дүниежүзілік құрылтайымен орнатылған. Икона болмағанымен соған жақын түрлі мүсін, қасиетті дүниелерге табыну ламаизм мен будда діндерінде де кеңінен тараған. Икона жазу бастапқыда орта ғасырлардағы бейнелеу өнерінің бір тармағы ретінде қалыптасқан. Икона діндар адамды жоғары күштермен байланыс жасауға дайындайды және ішкі қайшылықтарын жеңуге мүмкіндік береді.

Ал ислам дінінде басты діни құрылыстар қатарына мешіттен басқа қағбаны, Мұхаммед Пайғамбардың мазарын, айванды жатқызамыз. Ислам дініндегі құрылыстардың ішкі интерьері салыстырмалы түрде өте қарапайым. Мешіттің ішкі қабырғалары мен төбесі ою-өрнектермен, Құран кәрімнің сүрелерімен әрленіп, ашық, жылы түстермен боялады. Жоғарыдағылардың ішінде Қағба ең негізгі мұсылмандық рәміз болып табылады. Қағба – мұсылмандардың құлшылық ететін аса қастерлі орындағы ежелгі ғимарат. «Қағба» сөзі араб тілінен тура аударғанда «қадір мен құрмет қоршаған қасиетті жер» дегенді білдіреді. Мұсылмандардың Қағба жанында жасайтын рәсімінің мақсаты Мұхаммед Пайғамбармен рухани байланыс орнатуға бағытталған.

Жоғарыда атап өткендей, дәстүрлі діндерде рәміздік мәні бар діни белгілер қалыптасқан.

Соның бірі – христиан дініндегі айқыш (крест) болып табылады. Христиандарда күнделікті өмірде айқышқа табыну ең негізгі рәсім болып саналады. Ғибадатханалар мен дінбасыларының киімдері айқышпен безендірілген. Қатардағы сенушілер айқышты адам көзінен жасырып, киім астынан (денеге тағылатын айқыш) тағып жүрсе, дін қызметкерлері діни киімнің (иерейлік айқыш) үстінен тағады. Христиан дінінде ешқандай рәсім айқышсыз жүргізілмейді. Айқыш – шіркеудің бекітуімен айқышқа керілген Иса Мәсіхтің азаппен өлу рәмізі болып есептеледі. Ертеректегі христиандар айқыш пұтқа табынушылықтың белгісі деп, қасиет тұтпаған.

Абыройсыз өлімнің құралы ретінде болған айқыш бастапқы уақыттарда қорқыныш пен үрей тудырды, бірақ Иса Мәсіхтің арқасында бұл қуанышты сезімдерді тудырған бұл құрбандық христиандар үшін үлкен олжа болды. Осыған байланысты римдік апостол Ипполит: «Шіркеудің өлімге қатысты өзінің үкен олжасы бар – ол мойнына тағып жүрген Мәсіхтің Айқышы» десе, тағы бір апостол, философ, әулие Иустин: «Пайғамбар алдын ала айтып кеткендей, айқыш – бұл Мәсіхтің билігі мен күшінің ұлы рәмізі» деді (Мустафина, Борбасова, 2019: 161). Айқыш таңбасы ұзақ трансформациялану кезеңдерінен өтті. Айқыштың алғашқы формасы Т әрпі тәрізді болды және ол өлім жазасының құралы функциясын ғана атқарды. Айқыш бейнесі – христиандыққа тек IV ғасырда енді. Христиан діни жеткілікті дәрежеде таралып, нығайғаннан кейін ғана айқыш бірте-бірте христорограмманы ығыстыра бастады. V ғасырға қарай христиандар енді саркофагтарға, шамдарға, қорапшаларға және т.б. заттарға өлімнің өзін жеңген осы бір мықты рәмізді бейнеледі (Мустафина және т.б., 2020: 3, 6).

Айқыштың пішініне қатысты мәселе орыс шіркеуі үшін практикалық маңызы бар дүние. Батыста католиктер мен христиан дінінің басқа конфессиялары төрт ұшты айқышты қолданады. Алайда, XIII-XV ғасырларда папалық және епископтық ғибадаттарда сегіз ұшты айқышты басымырақ қолданған. Ескі ғұрыпты ұстанушылар (старообрядцы) ересь сияқты айқыштың сегіз бұрышты формасын ғана дұрыс деп танып, өзгелерді мойындамайды (Азбука христианства, 1997: 132). Православие шіркеуі айқыштың сегіз, алты және төрт ұшты формаларын бірдей қабылдады. Жалпы христиандарда айқыш Құдайдың рәмізі ретінде барлық діни рәсімдер мен салт-жораларда қолданылады.

Будда дінінің белгісіне айналған басты рәміз ол – Дхарма дөңгелегі. Дхарма дөңгелегі буддизмдегі басты екі рәміздің бірі. Сегіз сым шабағы бар бұл дөңгелек буддизмнің басты мәні «сегіздік жолды» білдіреді. Шығыс діндерінде, әсіресе индуизм мен буддизмде айналмалы дөңгелек уақыттың айнала жүруімен, адам кармасымен, оның туылуы, өлуі және қайта туылуымен ассоциацияланды (Вовк, 2006: 445).

Дөңгелек үш бөліктен: дөңгелек күпшектен, дөңгелек жиектен және сым шабақтардан тұрады. Бұл буддистік белгілер осы сенімнің негізгі қағидаларын білдіреді. Дөңгелек күпшегі – бұл моральдық тәртіпті меңзейді және ақыл-ойды тұрақтандыратын сенім рәмізі болды. Шеңбер жиек – бұл дөңгелекті қозғалтатын концентрация. Ал дөңгелектегі 8 сым шабақ Будданың даналығы мен игілікті сегіз жолын білдіреді. Осы ілімге сәйкес, 2500 жылда бір рет заң дөңгелегі тоқтауы мүмкін және сол кезеңде жер бетінде өмір аяқталады. Будда осы тоқтап қалған заң дөңгелегін айналдыру үшін туылған (Рошаль, 2007: 282).

Ал ислам дініне келсек, қазіргі Ислам дінінің рәмізі ретінде қабылданып жүрген бірқатар эмблемалар да баршылық. Ол бірінші кезекте – ортасында жұлдызы бар жарты ай. Бұл дәстүрлі белгі және оның әртүрлі нұсқалары тек «ислам әлеміне» ғана тиесілі. Ол Осман империясының қалыптасуымен байланысты және ертеден шексіз билікті сипаттады. Алайда бұл исламның сенім рәмізі болып табылмайды, ол мұсылмандық мәдениеттің рәмізі, діни емес, зайырлы таңба (белгі) болып табылады.

Жұлдызды жарты ай эмблемасының мағынасы туралы және ислам әлеміне келуіне қатысты ортақ пікірлер жоқ. Бір дерек бойынша бұл эмблема Жаратушының қамқорлығын, өсіп-өнуді, қайта өрлеуді, және жұлдызбен бірге – жұмақты білдіреді (Мустафина, Мәден 2019: 497-498). Екінші бір анықтама бойынша бес бұрышты жұлдыз исламның бес парызын немесе бес негізгі дұғасын білдірсе, жарты ай – ай күнтізбесімен байланыстылықты айқындайды (Правоведник, 2012).

Діни рәміздер дәстүрлі діндерде әсіресе, Сенім бөлігінде және діни рәсімдер мен салт-жоралғыларды атқару бөлігінде нақты көрініс табады. Мәселен, христиандық діни ілімнің негізгі қағидалары Сенім рәмізінде жинақталған. Бұл жерде де культ айрықша рөл атқарады. Оның басты міндеті – дінге сенетін адамдардың діни сезімдерін жігерлендіру, діни ілімді халық

арасында кеңінен тарату. Культтің аса маңызды элементтерінің бірі – құпиялық (тайнство) деп аталатын шіркеулік салттар. Православие ілімі бойынша, «құпиялықтар құдайдың өзі белгілеген киелі әрекеттер арқылы дінге сенетіндерге Құдайдың көзге көрінбейтін ізгіліктерін түсіреді». Ондай құпиялықтардың саны жетеу, олардың барлығын да православие қабыл алған. Католик дінінде де осы құпиялықтардың саны жетеу, бірақ олардың түсіндірмесінде, орындалуында және аталуында өзгешеліктер бар. Ал протестантизмде бұл құпиялықтардың екеуі ғана мойындалады (шоқыну және евхаристия).

Христиандық құпиялықтар мен оларға тікелей қатысты салт-жоралардың қалыптасуы ғасырлар бойы жүрді. Шоқыну құпиялығы алғашқылардың бірі болып қалыптасты. Православиеде Шоқыну Шіркеу қамқорлығына алуы рәміздейді. Ол Иса Мәсіхтің өзінің Иордан өзенінде шоқынуды қабылдауының белгісі ретінде де орындалады. Бұл рәсім уақыт тезімен бірқатар өзгерістерге ұшыраған. Бұрын шоқындыру рәсімі ата-аналардың қатысуынсыз өткізілсе, қазіргі таңда православие дінбасылары ата-аналардың міндетті түрде қатысуын талап етеді. Ондағы мақсат – ата-аналарға жаңа туылған нәрестені православиелік рухта тәрбиелеу жауапкершілігін жүктеу. Бүгінде бұл рәсімді бала туылғаннан кейін бірден өткізу міндетті емес, ата-анасы немесе өзі қалаған жаста өткізе беруге болады.

Бұл құпиялықтың негізгі рәсімі шоқындыру алдында нәрестеге есім беру рәсімі жасалады. Егер балаға берілген есім православиелік күнтізбеде жоқ болса, онда өзінің есіміне айтылуы жағынан ұқсас есім беріледі. Мысалы, Оксана – Ксения, Денис – Дионисий, т.б. Ұқсас есім болмаған жағдайда бала туылған күні пір тұтылған әулиенің есімі берілген. Нәрестеге қасиетті дін адамдарының есімдерін беру болашақта оны қорғап, демеп жүреді деген сенімнен туындайды. Екіншіден, мұның шіркеу саясатымен байланысты болғандығы да сөзсіз.

Деректер есім беру рәсімінің де өзгеріп, дамып отырғандығын көрсетеді. Бұл салт Ежелгі Русьте христиан дінін қабылдағаннан кейін қалыптасты және ол бойынша жаңа туған нәрестеге шіркеуде міндетті түрде православие күнтізбесіне сәйкес есім берілген. Дегенмен, алғашқы ғасырларда ата-аналар діни қызметкер берген есімнен басқа, балаларына белгілі-бір мағынаға ие, әрі «пайдалы», «қажетті» деп саналған ескі есімдерді беруді жалғастырды. Ал

I Петр тұсында ресми құжаттарда адамның бір ғана есімі, яғни христиандық есімі болуы қажет деген ереже бекітілді (Религиозная обрядность, 1988: 45). Қазіргі жағдайда ата-аналар балаларына өздері есім береді. Шіркеудің ол есімдер православиелік күнтізбеге сәйкес келмесе де тығырықтан шығып, шоқындыру рәсімін өткізетіндігін жоғарыда айтылды.

Православиелік Шіркеуде шоқындыру рәсімінде нәрестені үш рет суға батырып алады немесе төбесінен су құяды. Ал католиктерде баланы суға батырмайды, оларға үш рет су бүркіді. Христиандық діни ілімге сәйкес осы рәсім арқылы адамның тұңғыш күнәсі кешіріледі, яғни су денесін шайса, тәубеге келу жанын тазартады деп есептеледі. Осы құпиялықты жүзеге асырғаннан кейін адам христианға айналады (Кучер, 2004: 10, 99, 172). Осылайша, бұл адамдарды дінсіз, күнәлі өмірден бөліп, Мәсіхтегі жаңа өмірге апаратын шеп тәрізді.

Ислам шарифаты бойынша да жаңа туылған нәрестеге ат қою рәсімі жасалады. Мұсылмандықта ол сүннет болып табылады. Азан шақырып, ат қою рәсімі жаңа туған нәрестеге туылғаннан кейін жетінші күні жасалады. Дін қызметкері баланың басын құбылаға қаратып, құлағына азан айтып, есімін үш рет қайталап айтады. Азан шақырып, ат қою рәсімі балаға жастайынан иман сөзін сіңіріп, қара пиғылды күштердің кесірінен сақтау мақсатын көздейді. Осы тұрғыдан алғанда, бұл рәсімде жасалатын діни жоралғылар мазмұны мен мақсаты жағынан жоғарыда келтірілген христиандық шоқындыру рәсіміне ұқсас болып келеді.

Христиан дініндегі шоқыну құпиялығынан кейін хош иісті май жағу рәсімі жасалады. Православиіде бұл рәсім шоқындырудан кейін іле өткізіледі және екеуі бір рәсім ретінде қабылданады. Ал католик дінінде 7-12 жасқа толғаннан кейін және міндетті түрде епископпен өткізіледі. Шоқынған адамның басына дұға айтылған әртүрлі хош иісті мир деп аталатын майды жағу арқылы, оған Киелі Рух ізгіліктерін жеткізу мақсаты орындалады ...Бұл рәсімнің көне магиялықтан бастау алғандығы еш күмән туғызбайды. Ал жағу рәсімі, арнау ретінде Ежелгі Египет пен иудейлерде де қолданылған. Мир майын жағу туралы Жана Өсиетте ешқандай сөз болмайды, алайда оның психологиялық тұрғыдан әсер етуін ескере отырғандығынан болар, бұл рәсім христиан культіне енгізілген (Байтенова және т.б., 2011: 11, 70). Түптеп келгенде,

мир майын жағу рәсімі христиан дініндегі адамды өз сеніміне берік болуға көмектеседі.

Әдәстүрлі діндерде адамдарға тәубеге келіп, күнәларын мойындап, тазарынып, жаңа өмір бастауға мүмкіндіктер берілген. Тәубеге келу – діндегі адамның діни қызметшіге өз күнәларын айтып, өкінетінін жеткізіп, сол арқылы Құдайдың кешірімін алу. Бұл рәсім ұзақ даму кезеңдерінен өтті. Ерте христиандықта күнәсін мойындау көпшілік алдында өтетін болған, яғни сенушінің жасаған күнәсінің дәрежесін барлық жұрт болып қарастырды. Тәубеге келу православиі мен католик дінінде формасы жағынан ұқсас болғанымен, мазмұны мен мәні жағынан әртүрлі. Православиі өкілі үшін тәубеге келу діни өміріндегі міндетті атрибут. Тәубеге келу құпиялығы маңызды екі кезеңнен тұрады. Біріншісі – күнәларды айту. Оның барысында дінге сенуші өзінің қателіктерін, діни парыздар мен шіркеу ұйғарымдарын бұзғандығын айтып, мойындайды. Бұл ретте, шын ниетімен күнәларын айтып, мойындауы адамды рухани жағынан тазартып, оны күнә ауыртпалығынан арылтып, кейінгі өмірінде күнәлі болудан сақтайды деп саналады. Сондықтан бұл құпиялықтың екінші маңызды құрамдас бөлігі күнәларды кешіру болып табылады, оны тек священник немесе епископ бере алады (Кучер, 2004: 10, 99, 101). Православ сенушісінің күнәсін мойындауы шіркеудің бөлек қанатшасында жүргізіледі. Шіркеу басшысы сенушінің басына жапқыш жауып, оның үстіне қолын қояды. Күнәсін мойындаушы тұлға өзінің күнәсін мойнына алып, сол күнәсін жуу жолында ақыл-кеңес алады (Байтенова және т.б., 2011: 69). Католиктерде тәубеге келудің мәні өзгеше. Православ дінінде жоғарыда айтқанымыздай, тәубеге келу барлық күнәлардан арылып, жүректі тазартып, жалпы алғанда қателігін түзетіп, діни жолмен өзін-өзі рухани жетілдіру болса, католик үшін тәубеге келудің мәні – тек ғана жеке күнәлар мен қателіктерден ар-ожданын тазартуға саяды. Шіркеу заңдары бойынша тәубеге келу – евхаристия немесе нан үзіп ауыз тию рәсіміне дайындық кезеңі болып саналады.

Мұсылмандар үшін де күнәлі іс жасап қойғанда тәубеге келу міндет болып табылады. Шарифат бойынша күнәлі іс жасаған мұсылман баласы өз күнәсін мойындап, олардан бас тартып, шынайы өкініп, тура жолмен жүруге бел буғанда Алла Тағала оның күнәсін кешіріп, күнәсіздер қатарына қосады деп есептеледі (Тәубеге келу, 2014). Осылайша, бұл діндердегі тәубеге келу

әрекеттерінің түпкі мақсаттары бірдей. Ол тәубеге келіп, күнәсін мойындап, кешірім алу арқылы тазарынып, жаңа өмір бастауға жол ашу.

Ислам мен христиандағы «күнә» түсінігін буддизмдегі «карма» түсінігімен теңдестіруге болады. Карма (сөзбе-сөз «іс-әрекет», «амал») бүкіл дерлік шығыс мектептерінің көзқарастары жүйесіндегі негізгі түсініктердің бірі. Оны көбінде себеп-салдарлық байланыс заңы деп те атайды. Бұл яғни кез-келген біздің жасаған әрекетіміз себеп туғызады, кейін ол белгілі-бір салдарға алып келеді. Егер біз жамандық жасасақ онда жағымсыз нәтижесін көреміз, ал қандай да бір жақсы іс істесек – сәйкесінше оң нәтижесі болмақ (Вовк, 2006: 5, 52). Осылайша, карма адамның іс-әрекеті, айтқан сөзі, ой-ниеті арқылы қалыптасады.

Евхаристия немесе нан үзіп ауыз тию (причащение) рәсімі христиан культінде ерекше орын алады. Бұл рәсімде қолданылатын ашытылған нан мен жүзім шарабы христиан үшін Иса Мәсіхтің тәні мен қаны ретінде қабылданады. Рәсім адамның Құдаймен бірігуін көздейді. Аңыз бойынша бұл рәсімді құпия кеште Иса Мәсіхтің өзі қабылдаған. Бұл рәсім үшін православиіде діни жазуы мен айқыш таңбасы бар тұзсыз ашытылған нан (просфора) пайдаланылса, католиктерде тұзсыз ашытылмаған камырдан пісірілген тегіс домалақ шелпек (облатка) пісіріледі. Православиіде шарап пен нан үзіп ауыз тию рәсімінен қатардағы сенушілер мен дін өкілдері өтеді. Ал католик дінінде қатардағы сенушілер тек ғана нан үзіп ауыз тиюмен шектеледі (Кучер, 2004: 10, 100, 172). Осы рәсімді протестанттар да мойындайды.

Христиан дініндегі осы «евхаристия» рәсімімен ислам дініндегі қасиетті Қағбаны айналу рәсімі арасында параллель келтіруге болады. Қажылық кезінде құлшылық етушілер сағат тіліне қарсы бағытта Қағбаны жеті рет айналады. Қағбаны айналу барысында тиісті дұғалар оқылады, осы рәсімнің ақырғы нүктесі – Қаратас. Оны тауап деп атайды. Бұл рәсім Күннің ғаламшарларды айналу қозғалысын білдіреді. Бұл сонымен бірге адамның өз өміріндегі басты қажеттілігі – сенімді іздеуін рәміздеуі мүмкін. Қағбаны айналу барысында құлшылық етуші адам мүмкіндігінше оған жақындап, оның бұрышына қойылған Қаратасты сүйі қажет немесе қол тигізіп, тәу етуі тиіс. Адамның қаратасқа жанасуы кеңістік пен уақытқа қарамастан осы тасты сүйген немесе қол тигізген барлық адамдардың ерекше бірігуін білдіреді. Осын-

дай рәсімді Мұхаммед Пайғамбар да жасаған. Сондықтан әлемдегі барлық мұсылмандар бір-біріне бауыр болып келеді (Таня ал-Харири-Вендель, 2005: 209). Қорыта айтқанда, евхаристия немесе нан үзіп ауыз тию мен Қағбаны айналып, Қаратасқа қол тигізу рәсімінің түпкі мақсаты Құдаймен рухани бірігуді көздейді.

Христиан дініндегі келесі құпиялық – неке қию. Неке қию – некелесу рәсімі бойынша, ғибадатханада Құдай беделі алдында некелік одаққа бірігу салтын орындау болып саналады. Православ және католиктерде неке қию рәсімінің орындалуында айтарлықтай айырмашылықтар жоқ. Бұл рәсімге орай қасиетті некенің арнайы рәмізі қалыптасқан. Рәмізде бейнеленген айқыш Мәсіхті білдіреді, ол өз кезегінде некеге «батасын» береді. Сақиналар – жас жұбайлар рәсім барысында бір-біріне беретін адалдық антының рәмізі. Жанып тұрған шырақтар жаңа шаңырақта жарқырауы тиіс Құдай нұрын білдіреді (Рошаль, 2007: 263). Сақинаға қатысты айтсақ, бұрын православтарда күйеу жігіт алтыннан жасалған, ал қалыңдық күмістен жасалған неке жүзігін тағатын болған. Бұл отбасылық өмірде ер адамның әйел адамнан артықшылығын мензеді (Религиозная обрядность, 1988: 66). Қазіргі таңда неке жүзігіне қатысты мұндай қатаң ұстанымдар жоқ.

Ислам дінінде де неке мәселесіне ерекше мән беріледі және жасы толған адамды үйленуге міндеттейді. Ол туралы арнайы хадистер мен сүре аяттары бар. Яғни, Алла Тағала өз пендесіне көмелет жасқа толған соң үйленуді, жұптасып өмір сүруді үкім еткен (Көкебаев, 2016). Осы тұрғыдан алғанда, некенің мақсаты барлық дәстүрлі діндерде бірдей.

Христиандінінде тікелей діни қызметкерлерге арналған құпиялық та қалыптасқан. Ол қасиеттілік (священство) деп аталады. Бұл рәсім адамның жоғары дін басыларының қатарына қосылу кезінде орындалады. Аталмыш рәсім ертеректегі инициация (бағыштау) рәсімін еске түсіреді. Осындай рәсімді түрлі жабық ұйымдар (рыцарлық ордендер, массондар) қолданған және қолданып келеді. Қасиеттілік құпиялығына Православие шіркеуінде ерекше мән беріледі. Оларда дін қызметкерлерінің үш сатысы қалыптасқан: біріншісі – дьякон, екіншісі – священник, үшіншісі – епископ. Жалпы алғанда осы үш категория шіркеулік иерархияны құрайды. Дін қызметкерлерінің әр сатысының киім үлгісінде өзіндік ерекшеліктері бар, олардың әрқайсысына өзіндік нақты

міндеттер мен құқықтар бекітілген. Дінбасы қатарына қосу рәсімі ерекше ғұрып – «басына қолын қою» арқылы жасалады және оны тек епископ орындайды. Осы сәтте священник немесе дьякон лауазымына үміткерге Құдай шапағаты беріледі деп есептеледі, ол оны Құдай мен адамдар арасындағы делдалға айналдырады. Осылайша, священник епископтан қасиеттіліктен басқа барлық діни жоралғылар мен рәсімдерді атқаруға өкілеттілік береді (Кучер, 2004: 102). Киім үлгісіне келсек, православие діни қызметкерлерінің киімі жоғарыда аталған сатылар бойынша бөлінеді және рәміздік мәні жағынан күрделі сипатқа ие. Ал католиктерде діни киім үлгілері өте қарапайым. Олардағы кең таралған діни киім үлгісі – сутана (ұзын көйлек тәрізді киім) деп аталады. Шіркеулік иерархияға қарай священниктер – қара, епископтар – күлгін, кардиналдар – қызыл, папалар – ақ түсті сутана киеді.

Христиан дініндегі құпиялықтың тағы бірі – зәйтүн ағашымен аластау (немесе жиын өткізу). Бұл рәсім науқас адамға қасиетті деп танылған зәйтүн ағашының майын жағу арқылы жасалады. Православ шіркеуі бұл рәсім арқылы адамды сырқаттан айықтырса, католиктер бұны науқас адамға «бата» қылу ретінде жүргізеді. Рәсім барысында науқас адамның маңдайына, бетіне, аузына, қолы мен кеудесіне зәйтүн майы жағылып, дұғалар мен Евангелиеден жеті үзінді оқылады. Шіркеу ілімдеріне сәйкес, бұл құпиялықтың рухани мазмұны науқас адам ұмыт қалған және білмей жасаған күнәларынан тазаланады және Құдай шапағатына бөленеді, сол арқылы рухани және физикалық тұрғыдан сауығады дегенге саяды. Ал жиын өткізу деп аталатындығы рәсімнің жеті священниктің (қазіргі кезде екі немесе тіпті бір дін өкілімен орындала береді) жиыны арқылы өткізілуімен байланысты (Кучер, 2004: 102).

Сонымен, христиан дініндегі құпиялықтар мен оларға қатысты салт-жоралар ұзақ эволюциялық кезеңдерден өтті. Христиандық құпиялықтардың тамыры ерте замандардағы культтік әрекеттерден, атап айтқанда, магиядан бастау алатындығын атап өткен жөн. Христиан дінінің дамуымен, оның негізгі тармақтарының қалыптасуымен христиандық құпиялықтар және олардың орындалу тәжірибелері айтарлықтай өзгерістерге ұшырады. Уақыт өткен сайын оларға қатысты салт-жоралардың мәні мен мазмұны күрделене түсті, оған тарихи дәуірлердегі саяси үдерістер де өз ықпалын тигізді.

Буддизмнің дүниетанымдық жүйесін дхарма (заң, ілім), карма (тағдыр заңы), сансара (қайта туу), нирвана (азаптан құтылу), нидама (себепсалдар), сангха (монахтар қауымы) ұғымдары мен категориялары құрайды. Бұл діннің өзіндік ерекшелігі белгілі-бір бейнедегі құдайдың, тіпті ол туралы ұғымның да жоқтығында. Будда барлық құдайлардан жоғары тұрады. Ол құтқарылу мүмкіндігі бар жеке тылсым күш емес, тек қана адамдардың көзін ашып, оларға ақиқатты танудың, дұрыс жүрудің жолын көрсетеді (Рысбекова, Борбасова, Құрманалиева, 2012: 57). Бұл терминдер негізінен буддизм дінін рәміздейтін ұғымдар болып табылады.

Будда, Дхарма және Сангха буддизмдегі «Үш Асылды» құрайды. Буддист болуды шешіп, буддизмге келген кез-келген адам бірінші кезекте осы Үш Асылдан сүйеніш (прибежище) табады. Үш Асыл будда дініндегі ең басты сүйеніш. Ол «триратна» рәмізімен белгіленеді. Триратна (санскр. «үш асыл») буддистің өзіндік «сенім рәмізі» болып табылады. Будданы өзінің ұстазы және жетекшісі, оның дхармасын заң ретінде, ал сангханы ниеттес адамдар қауымы ретінде қабылдау буддистік дүниетанымның міндетті атрибуты болып табылады. Осы ретте, буддизмдегі «триратна» түсінігінің христиан дініндегі «үшбірлік» (Әке, Бала, Қасиетті Рух) түсінігіне сәйкес келетіндігін атап өтуге болады.

Шіркеу адамдардан христиандық рәсімдерді орындап, әрдайым құлшылық қылуды және Құдайдан немесе әулиелерден көмек сұрап тұруды талап етеді. Осы ретте православтарда күнделікті құлшылық ету әрекеттері (үйде Құдайға сыйыну, шіркеуге барып өзінің бас амандығы және өмірден өткен жақындары үшін майшам қою, ауыз бекіту (пост), т.б.) бар. Жалпы бұл күнделікті құлшылық ету әрекеттері христиандық бағыттардың діни ұстанымдарындағы айырмашылықтарға байланысты. Мәселен, протестанттар Инжілді мойындағанмен, Шіркеудің Қасиетті Әсиеттері мен шіркеулік жораларды атқаруды қабылдамайды. Олар о дүниелік болған адамдар үшін дұға жасамайды, оларды Құдай өзінің қамқорлығы арқылы қабір азабынан жеңілдетеді деп есептейді. Протестанттар сондай-ақ ауыз бекітуді жоққа шығарады, және олар Иса Мәсіхті Құдай ретінде мойындау құтқарылу үшін жеткілікті, ол үшін басқа қосымша әрекеттер жасаудың қажеттігі жоқ деп санайды. Ал католиктер мен православтық христиандар Құдай Әкенің әсиеттерін орындай отырып, өзінің сенімін іс-

әркеттері арқылы дәлелдеуі қажет деп есептейді (Христианские традиции).

Христиан дінінің үш тармағының тәжірибелеріндегі айырмашылықтар айқыштық шоқынудан айқын көрінеді. Айқыштық шоқыну нышаны христиандық діни сенім тәжірибесінде айқыштың ықпалымен қалыптасты. Айқыштық шоқыну – бұл оң қолымен жасалатын және біріншіден, сенушінің денесінде айқышты бейнелейтін, екіншіден, адамға немесе бір затқа «бата» беру қимылы. IX ғасырдың басынан қолмен шоқыну діни рәсімдердің ажырамас бөлігіне айналды. Айқыштық шоқынуды протестанттардың көпшілік бөлігінен басқа барлық христиандар қолданады. Қазіргі таңда византиялық дәстүрді ұстанушы христиандар (ескі ғұрыпшылардан басқалары) үш саусағын (бас бармақ, сүк саусақ, ортаңғы саусақ) біріктіреді, қалған екі саусағын алақанына қысып ұстайды. Бұл жерде үш саусақ Қасиетті Үштікті, ал қалған екі саусақ Мәсіхтің екіжақты – құдайлық және адамдық табиғатын білдіреді. Латындық дәстүрде айқыштық шоқыну саусақтар бүгілместен орындалады. Мұндағы бес саусақ Мәсіхтің бес жарақатын рәміздейді. Қолдың қимылы маңдайдан басталып, кеудеге, сол иыққа және одан соң оң иыққа жалғасады. Шығыстық христиандарда шоқынудағы қолдың қимылы: жоғарыдан төменге, одан әрі оңнан солға жасалады. Тағы бір негізгі айырмашылық православ христиандары саусақтарын кеуде тұсына емес ішіне тигізеді. Ал айқыштық шоқынудағы «бата» беру қимылы византиялық және латындық дәстүрлерде сәйкес келеді: яғни қолдың қимылы жоғарыдан төменге және солдан оңға жасалады (Азбука христианства, 1997: 132-133).

Ислам дініндегі діни рәміздер де күнделікті құлшылық етуге бағытталған діни амалдар мен рәсімдер арқылы көрініс береді. Жалпы исламның діни құрылымы екі бөліктен тұрады: Иман – сенім (исламның хақтығына) және Дін (діни практика – діни ғұрыптардың, діни моралдің, дәстүрлердің және т.б. жиынтығы). Осылардың барлығының бүге-шүгесі Құран, сунна (дәстүрлі ережелер жинағы) және ресми беделді дін өкілдерінің шешімдерімен айқындалған. Иманның мәні жалғыз Құдайға, Мұхаммедтің және оған дейінгі пайғамбарлардың пайғамбарлық миссиясына, періштелерге, Құранда түсірілген уаһилерге, «ақырет күніне» сену болып табылады (Оңғаров, 2014: 187-188).

Осы сенімнің астарында үлкен рәміздік мән жатыр. Ислам сенімнің бес парызына негізделген. Оның біріншісі «Алладан басқа тәңір жоқ және Мұхаммед Оның елшісі» (шахада) екеніне күәлік беру. Осы қысқа рәмізді айта отырып мұсылман өзінің сенімге қатыстылығын дәлелдейді. Бұл формула Құранда жоқ болғанымен мұсылмандық сана-сезімнің негізі болып табылады. Екіншісі – күнделікті бес реттік құлшылық (намаз), үшіншісі – міндетті қайырымдылық (зекет салығы), төртіншісі – қасиетті Рамазан айында ауыз бекіту (ораза), бесіншісі – Қасиетті Меккеге құлшылық сапар жасау (қажылық). Осы аталған міндеттерді орындау мұсылмандықтың белгісі болып табылады. Намаз оқу және қажылықпен қатар діни рәсімдер қатарына құрбан шалу мерекесі, дәрет алу жорасын жатқызуға болады. Дәрет алу рәсімі – сыртқы тазаруға қарағанда ішкі тазаруды білдіреді (Артемьев, Цепкова, Колчигин, 2011: 17).

Негізі исламға күдіретті Аллаға сенуді қолдаумен қатар бүкіл әлемдегі мұсылмандық ынтымақтастықты қолдауға бағытталған әдет-ғұрыптардың кең көлемді кешені тән. Ол әдет-ғұрыптар екінші жағынан мұсылмандарды бір идея мен бір іс-қимылға біріктіруге шақырады. Ислам сондай-ақ әлеуметтік бақылау мен ой-пікір бірлігінің жоғарғы деңгейін қамтамасыз етудің басты құралы ретіндегі салт-дәстүрлерге (бұл бағытта мешітте бес мезгіл оқылатын намаз ерекше маңызға ие, оның кезінде бүкіл мұсылман қауымының амандығы үшін дұғалар жасалады) үлкен мән береді.

Жалпы намаз оқу исламның екінші үлкен парызы болып табылады, бұл рәсімнің ерекше маңызы бар. Намаз – сөзінің мағынасы «дұға ету». Намаз – Аллаға деген сансыз шүкірлерді көрсететін ғибадат. Намаз – мұсылманның тән тазалығы мен жан тазалығының негізі. Намаз – мұсылманды Аллаға жақыдатады. Намаз – Жаратушы мен пенденің арасындағы рухани байланыс. Апта күндерінің ішінде Жұма намазы өте маңызды, жамағатпен бірге оқылатын ғибадат. Пайғамбарымыздың хадистерінде жұма күнінде дұғалардың қабыл болатын арнайы бір сәттің бар екендігі айтылады. Мұсылмандар жұма күні Құран оқу, намаз оқу, салауат айту тәрізді ғибадаттар жасауы керек. Мұсылмандар тазаланып, ғұсыл алып, таза киім киіп, хош иіс сеуіп мешітке жұма намазына барады. Мұсылмандар жұма намазында жиналып, бір-бірімен қауышады (Байтенова және т.б., 2011: 20-22). Дұға

уақытында адам Құдай алдында бүкіл жан сарайын ашады – өзінің жасаған барлық күнәләрі үшін Алла Тағаладан кешірім сұрайды. Дұға – бұл адам сенімінің рәмізі.

Ислам дініндегі қажылық пен құрбан шалу рәсімдері бір-бірімен тығыз байланысты рәсімдер. Мұсылмандар Құрбандық шалу мерекесіне құрбандық шалу үшін Меккеге қажылық сапарға аттанған. Құрбан шалу – Алланың арнайы әмірі болғандықтан, бұл орындаушы адам Жаратушының ризашылығын алады. Құрбан – сөзі «жақындау» деген мағынаны білдіреді. Құрбан шалу – Ибраһим пайғамбардан бері келе жатқан сүннет. Ханафи мәзһабы бойынша Құрбан айтта шамасы жететіндерге құрбан шалу – уәжіп.

Құрбан шалу рәсімінен кейін ер адам шашын тақырлатып алып тастайды немесе бір уыс шашын кесіп алады және соңғы рет жеті мәрте Қағбаны айналып шығады. Осы жоралғымен қажылық аяқталады. Шашын алу арқылы құлшылық етуші өзін жаңа туған нәрестемен теңестіреді, бұл өмірдің жаңадан қайта басталғандығын білдіреді. Бұл Алла Тағалаға деген сүйіспеншілікпен жасалатын ғибадат. Кімде-кім Байтұллаға (Қағбаға) тауап жасаса, анасынан жаңа туғандай болып, күнәларынан арылып тазарады (Жолдыбай, Исаұлы, 2014).

Христиан дінінің тарихында да ертеде құрбандық шалу дәстүрлері болған. Жаңа Әсиетте де құрбан шалуды үзілді-кесілді жоққа шығаратын қағидалар жоқ. Жалпы, католиктерде, православтарда және протестанттарда осы құрбандық шалу мәселесінде айырмашылықтар бар. Соңғылардың ілімдеріне сәйкес, Иса Мәсіхтің өзі айқышқа керіліп өлуімен бүкіл әлем үшін бір рет және мәңгілікке өз-өзін құрбандыққа шалды, одан кейін бейбіт өмір үшін жаңа құрбандық қажет емес және орынсыз деп шешілді.

Христиандар да қасиетті жерлерді аралап, тәу ету дәстүрлері ежелден қалыптасқан. Ол жерлер Исаның дүниеге келуімен, өмірімен, айқышқа таңылып, өлтіріліп, қайта тірілуімен байланысты киелі орындар. Христиандар үшін осындай қасиетті болып саналатын діни нысандардың негізгілері Иерусалим қаласында орналасқан. Олар Виа Долороза (Исаның айқышты арқалап жүріп өткен қаланың ескі бөлігіндегі көше атауы), Исаның айқышқа таңылып, қайта тірілген жері Голгофа тауындағы Құдай Табыты храмы, Иерусалимнің батысындағы Иоанн Шоқындырушының дүниеге келген жері Эйн-

Карем, Құпия Кештің өткен жері деп дәстүрлі есептелетін Сенакль және ағаштары шоқындырылып, олардан айқыш жасалған Иерусалимнің орталығында орналасқан Қасиетті Айқыш монастырі. Жоғарыда аталған қасиетті орындар Киелі Жер аймағында орналасқан басты христиандық діни нысандар болып табылады. Екінші жағынан бұлар бүгінде діни туризм нысандары ретінде қызмет етіп келеді.

Буддизм дінінде де күнделікті тәжірибелерге, ең алдымен рухани жетілуге бағытталған тәжірибелерге үлкен мән беріледі. Будда жолы бойынша адам өзін әр күн сайын дұрыс мақсаттарға бағыттап, жақсы істермен жоспарлауы тиіс. Ондағы мақсат алдыңғы күндердегі жинақталған теріс істердің ауыртпалығын азайтып, жақсы амалдар арқылы рухани тазару. Бұдан басқа буддизмде карманы тазарту үшін тағзым ету (иілу) (простирање), қамқорлық сұрау, тәубеге келу, медитация, мантра оқу және т.б. тәжірибелер мен әдістер қолданылады.

Тағзым ету (иілу) физикалық әрекет (адамның толықтай жерге денесін тигізіп иілуі) пен санамен жұмыстың түрлі техникаларын байланыстырған психо-физикалық жаттығу. Бұл жаттығу барысында адам Үстаздарды, Буддаларды, Бодхисаттваларды, йидамдарды және қорғаушыларды көз алдына елестетіп, олардың алдында тағзым етеді. Бұл тәжірибені орындаудың мақсаты – тағы да сол өз ақыл-ойынды ауыздықтау, жиналып қалған негативті кармалардан тазарыну және игілікті істерді жинау. Тағзым ету буддист үшін қасиетті саналатын нысандар (храм, алтарь, ступа, табиғи нысан (тау), бейне және т.б.) алдында, оның айналасында немесе оларға бағыт алу барысында (тәуіп етуге бару) орындалады.

Тағзым ету йоганың түрлі формаларымен, мантра оқу және медитациямен бірге Ваджраяна буддизміндегі және буддизмнің басқа да бірқатар бағыттарындағы негізгі тәжірибелерге жатады. Тағзым ету тәжірибесін орындау будда жолындағы адамның ақыл-ойының жағдайымен қатар, физикалық ахуалына да оң әсер етеді. Осы тұрғыдан алғанда, буддизмдегі тағзым ету тәжірибесі исламдағы намаз оқу тәжірибесіне ұқсайды.

Буддистік тәжірибелерде осы діндегі негізгі рәміздердің бірі болып табылатын мандала (санскрит. «дөңгелек», «орбита», «шеңбер», «диск») кеңінен қолданылады. Адепт медитация кезінде мандалада суреттелген бейнелерді кезек-кезек өзінен өткізіп, ортасында бейнеленген

Құдаймен біртұтастыққа айналады. Содан кейін діндар үшін сезімдік танымның жоғарғы сатысы – ғарыштық абсолютпен бірігу басталады (Буддизм: Словарь, 1992: 175). Осылайша, мандала да, сансара дөңгелегі де дхарма дөңгелегінің көріністері болып табылады. Екеуінің де айтар ойы бір, яғни өмір құмарлығынан арылу, қайта туулардан шығып, нирванаға қол жеткізу.

Әлемдік діндердің рәміздері контекстінде зерделейтін тағы бір мәселе – ол діндердің эсхатологиялық көріністері. Осы тұрғыдан алғанда, діннің өзі адам өмірінің рәмізі. Басқаша айтқанда, жоғарыда аталған дәстүрлі діндердің ілімдері адамның өмірінің мән-мағынасын айқындайды, бағыт-бағдар беріп, үнемі тура жолмен жүруге шақырады.

Эсхатология – дүниенің, адам өмірінің баянсыздығы туралы, ақырзаман мен о дүние туралы діни ілім. Осы мәселелер әлемдік діндерде қаншалықты орын алады, оларға қатысты ілімдердің ұқсастықтары мен айырмашылықтары неде деген сауалдарға жауап іздесек. Ұқсас немесе ортақ тұсы – барлық әлемдік діндердің ілімдерінде ақырзаман туралы, оның орын алатындығы туралы айтылуында. Бұған қатысты Буддизмде қашан болса да ақырзаманның болатындығына сенеді. Бірақ ақырзаман ұзаққа созылмайды, яғни әлем қайта пайда болу үшін уақытша ғана жоғалады және осы құбылыс үнемі қайталанып отырады. Өмірдің осы циклдық жалғастық табуы «сансара дөңгелегімен» рәмізделеді. Осылайша, буддизмге циклдық эсхатология көріністері тән, ол үдерістің не басы, не соңы болмайды (Кударенко). Ол тек нирванаға жеткен кезде ғана тоқтауы мүмкін. Ал нирванаға тек адам ғана жете алады. Өлген адамның осы адам деңгейінде немесе болмыстың басқа қалған бес деңгейінде қайта тууы оның алдыңғы өміріндегі жасаған іс-әрекеттерінен (карма) тәуелді болады деп есептеледі. Жалпы бүкіл буддалық тәжірибенің мақсаты – нирванаға жету. Нирвана – бұл біздің түсінігіміздегі жұмақ емес, бұл ақыл-ойдың нұрланған күйі. Ондай жағдайда адам барлық азап пен қиялдан арылады (Фаррер-Холлс Дж., 2005: 47).

Христиандықта керісінше уақыттың циклдығы туралы ұстанымдар жоққа шығарылады және ақырзаманнан кейін жаңа өмірдің пайда болмайтындығына сенеді. Христиандардың сенімі бойынша, Ақырзаман Иса Мәсіхтің Екінші келуінен кейін басталады. Бірақ христиандық эсхатологияда «уақыттың ығысуы»

деген түсінік бар. Оның мәні адамзаттың бүкіл тарихын Иса Мәсіхтің өзін құрбан ете отырып, әлемді құтқаруы туралы ілім тұрғысынан қарастыру. Оның келуімен алғашқы күнәдан бүлінген тарихтың толықтығы, уақыттың толықтығы қалпына келді, олар енді жаңа сипатқа ие болды – христиандар бұдан былай уақытты біртұтас сызық ретінде қарастырады, оның әрбір кезеңі, яғни өткені, қазіргі және болашағы адамға қолжетімді болмақ. Басқалай айтсақ, уақыт мәңгілік сипатқа ие болады. Соған сәйкес христиандардың сенімі бойынша қазіргі өмір аяқталғаннан кейінгі басталатын болашақ бақытты өмір ислам мен буддизмге қарағанда осы өмірдің өзінде қолжетімді болады, оған әр адам қатыса алады. Осылайша, христиандар болашақтағы жаңа өмірді күтпейді, олар үшін жаңа өмір басталып кетті.

Енді Ислам дініндегі ақырзаман және болашақ өмір мәселесі туралы ілімдерді қарастырсақ, ондағы ілімдер жүйесінің біршама күрделі екендігін көруге болады. Исламның эсхатологиялық сипаты айқын көрінеді. Құранда Ақырет күні мен Қиямет күнінің орын алатындығы, әр адамның Алла алдында міндетті түрде жауап беретіндігі туралы көп айтылған. Сол сияқты Исламда жеке эсхатология да бүге-шүгесіне дейін ашылып жазылған. Әрбір мұсылман өзінің қалай өлетіндігі, көкке көтеріліп, Алламен кездесуінің қалай өтетіндігі туралы хабардар. Ислам ілімдері бойынша бұл дүние ерте ме кеш пе жойылады, буддистік түсініктерден ерекшелігі ол мәңгілікке жоқ болады. Ғарыштық апат орын алады, оған Құран мен хадистерде айтылған белгілі-бір оқиғалар себепкер болады, одан кейін Қиямет күнінде өлілер қайта тіріліп, Алла алдында есеп береді. Есеп әр адамның фәни өмірдегі әрекетіне қарай сұралады. Егер ол Аллаға сеніп, тура жолмен өмір сүрсе – жұмақтан орын алады. Ал егер осы өмірде жақсы әрекеттер жасамай, Алладан басқа өзге құдайларға сенсе – ол адам мәңгілік тозақ азабын тартады (Кударенко).

Ислами түсініктерде ақырзаман таянғанда ислам дінінің құндылықтарын қайта жандандырушы Мәхдидің дүниеге келетіндігі айтылады. Жоғарыда біз Ақырзаманға адамдардың осы дүниеде жасаған теріс іс-әрекеттерінің себепкер болатындығын айтып өттік. Осы алғышарттар Исламның эсхатологиялық ілімдерінде екі топқа бөлінеді. Біріншісі, ақыреттің белгілеріне болып өткен немесе болашақта болуы тиіс Құран мен Сүннеттегі айтылған оқиғалар жатады. Екіншісі – ұлы белгілер. Біз айтқан Мәхди мен

Иса пайғамбардың келуі осы ұлы белгілерге жатқызылған. Иса пайғамбардың келу оқиғасын барлық христиандық конфессияларда да күтеді (Якимова, 2012: 41). Буддизмде осыған ұқсас Майтрея келеді деген сенім бар. Майтрея болашақтың Буддасы. Оның келуінің миссиясы Мәдидікіне ұқсас, яғни Будда ілімдерін қайта жаңғыртып, жаңа ілім береді. Буддизмнің кейбір мектептерінде оның келуімен гүлдену кезеңі басталады деп сенеді.

Жалпы ислам ілімдерінде Ақырет, Қиямет күні, жұмақ, тозақ және т.б. эсхатологиялық категориялар өте шынайы әрі әсерлі беріледі. Осы жағынан алғанда, бұл сенімдердің рәміздік маңызы зор. Яғни исламдағы эсхатологиялық ілімдер адамдарды үнемі Алладан қорқуға, дұрыс өмір сүруге, тура жолдан таймауға, тәрбиелі болуға шақырады.

Нәтижелері және талқылама

Б.з.д. I мыңжылдықтың ортасында қалыптасқан буддизм дінінің (модернистік ағымдарды алмағанда) ілімдері және рәміздері осы күнге дейін өзгерістерге ұшырамай, сол қалпында, бастапқы мән-мағынасын сақтап келеді. Рәміздер қай дінде болмасын, Құдай мен адам, дін мен сенуші арасындағы вербалды емес коммуникацияның құралы болып табылатыны сөзсіз. Сондай-ақ, рәміздерді – діннің қасиетті тілі деп айтсақ та қателеспес едік. Рәміздер арқылы діннің негізгі идеясын, мақсатын, қасиетті кітаптарындағы айтар ойларын, тарихын, алғашқы түсініктерін, сенімдерін, дүниетанымын, мәдениетін, т.б. байқауға болады. Ғасырлар бойы, заман өзгерістеріне қарамай, бастапқы мазмұнын сақтап келген буддизм рәміздері өздерінің өміршеңдігін дәлелдеді.

Сол сияқты ислам дінінің рәміздеріне қатысты қорытынды жасасақ, біз бір нәрсені түсінуіміз қажет, яғни ислам (мұсылман) әлеміне қатысты рәміздер және ислам дініне қатысты рәміздер болады. Ислам әлеміне қатысты рәміздерге мешіт, қағба, жарты ай мен жұлдыз, Хамса – «Фатиманың қолы» сынды рәміздерді жатқызамыз. Ал ислам дінінің рәміздері қатарында осы діннің қасиетті мәтіндерін – Құран Кәрім мен хадистердің өзін, ондағы мұсылман қауымына айтылған өсиеттерді, парыздар мен міндеттерді атаймыз. Құрандағы әрбір аяттың өзі рәміздік мән-мағынаға толы. Бүгінде жоғарыда мұсылмандық рәміз ретінде қарастырылған жар-

ты ай көптеген мұсылмандық елдердің туларына басылған, бірақ ислам дінін ұстанушылардың ішінде оның нақты мұсылмандық рәміз екендігіне келіспейтіндер де бар. Тіпті, бұл рәміздің пайда болу тарихын жақсы білетіндер оны жоққа шығарып, пұтқа табынушылық рәміз деп есептейді. Сол сияқты жарты ай мен жұлдызды алқа ретінде тағуда да абай болу қажет деп есептейміз. Алқа өз иесінің дінге қатыстылығын ғана білдіреді, оның ешқандай киелі мәні жоқ. Оны христиан өкілдері тағатын айқыштың баламасы ретінде де есептеу қате. Өйткені, исламда Алладан басқа ешқандай тірі жанға немесе затқа табынуға тыйым салынған.

Қорытынды

Қорыта келгенде, буддистердің, мұсылмандардың және христиандардың біз қарастырған эсхатологиялық ілімдері өзіндік ерекшеліктер мен ұқсастықтарға ие. Ұқсастығы үш дінде де заманның ақыры сөзсіз орын алады, оның алдында рухани ұстаздар мен пайғамбар келеді, жұмақ, тозақ сынды эсхатологиялық категориялар бар. Сондай-ақ біз жоғарыда үш дінде де «күнә» түсінігінің бар екендігін айтып өттік. Айырмашылығы олардың ақырзаманға, одан кейінгі о дүниедегі өмірге қатысты түсініктерінің әртүрлі болуынан көрінеді. Мәселен, христиандықта о дүниедегі өмір мен Қиямет күні туралы концепциялар исламдағымен жалпы ұқсас болғанмен, өлгеннен кейінгі адам жаны өмірінің әрбір кезеңіне догмаланған детальді сипаттама берілмейді.

Сонымен әлемдік діндердің рәміздерін салыстыра келе бірқатар қорытындылар жасауға болады. Тарихи дәстүрі бай діндер ретінде буддизм, христиан және исламның рәміздер жүйесі және олардың иерархиясы қалыптасқандығын көруге болады. Аталған діндердің рәміздерінің мағыналарын талдау олардың сол діннің негізгі идеяларын берумен қатар, тура және жанама мәнінде адамзатты сүйіспеншілікке, төзімділікке, сабырлыққа, кешірімділікке, өсіп-өркендеуге, жұмақтан үмітпен өмір сүруге шақыратындығына көзімізді жеткізеді. Сонымен бірге дәстүрлі діндердің бірқатарына ортақ болып келетін діни рәміздердің де болатындығын атап өткен жөн. Мысалы, олардың қатарында айқышты, түйінді, т.б. рәміздерді атап өтуге болады. Дегенмен, әр рәміз діндердің әрқайсында әртүрлі рәміздік мән-мағына береді.

Әдебиеттер

- Азбука христианства (1997) Словарь-справочник / Сост. А.Удовенко. – М.: МАИК «Наука». – 288.
- Артемов А.И., Цепкова И.Б., Колчигин С.Ю. (2011) Религии в Казахстане: Хрестоматия. Часть 1. – Алматы: ТОО «Антей». – 381 с.
- Байтенова Н.Ж. және т.б. (2011) Қазақстандағы діндер. – Алматы: Қазақ университеті. – 244 б.
- Буддизм: Словарь (1992) / Под общ. ред. Жуковской Н.Л. и др. – М.: Республика. – 287 б.
- Вовк О.В. (2006) Энциклопедия знаков и символов / О.В. Вовк. – М.: Вече. – 528 б.
- Гуцул И.А. (2016) Христианская символика в сакральной архитектуре протестантов Украины – визуальное выражение духовности верующих. // Богословские размышления. Спецвыпуск «Реформация: восточноевропейские измерения». № 17. – С. 327-345.
- Жолдыбай К., Исаұлы М. (2014) Зиярат тауабы (қажылықтың үш парызының біреуі) // <https://islam.kz/kk/articles/iman-alipresi/islam-sharttary/qajylyqqa-baru/ziyarat-tauaby-qajylyqtyn-ush-paryzynyn-bireui-663/#gsc.tab=0>
- Көкебаев М. (2016) Неке қидырудың маңызы // <http://mazhab.kz/kk/maqalalar/hadis-jansunnet/neke-qidyrydyn-manyzy-2506/>
- Кударенко С. (2010) Эсхатология в Христианстве, Буддизме и Исламе // Украинская православная церковь. <https://missia.od.ua/index.php?newsid=669>
- Кучер О.Н. (2004) Христианство. История и современность. – Ростов н/Д.: Феникс, Харьков: Торсинг. – С. 320.
- Мустафина Ж.Д., Борбасова Қ.М. (2019) Айқыштың символдық мәні және оның православие дінінде қолданылуы. – 160-168 бб. // Дінтанудың қазіргі жағдайы мен оның даму перспективалары атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары. – Алматы: Қазақ университеті. – 344 б.
- Мустафина Ж.Д., Борбасова Қ.М. (2020) Айқыш таңбасының символдық мәні және оның трансформациясы // Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ Хабаршысы. Дінтану сериясы. №1 (21). – 4-16 бб.
- Мустафина Ж.Д., Мәден А.Т. (2019) Исламның діни символдары // «The Europe and Turkic World: Science, Engineering and Technology»: Material of the IV International Scientific-Practical Conference. In two volumes. Volume II – Istanbul, Turkey: Regional Academy of Management. – 528 p.
- Оңғаров Е.А. (2014) Қазақ мәдениеті және ислам құндылықтары. – Алматы: Көкжиек. – 272 б.
- Правоведник (2012) Символы религий // Религия. Наука. Жизнь. от 13.03.2012. <http://fideviva.ru/simvoly-religij>
- Религиозная обрядность: содержание, эволюция, оценки. – К.: Высшая школа, 1988. – 272 с.
- Рошаль В.М. (2007) Полная энциклопедия символов – М.: АСТ; СПб.: Сова. – 515 с.
- Рысбекова Ш., Борбасова Қ., Құрманалиева А. (2012) Діндер тарихы. – Алматы: Қазақ университеті. – 150 б.
- Таня ал-Харири-Вендель (2005) Символы ислама / Пер. с нем. – СПб.: Диля. – 288 с.
- Тәубеге келу (2014) <http://www.ihsan.kz/kk/articles/view/718>
- Фаррер-Холлс Дж. (2005) Мудрость буддизма: Иллюстрированная энциклопедия / Пер. с англ. – М.: Омега. – 192 с.
- Христианские традиции // <https://qwizz.ru/hristianskie-tradicii>
- Якимова Е.Г. (2012) Эсхатология основных христианских конфессий: сходства и различия // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. – №2. – С. 39-43.

References

- Artem'ev A.I., Cepkova I.B., Kolchigin S.Yu. (2011) Religii v Kazahstane: Hrestomatiya. Chast' 1 [Religions in Kazakhstan: Textbook. Part 1]. – Алматы: LLP “Antey”. – 381. (in Russian)
- Azbuka hristianstva (1997) Slovar'-spravochnik [Dictionary-handbook]/ Sost. A.Udoenko. – Moskva: MAIK «Nauka». – 288 p. (in Russian)
- Baitenova N.Zh. etc. (2011) Kazakstandagy dinder [Religions in Kazkhatsan]. – Алматы: Kazak universiteti. – 244 p. Buddizm: Slovar' (1992) Pod obshch. red. Zhukovskoj N.L. i dr. [Buddism: A Dictionary, ed. Zhukovskoj N.L. etc.] – Moskva: Respublika. – 287 p. (in Kazakh)
- Farrer-Holls Dzh. (2005) Mudrost' buddizma: Illyustrirovannaya enciklopediya / Per. s angl. – Moskva: Omega. – 192 p. (in Russian)
- Gucul I.A. (2016) Hristianskaya simvolika v sakral'noj arhitekture protestantov Ukrainy – vizual'noe vyrazhenie duhovnosti veruyushchih // Bogoslovskie razmyshleniya. Specvypusk «Reformaciya:vostochnoevropejskie izmereniya» [Christian symbolism in the sacred architecture of Ukrainian Protestants is a visual expression of the spirituality of believers. // Theological reflections. Special issue "Reformation: Eastern European Dimensions"]. № 17. – pp. 327- 345. (in Russian)
- Hristianskie tradicii // <https://qwizz.ru/hristianskie-tradicii> (in Russian)
- Kokebayev N. (2016) Neke kidyrydyn manyzy [The importance of wedding ceremony]// <http://mazhab.kz/kk/maqalalar/hadis-jane-sunnet/neke-qidyrydyn-manyzy-2506/> (in Kazakh)
- Kucher O.N. (2004) Hristianstvo. Istoriya i sovremennost' [Christianity. History and modernity]. – Rostov n/D.: Feniks, Har'kov: Torsing. – 320 p. (in Russian)
- Kudarenko S. (2010) Eskhatologiya v Hristianstve, Buddizme i Islame [Eschatology in Christianity, Buddhism and Islam]// Ukrainskaya pravoslavnaya cerkov'. <https://k-istine.ru/apologia/> (in Russian)
- Mustafina Zh.D., Borbasova K.M. (2019) Ajkyshtyn simvoldyk mani zhane onyn pravoslavie dininde koldanylyuy [The symbolic meaning of the cross and its use in the Orthodox religion]// Dintanudyn kazirgi zhagdajy men onyn damu perspektivalary atty halykaralyk gylymi-tazhiribelik konferenciya materialdary. – Алматы: Kazak universiteti. – 344 b. 160-168. (in Kazakh)

Mustafina Zh.D., Borbasova K.M. (2020) Ajkysh tanbasynyn simvoldyk mani zhane onyn transformaciyasy [The symbolic value of the sign of the cross and its transformation]// Al-Farabi atyndagy KazUU Habarshysy. Dintanu seriyasy. №1 (21). – pp. 4-16. (in Kazakh)

Mustafina Zh.D., Maden A.T. (2019) Islamnyn dini simvoldary [The symbols of Islam]// «The Europe and Turkic World: Science, Engineering and Technology»: Material of the IV International Scientific-Practical Conference. In two volumes. Volume II – Istanbul, Turkey: Regional Academy of Management. – p. 528. (in Kazakh)

Ongarov E.A. (2014) Kazak madenieti zhane islam kundulyktary [The Kazakh Culture and Islamic values]. – Almaty: Kokzhiiek. – p. 272. (in Kazakh)

Pravovednik (2012) Simvoly religij [Symbols of Religion]// Religiya. Nauka. Zhizn'. ot 13.03.2012. <http://fideviva.ru/simvolyreligij> Religioznaya obryadnost': sodержanie, evolyuciya, ocenki [Religious rites: content, evolution, assessments]. – K., 1988. – p. 272. (in Russian)

Roshal'V.M. (2007) Polnaya enciklopediya simvolov [Complete Encyclopedia of Symbols]. – Moskva: AST; SPb.: Sova. – p. 515. (in Russian)

Rysbekova Sh., Borbasova K., Kurmanalieva A. (2012) Dinder tarihy [History of Religion]. – Almaty: Kazak universiteti. – p. 150. (in Kazakh)

Tanya al-Hariri-Vendel' (2005) Simvoly Islama [Symbols of Islam]/ Per. s nem. – SPb.: «Dilya». – p. 288. (in Russian)

Taubege kelu (2014) <http://www.ihsan.kz/kk/articles/view/718> (in Kazakh)

Vovk O.V. (2006) Enciklopediya znakov i simvolov [Encyclopedia of signs and symbols]/ O.V. Vovk. – Moskva:Veche. – p. 528. (in Russian)

Yakimova E.G. (2012) Eskhatologiya osnovnyh hristianskih konfessij: skhodstva i razlichiya // Gumanitarnye vedomosti TGPU im.L.N.Tolstogo. №2. – pp. 39-43. (in Russian)

Zholdybaiuly K., Isauly M. (2014) Ziyarat tauaby (qajylyqtyn ush paryzynyn bireui) [Pilgrimage]// <https://islam.kz/kk/articles/iman-alippsi/islam-sharttary/qajylyqqa-baru/ziyarat-tauaby-qajylyqtyn-ush-paryzynyn-bireui-663/#gsc.tab=0> (in Kazakh)

А. Рыскиева¹, Ә. Құранбек^{2*}, Б. Аташ²

¹Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Қазақстан, Алматы қ.

²Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Қазақстан, Алматы қ.

*e-mail: akuranbek@gmail.com

ТӘҢІРШІЛДІК САНА: ЕЛІМІЗДЕГІ ӘЛЕУМЕТТІК-ПСИХОЛОГИЯЛЫҚ КЛИМАТ

Бұл мақалада қазіргі Қазақстан жағдайындағы тәңіршілдік сенімнің психологиялық-әлеуметтік климатына феноменологиялық, психоанализдік, құрылымдық талдаулар дін философиясы тұрғысынан жүргізілді. Қоғамдық санадағы талқыланып отырған дискурстар алаңындағы мәселелер жиынтығы ұсынылды. Тәңіршілдікке қатысты шоғырланған жағымды және жағымсыз көзқарастар жүйесі жинақталып көрсетіле келе, олардың динамикасы ретінде қазіргі әлеуметтік ақпараттық желілерге контент-анализ жасау арқылы зерттелінді. Қазіргі кездегі тәңіршілдік архетиптерінің нақты көрініс тауып отырған белгілерін мемлекеттік рәміздер, өнер туындылары арқылы дәйектей келе, тәңіршілдердің этикасы мен мінез-құлқының негізгі картинасы жасалды. Қазіргі Қазақстандағы тәңіршілдердің негізгі бағыттарын жіктеп көрсетіп, оны әрі қарай зерттеудің негізгі бағдарлары қалыптасты. Сондай-ақ қоғамдық санадағы тәңіршілдікке өтудің тетіктері көрсетілді, тәңіршілдікке берілгендіктің эмоциялық деңгейлері, тәңіршілдік фобиясы, тәңірлік тәжірибелері қоғамдық өмірді тікелей зерттеу барысында тұжырымдалды. Аталған құбылысты танудың онтологиялық және теориялық танымдық аспектілерден аксиологиялық, идеологиялық ракурске өту барысын талдаудың методологиялық негіздерін зерделеудің өзектілігі анықталды. Мақала авторлары заманауи әлеуметтік құрылымдар, заманауи әлеуметтік институттар, сондай-ақ осы қатынастар мен құрылымдар аясы негізінде қазіргі қоғамдағы тәңіршілдік сананы зерттеудің парадигмалары мен бағыттарын қалыптастырудың қажеттілігін негіздейді.

Түйін сөзгер: Тәңіршілдік, шамандық, архетип, ислам, салт-дәстүр.

A. Ryskiyeva¹, A. Kuranbek^{2*}, B. Atash²

¹Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Kazakhstan, Almaty

²Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan, Almaty

*e-mail: akuranbek@gmail.com

Tengrian consciousness: socio-psychological climate in the country

This article presents a phenomenological, psychological, structural analysis of the psychological and social climate of the Tengrian faith in the modern Kazakhstan conditions from the standpoint of the philosophy of religion. We have proposed problems on the discussed platform of discourses in the public consciousness. Summarizing the system of positive and negative views on Tengrianism, we investigated their dynamics through content analysis of modern information networks. We presented the basic picture of the ethics and behavior of Tengrians, supporting it with concrete manifestations of modern archetypes of Tengrianism with state symbols and works of art. The main directions of Tengrianism in modern Kazakhstan were identified and the main directions of its further study were proposed. The transition mechanisms to Tengrianism in the public consciousness were also demonstrated, emotional levels of devotion to Tengrianism, phobias of Tengrianism, practices of Tengrianism in the course of direct study of public life were formulated.

Key words: Tengrianism, Shamanism, Archetype, Islam, Traditions.

А. Рыскиева¹, А. Куранбек^{2*}, Б. Аташ³

¹Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Казахстан, г. Алматы

²Казахский национальный университет имени аль-Фараби, г. Алматы

*e-mail: akuranbek@gmail.com

Тенгрианское сознание: социально-психологический климат в стране

В данной статье с позиций философии религии проведен феноменологический, психологический и структурный анализ социально-психологической среды, создаваемой тенгрианской верой в условиях современного Казахстана. Нами предложен ряд проблем для обсуждения в

контексте общественного дискурса. Обобщая систему позитивных и негативных взглядов на тенгрианство, мы исследовали их динамику путем контент-анализа современных информационных сетей. Представлена основная картина этики и поведения тенгрианцев, подкрепленная примерами конкретных проявлений современных архетипов тенгрианства в государственных символах, произведениях искусства. Выделены важнейшие тенденции развития тенгрианства в современном Казахстане и предложены основные направления его дальнейшего изучения. Также были продемонстрированы механизмы перехода к тенгрианству в общественном сознании, сформулированы эмоциональные уровни преданности тенгрианству, фобии тенгрианства, практики тенгрианства в ходе непосредственного изучения общественной жизни. Определена актуальность изучения методологических оснований анализа перехода от онтологического и теоретико-познавательного аспектов к аксиологическому, мировоззренческому ракурсу познания этого феномена. Обоснована необходимость формирования парадигм и направлений изучения тенгрианского сознания в современном обществе в рамках современных социальных структур, современных социальных институтов, отношений и структур.

Ключевые слова: тенгрианство, шаманизм, архетип, ислам, традиции.

Кіріспе

Қазіргі таңдағы түркі тілдес халықтар, оның ішінде қазақтар арасындағы тәңіршілдік сенімі туралы теориялық пайымдаулар мен тәңіршіліміне деген сенімдік тәжірибе елімізде қоғамдық санада аталған мәселеге деген әр түрлі пікірлер тоғысын дискурс алаңына шығарып отыр. Тәуелсіздік рухы біз үшін тек ұлттық кодты қайта жаңыртуға саналы, парасатты, рационал тұрғыдан келген жоқ, ол түпкі сана, бейсана, архетиптік құрылымдар арқылы да тасымалданды, демек, ұлттық болмысымыздың тылсым, ұмыт болып бара жатқан келбетін иррационалдылық (жағымды мәнде) пен түйсіну (түсіну емес), образды түрде айтсақ, «көңіл көзімен» көре білу үрдісімен жалғасын тапты. Бұл беталыс ретінде бүгінгі күнге дейін интенцияланған. Бұл таным мен пайымдау бағдары қоғамдық өмірдің барлық саласындағы дүниетанымға қатысты, тіпті, қарапайым тұрмыс кешу салттарына қатысты болып отыр. Ал тәңіршілдік тым көне архетип, шындығына келсек, ол тіптен күңгірттеу, солғындау болса да ерікті-еріксіз түрде хабар беретін ақпараттанған рухани кодымыз деп айтуымызға болады. Соңғы жылдары тәңіршілдікті дінтанулық, философиялық, әлеуметтанулық тұрғыдан зерттеулер қолға алынып, кейбір ресми емес институттар мен көпшілік сана оның негізгі қағидаттарын тәжірибе жүзінде жүзеге асырып келеді.

Осыған орай, қазіргі таңда қоғамдық санада әрқилы көзқарастар жүйесі қалыптасып келеді, олар әртарапты және сан қилы. Бірақ ең басты екі диспозиция бар екені жасырын емес, біріншісі, ислам дінін қуаттаушылардың оған қарсы болуы, екіншісі, тәңіршілдікті ата дініміз деп қабылдайтындар. Ендеше, қазіргі қа-

зақстандық қоғамдық санадағы тәңіршілдік туралы діни-психологиялық климат пен жалпы беталыс бағдарларын зерделеу өзекті мәселелердің бірінен саналатындығы күмәнсіз. Бірақ бұл тұста, айта кететін жайт, бұл мақалада біз тәңіршілдік сенімінің жалпы болмысы мен мазмұны: шығу тегі, аңыздары, генезисі мен эволюциясы, негізгі көздері мен ұстанымдары, тарихи жағдайлардағы түрленуі секілді мәселелерді қарастырмаймыз.

Тақырыпты таңдауды дәйектеу және мақсат-міндеттері

Тәуелсіздік алғаннан бергі діни дискурс қазақ руханиятындағы ислам мен архаикалық наным-сенімдердің, соның ішінде тәңіршілдіктің діни танымдағы, ұлттық айдентикадағы орны мен маңызын анықтауды талап етеді. Қазіргі медиакеңістікте осы мәселелерге байланысты қызу пікірталастар жүріп жатыр. Өздерін «тәңіршілдер» деп атайтын топтардың өкілдері осы сенімді ұлттық айдентиканың өзекті элементі, қазақыдүниетаным мен ұлттық құндылықтардың құрылым құраушы жүйесі іспеттес қарастырады һәм осы идеяны қазақ қоғамына ұсынады. Міне, сондықтан осы діни наным-сенімнің пайда болуын, тарихи эволюциясы мен трансформациясын, қазіргі мәдениетіміздегі, ұлттық сана-сезіміміз бен тұрмысымыздағы көріністерін ғылыми объективтілік тұрғысынан талдау аса өзекті. Бүгінгіміздегі Қазақстан технологиялық және инновациялық үдерістермен бірге рухани тұрғыда жаңа сынақтар алаңына да айналып отыр. Бұл дүниетаным мен руханият, рухани, ғылыми, саяси сана-сезім деңгейіндегі өзгерістерді және әлемдік тарихи кеңістіктегі жаһандық өрлеудің келешегін ұғынуды талап етеді, қазақ топы-

рағындағы рухани-философиялық дәстүрлерге жүгіну мен тарихи-философиялық, әлеуметтік-гуманитарлық, ғылыми-методологиялық салыстырмалы талдаулардың өзектілігін арттыра түседі. Мұның бәрі ортақ тарихи, ұлттық сана-сезім мен болашақты бағдарлау мәселелерін, әлеуметтік-тарихи сабақтастықты қоғамдық қалыптасу мен өрлеу үдерістері тұрғысынан түсіну үшін аса қажетті екені даусыз. Осы тұрғыда аталмыш тақырыптың теориялық-методологиялық және практикалық қажеттілігі ислам және халқымыздың байырғы сенімдерін жаңадан бағамдау, философия мен дінтанудың өзекті және іргелі мәселелерінің жалпы философиялық шешімдері бейнеленген әлеуметтік зерттеулердің, ғылым мен білімнің моделдерін қалыптастыруда көрініс тапқан. Сондай-ақ, аталған тақырыптың өзектілігі руханилық, мәдениет салаларындағы әлеуметтік-гуманитарлық және дінтанулық, философиялық зерттеулердің жаңа әдістерінің, жана эпистемологиялық ұстындардың қалыптасуы және ұлттық діни, философиялық-мәдени дәстүрлер мен мәдениеттер сұхбаты тұрғысындағы сананы жаңарту міндеттерін шешу аясында тиянақталатын зерттеулердің қолданбалы сипатымен де негізделеді.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Қойылып отырған мәселеге алдымен, дін философиясы мен дін әлеуметтануы тұрғысынан келе отырып, тәңіршілдіктің өзінен гөрі оның қоғамдық санадағы көрінісіне айрықша тоқталатын феноменологияға жүгінеміз, қаншалықты нәтиже мен пайда әкелетіндігіне тоқтала отырып, прагматистік қағидаға ойысамыз, тәңіршілдіктің сана мен тәңіршілдік сенімнің элементтеріне құрылымдық-функционалдық талдаулар жасап, стратегиялық психоанализ бойынша оның бүгінгі таңдағы қоғамдық санадағы келбетін саралаймыз. Сондай-ақ, контент-анализ бойынша БАҚ-ы мен қазіргі ақпараттық желілердегі қоғамдық пікірді таразылап, әлеуметтік философиялық тұжырымдар ұсынамыз.

Негізгі бөлім

Тәңіршілдікке қатысты дискурс алаңындағы ахуалдар мен проблемалар алаңындағы негізгі мәселелерді былайша жіктеп таразылаймыз.

1. Қоғамдық санадағы талқыланып отырған көзқарастар жүйесі бойынша;

Теориялық талқылардың қойылып отырған мәселелері: тәңіршілдік дін бе, сенім бе, дүниеге көзқарас па; тәңіршілдік қай кезеңде пайда болған және қалай тараған; тәңіршілдік сенімнің элементтері мен салттарының негізгі ерекшеліктері қандай; шамандық тәңіршілдік элементі ретінде қалай құрылымданады; тәңіршілдіктің өзіндік ерекшеліктері мен мәні неде деген іспеттес сұрақтар.

Көпшілік санадағы ой талқылар: тәңіршілдік сенімі, бұл не? Тәңіршілдіктен бізге қаншалық зиян және қаншалықты пайда болуы мүмкін; тәңіршілдік адасу болып табыла ма, әлде атабағамыздың көне архетиптік бастауларына сүйену ме деген сауалдармен тығыз астасқан.

2. Тәңіршілдікке деген жағымсыз және жағымды көзқарастар

Антитәңіршілдердің өзін үш бағытқа ажыратуымызға болады:

– тәңіршілдіктің тарихи негіздеріне бойламай, оны таза адасу, халық арасына жік салу үшін, исламға соққы беру үшін ойлап табылған жасанды ілім, сондықтан, олармен батыл күресу қажет, тіпті болмаса оларды жоғалту үшін қатаң шаралар қолдану керек деп санайтын – радикал көзқарастағылар.

– тәңіршілдік сенім әлдеқандай бір көне моңғол тайпаларындағы сенім, оның қазіргі қазақи дүниетанымға еш қатысы жоқ, халықты адастыруға алып келуі мүмкін, бірақ дін еркіндігі мен бостандығына сай ол дінді ұстануға бет бұрушыларды ізгілікті, бейбіт, түсіндіру жолдарымен кері қайтару қажет деп санайтын – либерал көзқарастағылар.

– «Иә»-ден гөрі «Жоқ» деп санайтын «минус нейтралитет» бағытындағылар, бұл әркімнің өзінің жеке басының ісі, енді адасу болған жағдайда да, бір уақыттарда сенімдері өзгерер, жалпы бұл үдеріске мән бермеу керек деп санайтын – бейтарап қатынастағылар.

– «Жоқ» тан гөрі «Иә» деп бағалайтындардың ұстанымы, қазақ даласында тәңіршілдік пен ислам діні кірігіп кеткен, біз екі дінді қатар ұстанған дуалистік сенімдегі халықпыз деген мағынаға жуықтайтын көзқарастағылар.

Тәңіршілдікке деген жағымды көзқарастағыларды да шартты түрде былайша ажыратуымызға болады: (тұжырымдар қазіргі ақпараттық желілердегі чаттардағы көзқарастарға контент-анализ жасау арқылы жасалды: «Тәңір ілімі» қоғамдық бірлестігі, «Ритуалы Тенгри», «Тәңір Елі», «TENGRİ HUB», «Tengri yirlari»,

жасөспірімдер арасындағы тәңіршілдер (шамамен 15-22 жас).

Тәңіршілдікті де, исламды да жоққа шығармай, аралық буынды сақтауды көздейтіндер, нақтырақ айтқанда, «исламды-тәңіршілдер» немесе «тәңіршіл исламшылар»:

- Тәңіршілдікке бет бұрып келе жатқандар;
- Тәңіршілдікті мойындап, тәжірибе жүзінде оның шарттарын орындап, өздерін тәңіршілмін деп атайтындар;

Тәңіршілдік тұжырымдамаларын қолдағанмен, өздерін тәңіршімін деп есептей бермейтіндер:

- Тәңіршілдік ұстанымдарына, оның ішінде шамандық дәстүрге, ата-баба аруағына сыйынуға ден қойғандар және оны өмір сүрудің негізгі мағынасы деп санайтындар;

- Исламды атүсті мойындап, Тәңіршілдіктің салттарын орындауға бет бұрғанмен, «Тәңіршілдік» атауын ескере бермейтіндер;

- Тәңіршілік жолмен жүретіндер, исламды тек формальді түрде, көпшілік ағымымен ғана еске алатындар, ең ерекше феномен: олар өздерінің тәңіршіл екенін білмейді;

- Тәңіршіл ме, басқа ма, оларға бәрібір, бірақ исламға дейінгі көне түркілік, арғытүркілік тарихқа деген құштарлық, рухани, материалдық мұраларға деген құрметтері басым болатын топтар.

3. Тәңіршілдік архетиптері

Ал қоғамдық санамен қатар қоғамдық бейсанадағы (ұжымдық бейсаналықта) климатта не болып жатқандығын да назардан тыс қалдырмау керек. Тәңіршілдік архетиптерінің соңғы кездері неліктен оянғандығы туралы дәйектеу өте қиындау. Дегенмен, біздің жорамал бойынша, біріншіден, жасанды емес, санадағы қазақи рухтың жан шынайылығының көрінісі болуы ықтимал, екіншіден, исламдық керітарпа ағымдар, радикал топтардың белең алып, ұлттық қауіпсіздікке кесел келтіруінің де әсеріне қарсы реакция ретінде құрылымданған, «исламофобияның» басқаша форматқа, белгілі бір тарихи негізі бар сенімге ауысқан бір көрінісі болуы да мүмкін.

Тәңіршілдік архетипінің бастаулары ғылыми теориялық санада да көп зерттеле бермейтін, кейде, басқа дінді ұстанатындар тарапынан «қашқақтап кететін» тақырыптардың бірі. Шындығында, ол тәуелсіздік алған жылдардан бастау алғандығын көп ешкім сезіне бермейді. Туымыздың Көк түсті болуы және онда Күн мен

қыранның бейнеленуі, Елтаңбадағы мүйізді жылқы К.Г. Юнгтың психоанализ әдісін қолдансақ, ұжымдық бейсанада жағымды болып қабылданды (Юнг, 2019). Осы жағымдылық пен көпшіліктің оны құп көруі де ұжымдық бейсаналы түрде жүріп отырды (Оразқұлова, 2010: 44-48), архетиптік болғаннан кейін, оны ғылыми ойлайтын тұлға болмаса, көпшілік өздері бұл Көк түсті қабылдап отырғандығын сезіне бермеді.

Бұрынғы КСРО кезіндегі Қазақстан тарихын 1917 жылдан ғана бастауды ниет еткен заман, одан кейінгі Қазақ хандығы құрылған кезеңнен бастау керектігі туралы пікірлер кейбір шынайы ақиқатқа үмтылған ғалымдарды қанағаттандыра алмады, сондықтан, тым арғы тарихқа, түркілік, тіпті арғытүркілік тарихқа үңілгенде, этнография мен ата-бабаларамыздың сенімдерінде үнемі Тәңіршілдікке кезігіп қана қойған жоқ, олардың руханиятында басты орын алғандығына да көз жеткізді. Бұл – Ғұн дәуірінен бастап, Алтайдағы Көне түркі жазба ескерткіштерінде де, Оңтүстік аймақта өмір сүрген Махмұт Қашқари еңбектерінде де кездесе берді (Аманжолов, 2004), тіпті, оның жазба түрде орын алуы ойландыра бастады, оның үстіне көне Қытай, Еуропалық деректерде де кездесетін тәңіршілдік ұғым, ХІХ ғасырдағы ғалым Шоқан Уәлихановтың зерттеулерімен жалғасып келіп жатты (Уәлиханов, 2004: 180-190).

Бұл – тәңіршілдікті қаласа да, қаламаса да бүгінгі ғалымдарымызға оны елеусіз қалдырауға болмайтындығына көз жеткізді.

Тәңіршілдік архетиптер шығармашылықты, ой еркіндігіндегі адамдар болған соң, өнер иелерінің туындыларында көрініс тауып отырды. Шындығында, «Келін», «Бақсы», «Шал» секілді әлемге әйгіленген фильмдер тәңіршілдік архетиптері негізінде композицияланды. Ал бейнелеу өнерінде суретшілер, қолөнершілер көне діни дүниетанымды нысанаға алғанда, исламнан гөрі тәңіршілдік элементтерін композициялауға құштар болды. Олар да Ұмай Ана, Тәңірі, Бақсыны кейіптеуге баса назар аударып отырды.

Ал исламды қуаттаушылардың кейбір топтары қазақтардың көне әдет-ғұрыптарын қолдай қоймады, өйткені, исламдық та архетиптер, бейсаналы түрде тәңіршілдікті исламның антиподы деп түйсінді. Осыдан, исламдық пен тәңіршілдік архетиптер арасында, шындығында, ислам діні қазақ даласына таралғаннан бері жалғасып келе жатқан «тайталас» қайтадан Сана алаңына шықты.

4. Тәңіршілдіктің айқындалып келе жатқан саяси-әлеуметтік, рухани-этикалық тұжырымдамалары.

Тәңіршілдердің жағымды, пайдалы, артықшылықтары деп санауға болатындай ерекшеліктерін «тәңіршіл қоғамдық сананы» зерттеу бағыты бойынша, тәңіршілдердің өзіндік көзқарастары негізінде, пікірлері мен ұстанымдарын былайша жинақтап көрсетуімізге болады:

– шамандық көріпкелдік арқылы ұлттық қауіпсіздікке алаңдаушылық білдіріп, сыртқы және ішкі қатерлерді ескертіп, мүмкіндік болған жағдайда, тарихи үдерісті жағымды жағына қарай өзгертуге ұмтылуы. Шындығында да, зерттеуші Қайнар Қалдыбай тұжырымдағандай, көне дәуірлерде шамандық ұлттық қауіпсіздіктің басты буыны болған (Қалдыбаев, 2015: 48-50);

– салт-дәстүр мен әдет-ғұрыпты (әсіресе, исламға дейінгі) шын ниетімен жандандырып, оған қолдау көрсетіп, қайта түлетіп, күнделікті өмір тәжірибесінде ұстанушылар қатарының көбеюі және олардың қазіргі ғылыми-тәжірибелік негіздемелерін ұсынушылар;

– «тәңіршілдік сана» деп атауға болатын, оны «Жаңа Қазақстанмен» байланыстыратын, тәңіршіл адамның мүлтіксіз мінез-құлық келбетін дайындауға деген бетбұрыстардың болуы;

– мінез-құлықтың негізгі бағдарлары: көне түркілік жауынгерлік рухты иеленген, шынайы елінсүйгіш жан (қазіргі жалған патриотизм емес) мен намысты тұлға дайындау, адалдық пен шыншылдықты, адамгершілікті, әділеттілікті сақтауды аруақтардың «өсиеттерін орындаушылар» ретінде сезініп (жемқорлықтан, жалған екі жүзділіктен (мұнафық) ада байырғы Қазақ ділінің тап шынайы төлтума келбетін ғана қабылдаушылар (басқа жалған сенімдер араласқан уағыздарды мойындамайтындар).

– барлық діни радикал ағымдар мен басқа шет елдік жағымсыз идеологиялар мен манипуляциялардан қорғаныш тетіктерін құрып алған сананың нық орнығуы.

Кейбір көзқарастар «христиандық этика», «мұсылмандық этика» сияқты тәңіршілдік ілімінің этикасы да ресми түрде тиянақталуға ұмтылып келеді. «Тәңіршіл азамат тұлғасы және оның психологиялық-моральдік мінез-бейнелерінің канондары» деген сияқты бағдарда құрылымданатын сияқты.

5. Тәңіршілдер арасында барлығының жалпы түсінігіне ортақ базис болғанмен, оның әр түрлі түсіндірушілер кездеседі:

1. Тәңіршілдікті ислам, будда, христиан сияқты дін деп түсініп, оның екі негізгі элементін баса көрсететіндер: шамандық пен аруаққа табыну. Оны пантеизм, монотеизм, еркін ойшылдық, сакрал мән, эзотеризм деген атаулар арқылы түсінетіндер.

2. Еліміздегі тәңіршілдікті тарихи мағлұматтар жеткіліксіз болғандықтан, оның үлгілерін қазіргі Сібір аймағындағы бурят, тыва, саха сияқты халықтардың фольклоры мен ритуалдары арқылы танып, оның қазақи тәңіршілдікке сол қалпында қолдануға ниеттілер. Сондай-ақ, олар неошаманизмге де ерекше тоқталады.

3. Тәңіршілдікті терең астарлы қазақи дүниетанымның көрінісі деп ұғынатындар. Бұл дүниетаным бүгінгі де қазақ болмысының қанында сақталған, архетиптік түрде болса да, жиі көрініс табады, одан қашып құтылу да қиындау деп санай келе, ұлттық болмыстың әрбір элементінен: тіл мен діл, салт-дәстүр мен әдет-ғұрып, халықтық медицинаға еуроцентристік, үстіртін тұрғыдан емес, қазақи пайымдаулар арқылы үңілетіндер.

4. Тәңіршілдікті таза қазақи дүниеге көзқарастардың жиынтығы деп оған арнайы атау бермей-ақ, қазақ халқы болмысымен, табиғатымен тәңіршіл, ал ислам қондырма деп ұғынатындар және тәңіршілдік этикасынан ислам этикасы тым төменгі деңгейдегі VII ғасырлардағы арабтардың өздерінің рухани азғындауынан сақтап қалу үшін ойлап тапқан схоластикасы мен догмасы деп түсіндіретіндер, қазақтардағы ислам руханиятын кезіндегі үстірт идеология сарқыншақтары деп қабылдайтындар.

Осыдан қазіргі таңдағы Қазақстандағы Тәңіршілдікті әр түрлі түсініп, өзіндік бір бағдарлар құрып алған бағыттар мен арналар қалыптасқан тәрізді деп айта аламыз.

6. Тәңіршілдердің арналары мен бағыттары

Тәңіршілдік сенімді мойындаушылар мен оны ұстанатындар арасында да әрқилы түсінетін бағыттар жоқ емес. Оларды былайша жіктеп көрсетуімізге де болады.

1. Тәңіршілдікті зерделегенде және оның қағидаттары мен рәсімдерін жасағанда, теориялық білім іздегенде, Сібір халықтарындағы, буряттар, тывалар, сахалар сияқты ұлттардың шамандық пен тәңірлік сенімдеріндегі элементтерін көп жағдайда басшылыққа алады. Сондықтан да оларды сырттан бақылаған кейбір исламшыл көзқарастар «моңғолдар», «қалмақ-

тар» деп келекелейді, дискриминациялайды немесе қате түсінеді.

2. Тәңіршілдік сенімді көне қазақи аңыздар мен сенімдер арқылы туындатады, исламға дейінгі немесе шарифатта қарастырылмаған салт-дәстүр мен әдет-ғұрыптардың барлығын тәңірлік сенімнің көріністері деп бағамдайды. Серікбол Қондыбай, Ғұзыхан Ақпанбек, Аслан Жақсылықов, Қанат Нұрланова сынды ғалымдардың негізгі идеялары мен мифологияларын басшылыққа алатындар.

3. Тәңіршілдік пен шамандықты біртұтастықта қарастырады, сондықтан да, аруаққа табыну мен оған бас ию, көне бақсылық ритуалдарды жаңғыртуды негізге алады. Қазіргі таңдағы аруақты адамдар, олардың рухтарына бас иіп, одан жәрдем күтеді, тылсым ата-баба рухымен байланысқа да түседі: аян беру, түсінде көру, аруақтардың мазалауы. Бірақ бұларды еуроцентристік көзқарастар тұрғысынан гипноз, шарлатандық, психологиялық ауытқу деп бағалауға да келмейді. Олар «осы-мінеболмыс» пен «өзге-осы-болмыс» аймақтарына еркін ауыса алады.

4. Тәңіршілдікті қолдайды, қуаттайды, бірақ тек теориялық тұрғыдан ғана, ғылыми жолмен дәйектеуге бет бұрып, рационалдықты басшылыққа алатындар. Олар жалпы алғанда, барлық діндерге толерантты болып келеді. Сонымен қатар, тәңіршілдікті діннен гөрі кең дүниетаным деп пайымдайды да, ғұмыр кешу мен онтологиялық-космологиялық үлгідегі терең философия деп ұғындырады.

5. Тәңіршілдікті қазақи дүниетаным, қазақи ғылым, қазақи философия ретінде басқаша қырынан түсіндіретіндер. Ондағы әрбір элементке үңіліп ғылыми-теориялық астарларын іздеп, өзіндік дәйектемелер ұсынады. Тіпті тастағы жазу суреттерді де сөйлетеді, белгілі бір деңгейде дәйектемелері логикалы болып құрылады. Олар шамандықтан гөрі, Тәңір ілімінің өзіндік құпиясына, шежіреге, тастағы таңбаларға, ру таңбаларына үңіліп, олардан символдық қана емес, реал мән тауып алады. Бірақ оны да әзірге басқа ғылыми қауымдастық мойындай қойған жоқ.

6. Исламды-тәңіршілдер немесе керісінше тәңіршіл-исламшылдар деп атауға болатын бағыт. Бұл бағыттағылар негізінен Тәңіршілдікті де, исламды да мойындап, екеуін бір құбылыс деп ұғынатындар және екеуінің арасында еш қайшылық жоқ деп саналы түрде түйсінетіндер немесе ресми түрде рационалды мағынада

түйсінбесе де, стихиялы түрде тәңіршіл-исламшыл деп атауға болатындай өзіндік бір медиабағытты, метабағдарды ұстанатындар, бірақ олар өздерін «исламо-тәңіршілдерміз» деп атамайды (мүмкін өздері де білмейді). Мәселен, ғалым Жанарбек Берістен бұл құбылысты керісінше түсіндіреді: «Исламның өзін қазақи ислам етіп жасаған. Қазақ этикасына исламды сіңіріп жіберген. Бұл бүгінде дәстүрлі ислам деп айтып жүргеніміз осы қазақи ислам» (Берістен, 2017).

7. Тәңіршілдікке бет бұрған Жастар тобы (оларды «неофиттер» деген атаумен шатастыруға болмайды). Олар қазақи салт-дәстүрді, әдет-ғұрыпты құрмет тұтып, шежірені қадірлеп, қазақтың тілі мен ділін сыйлап, ұлттық кодты бейсаналы-саналы түрде болса да терең түйсініп, өздерінше бір ресми ұйымдасқан түрде корпоративті ынтымақтастық құрып алған топтар. Олар барынша белсенді және тек жастардан ғана құралған бірлестікті қалайды. Бірақ оны жастардың субмәдениеті немесе контрмәдениет деп атауға да болмайды.

8. «Неошаманизм» деп кейбірі атап жүрген немесе атауға болатын бағыт. Шындығында, осындай бағыт әлемдік масштабта арнайы ұғым ретінде мойындалғандықтан, қазіргі қазақтар арасында беталыс ретінде көрініс тауып келеді. Мақала авторларының бірі философ Берік Аташ дәйектегендей, шамандық, ол тұтас мәдениет, оны қазіргі мәдениет пен өркениеттің көптеген элементтерінен байқауға болады (Аташ, 2022: 185).

7. Теориялық санадағы тәңіршілдікті зерттеудің бағдарлары.

Тәңіршілдікті зерттеуде тек қазақтар арасында ғана емес, дүниежүзілік ғылыми дискурстарда да қызығушылық кездеседі, әсіресе, Ресейдегі Алтай мен Сібір халықтарының ділі мен дүниетанымына үңіліп, шаманизмді зерттеуге бет бұрып, іргелі жобалар аясында ізденістер тудырып отыр. Жалпы әлемдік деңгейде, Станислав Гроффтың трансперсонал психологиясы (Грофф, 2000), кванттық салалық бағыттар (Ландау, Лифшиц, 2004: 400-456), әлемнің голограммалық картинасы және т.б. атап өтуімізге де болады. Отандық ғалымдарымыз да бұл салада өз зерттеулерін жүргізіп отыр.

Біздіңше, тәңіршілдікті алдымен, теориялық тұрғыдан, талдап, тәжірибедегі үлгілерін ұсыну қажет. Бірақ бұл тым көне дүниетаным боғандықтан, интегративті танымды қажет ететін іргелі дүниетаным. Бұл тәңіршілдікті зерттеудің

әдіснамалық-теориялық негіздері деп атауға болатын өз алдына жеке мәселе. Бұл ахуалды Алтынбек Мерсадық былайша тарқатып береді: «Осылайша, дәл осындай философиялық-әдістемелік послықаларға сүйене отырып, біз тәңіршілдікті зерттеудің өзіндік әдістері, тәсілдері мен принциптері туралы айта аламыз. Біріншіден, зерттеу барысында біз өзара байланысты бірнеше әдіснамалық тәсілдердің синтезін қолдандық: феноменнің өзін түсіну, түсіндіру және сипаттау ретінде қабылдауға болатын интерпретация; репродукция – еске түсіру, қайта жаңғырту «Жандану», сананың архетиптерін белгілеу; қайта құру – өткен және қазіргі шынайылықты қайта құру, конституцияландыру – белгілі бір идеяларды, қағидаттар мен ережелерді бірыңғай тұтас түрде жүйелі түрде формализациялау» (Мерсадық, 2021).

8. Исламдық сенімнен тәңіршілдікке өту трансформациялары мен тетіктері, келбеті, сатылары.

Тәңіршілдік архетиптің қуатты екендігі мен исламдық радикализмнің өрши түсу қаупі, қазіргі таңда исламды бірте-бірте «қазақи ислам» жасауға деген ұмтылыстармен жалғасын тауып отыр. Бір қарағанда, бәрі сол қалпында сияқты болғанмен, исламдық қоғамдастықтың өзінің радикал сипаттағы ұстанымдардан бірте-бірте арылуға, сондай бағытты жақтаушылардан іргесін алшақтатуға деген беталыстары да байқалады. Мәселен, қазақи салт-дәстүрге қарсы шықпау, ұлттық идеяны қолдау, бұрынғы наным-сеімдерге деген тым әсіре жағымсыз көңілдерінен жайғана жағымды көзқарас деңгейіне ауыса бастауы, мәселен, ата-баба аруағы туралы халықтық сенімді жоққа шығармау және т.б. Бұл қарапайым мешіттегі имамдардан бастап, ҚМДБ-ның ұстанған діни саясаты мен идеологиясынан да анық көріне бастады. (Бұл беталысты оңай түсіну үшін, осыдан он жыл бұрынғы ресми өкілдерінің діни идеологиясымен салыстырып қараңыз!). Бұл бір қырынан Тәңіршілдік пен Исламды бітістіру, жақындастыру, татуластыру, медиацияға түсіру сияқты болып көрінгенмен, шындығында, олай емес, зайырлы мемлекеттік ұстанымдарының ескертпелерінен туындаса керек деп пайымдай аламыз.

Осыдан қоғамдық көпшілік санада әрқилы пікірлер мен «адасулар» пайда болады. Бір қарағанда, бәрі бірқалыпты, тұрақты, байсалды жүріп отырған сияқты. Осыдан бірнеше жыл бұрынғы «Аллаһ» атауы бірте-бірте, «Алла» ата-

уына ауыса бастады, соңғы 1-2 жылда қайтадан «Тәңірмен» синонимдес болып кетті. Мұсылман діни қызметкерлерінің көпшілігі, Тәңір мен Алланы бір ұғым ретінде қолданып, дискурстарында «аруақ» түсінігін де айналып өтпейтін болды. Уағыздарында тарихтағы ислам «кумирлерімен» қатар қазақ даналары да естілетін болды (бұрын олардың есімдері онша аталмайтын еді).

Бірақ бұл үрдістерден пайымдағанымыз, «ислам дінін ұстанатындар бірте-бірте тәңіршілдікке бет бұрып бара жатыр» деген түсінік тумауы тиіс, бұл исламнан бас тартуға алып бармайды, уақытша болса да, «біз радикал ислам бағытынан емеспіз, ислам да қазақи дәстүрлерді құрметтейді» деген көзқарас тудыру үшін қажетті тактика сияқты.

Шындығында, «бұрынғы ислам дінін ұстанған тұлға тәңіршілдікке қалай бет бұрды?» деген сауалға тоқталып, тәжірибелік зерттеулер жүргізіп, интервьюлер мен сауалнамалар қорытындысы, ақпараттық желілерге жасалған контент-анализ бізді мынадай түйінге алып келді: исламнан тәңіршілдікке эволюциялық жолмен емес, революциялық жолмен келгендер көбірек болып шықты. Бірнешеуіне мысалдар келтіруімізге болады:

Т.: «Бала күннен ата-анамнан көрген тұрмыстық жол-жоралғыларым бәрі ежелгі қазақшылық, яғни тәңірлік жоралғылар екенін (әсіресе, ырым-тиымдар) білдім. Б. (есімді танымал азамат) да «қазақта тәңір деген дін жоқ, қазақтар ислам келместен бұрын басына ... майын жағып, қыздарын қонаққа салып беріп жүрген, бақсыбалгерге, құмалақшыға барып» – деген кесір сөзінен соң, қазақтың көбі табиғи, туа сала тәңірші екенін түсіндім. Араб идеологиясы шабуылшыл идеология екенін анық білдім және уағызшы С. (есімді танымал азамат) 7 шелпек кімге тиеді, 700 шелпек пісірсең де пайдасы жоқ, аруақ жоқ деген сөзінен, сондай-ақ, «шырақшы ешекбастар» деп молаға шырақ жағу дәстүрін жоққа айқайлап шығарғанда, Құранды алып оқып қарадым да, ондағының бәрі және уағызшылар айтып жатқанның бәрі бедуйн ата салты екендігін білдім. Өз ежелгі қазақи тәрбие санамда қалды»;

С.: «Мен студент кезімде Құдайға, жат елдің тілінде жалбарынуымыз керек деп басым қатып жүргенде Тоқтар Абыздың Тәңір туралы ақпараттарын өз аузынан естіп, содан Тәңірге бет бұра бастадым. Не ары емес, не бері емес күйде жүріп намаз оқып жүрген кезім еді. Имамның ширк, харам, анау болмайды, олай

емес, былай, деген сандырақтарынан шаршап кеттім де, тасбиқты бір лақтырдым да исламнан біржолата шығып кеттім, содан түбегейлі Тәңірлікке бірден келдім, ол кезде 40 жаста едім (ол кісі қазір 50-ден асқан)»;

Ж.: «Мен өзімді мұсылманмын деп ойлайтынмын, тіпті намаз оқымақ болғанмын, бірақ бір реті келмеді, біресе уақыт болмайды, кейде оқымай-ақ қояйын деген ой келген. Басқа да себептер пайда болды. Бір күні тәңіршілдік туралы видео көрдім, өз-өзімді бір түрлі сезіндім. Сол видеодағы бубен соққанын естіп, ішімде бір нәрсе көтерілгендей сезім болды. Содан менің тәңіршілдікті зерттеу жолым басталды. Кейіннен бұл менің өмір жолым екеніне көзім жетті... Олардың уағызының бәрі араптан басқаны кемсіту... Туа сала тәңірші екенбіз, ислам этикасын жапсырып алып жүріппіз»;

Т.Р.: «Қазақтың Тәңірлік ілімі иесі екенін, сан ғасыр тұрмыстық жоралғы болып өмірлік, наным практикасына айналған Тұрмыс салттары, тілі, мақал-мәтел, қасиеті, Отаншылдығы, «Арқасы», ақын-жыраулығы, Оюшы шеберлік қабілеті, аңшылық қасиеті, төрт түлікті баптауы қазақтардың ежелден табиғатпен бірігіп кетуінен келген дарыны, қасиеті... Қазақтар Құдайлық практиканттар, теорияшыл емес... Қазақтар баяғыда Құдайға сенімді өмірлік тұрмыстық ритуалға айналдырып жіберген. Жаратылыс табиғаттың бір бөлшегі екендігіне көзім жетті».

9. Тәңіршілдіктегі эмоционализм мен терең берілгендік деңгейлер:

1. Сібірлік (тыва, саха, татар, башқұрт), қырғыздық және қазақтық тәңіршілдер арасында фанаттық белгілер байқалмайды. Тәңіршілдіктің тарихи тамырларына үңілушілер де онда табынушылық болғанмен, зайырлылық сипаты басым болғандығын атап өтеді (Сабит және т.б., 2013: 76).

Ал қазіргі еліміздегі «аса өткір» деп бағалауға болатын көзқарастағылардың көпшілігі ислам дінін дәйекті, дәлелді, нық сенімді жолдармен үнемі жоққа шығарушылар, бірақ олар кейде бұл салада эмоцияға беріліп кетіп жатады;

2. Исламды жоққа шығарумен арнайы айналыспайды, бірақ пікірталастар мен дикурстарда оған деген жағымсыз қатынаста болады, бірақ бұл қатынас басқа діндерге деген қатынастың деңгейінде, Тәңір ілімі және «Өзге сенімдер» жағына сол исламдықты да енгізіп жібереді.

3. Шамандық сенімді басымдықта ұстайтындар белгілі бір ритуалдарын өткізіп тұрады, аруақтарға бас иіп, Тәңір мен Ұмай Анаға табынып, кейде, табиғат аясында ұжымдық түрде ритуал өткізеді. Онда даңғара (бубен), қобыз сияқты аспаптар ойналады. Қасиеті бар адамдар транс арқылы өткен мен болашақты «көре алады». Бұл тұста да, Станислав Грофтың трансперсонал психологиясының ұстанымдары, сананың өзгерген қалпы сияқты құбылыстар жүзеге асады. Аруақтарға арнап құрмет көрсетеді.

4. Тәңіршілдік салттары мен ілімдерін түсіндіру барысында ғылыми сараптамалар жасағанмен, кей сәттерде субъективті пікірлерін де ұсынып отырады. Негізінен олар нарратив білімдерді басшылыққа алады. Фоногенетикалық немесе философ Сапар Оспанов айтқандай, полифониялық герменевтиканы (Оспанов, 2009: 44-98) басшылыққа алып, семантикалық талдаулар жүргізеді, бірақ оны ғылыми қауымдастық мойындай қоймайды.

10. Тәңіршілдік фобиясы.

Қоғамдық санада қазіргі таңда билік, ислам дін иелері, өзге де зиялы қауым, өзге ұлт өкілдері және басқа да әлеуметтік топтар мен институттар тарапынан тәңіршілдікке деген жағымсыз көзқарастардың орнауын, болдыртпауын тілеу, бейне бір ұлт ішіне іріткі салу деп түсіну іспеттес мінез-құлықтардың бәрін жинақтап, «тәңіршілдік фобиясы» деп атауымызға болады.

Ислам дінін ұстанатындар үшін Тәңіршілдік фобиясының қатерлері, түптеп келгенде, мұсылман дініне қатер төну, яғни, психоаналитикалық тұрғыдан келгенде, исламдықтың өзін қорғау тетіктерінен туған бейсаналы-саналы феномен. Осындай пікірлердің кейбір бағдарларын мысалға алуымызға болады: «Ал, біздегі кейбір азаматтарымыз тарих қойнауына кеткен тәңіршілдікті қайта тірілтпек. Ұмытылып бара жатқан салт-дәстүрді жаңғырту мүмкін болмағанда, «дінім – ислам, құдайым – Алла, пайғамбарым – Мұхаммед, қасиетті кітабым – Құран» деген халықтың ұмытылған нанымын қайтпек. Әлде, Құдайды да жекешелендіргілері келіп жүр ме?...» (Тойшыбайұлы, 2020).

Немесе: «Ағым мүшелерінің әлеуметтік желі парақшаларында қоғамда діни алауыздық пен араздықты тудыратын үндеулер насихатталған бейнежазбалар мен контенттер жариялануда. Олардың мазмұнында діни экстремизм белгілері кездеседі. Азаматтарды «мұсылман» бол-

ғандығы үшін «айыптап», «ата-баба жолынан, салт-дәстүрінен алшақтағандар» – деп халық арасында іріткі салу, ру-руға бөлу және т.б. әрекеттер еліміздің бірлігі мен дін саласындағы тұрақтылығына қауіп төндіреді» (Алмұрзаева, 2021).

Осыған байланысты кейбір тұжырымдар «бұдан сақтанушылардың әрекеті, байырғы Ресей отарлаушыларының саясатына да сай келуі ықтимал. Яғни, нақтырақ айтқанда, еркін, батыл, өз ойын ашық айта алатын, намысты, көне түркілік рухты бойына сіңірген, тектілік пен кісілікті жоғары бағалайтын, тек әділеттілікті сүйетін, қуатты тұлғаларды дайындайтын «тәңіршілдік сенім институты» ешқашан да бағынышылық пен құлдыққа бас игісі келмейтіндікпен де байланысты» – дегенге де келіп саяды.

Ал тәңіршілдікке қарсы болатын өзге де зиялы қауым өкілдері ислам дінін қабылдаған және осы ділмен өмір сүретін, ислам дінін бірден-бір жетілген, ең абсолют сенім деген ұғымды басымдылықта ұстайтын, дейтүркілік-түркілік архетиптерден гөрі, исламдық архетиптері басымырақ ұжымдық сана деп ой түйіндей аламыз.

11. Тәңірлік тәжірибелері

1. Тәңіршілдердің белгілі бір бағыты прагматизмдегі діни тәжірибе бағыты сияқты (Dewey, 1998: 159) таза тәжірибеге ден қояды: шамандық ритуалдар, тәңіршілдіктің қасиетті күндері табиғатқа барып, Тәңірге жалбарынады, Ұмай Анаға бас иеді, өміріне ризашылығын білдіріп, аруақтардан жәрдем сұрайды, қобыз, даңғара сияқты аспаптардың сүйемелдеуімен өткізіледі.

2. Жаназа шығару салттары орындалады, ол жерде Құран оқылмайды, орнына қайтыс болған адамның жанының тыныштық тауып, аруақтар әлеміне еніп, осы дүниеге немересі, шөбересі ретінде рухының қайтып, күт береке алып келуін тілейді. Рухын аруақтар әлемі қабылдауын сұрайды. Имам шақырылмайды, жаназасын шығарған адам қаралы үйден ешқандай да қаражат талап етпейді және имамдар тәрізді әлеуметтік мәртебесі жоғары адам деп дәріптеліп, ешқандай да асыра бағалуға ие болмайды.

3. Жеті шелпек пісіру дәстүрінде де Құран аяттары оқылмайды, қайтыс болған ата-баба аруақтарына бағышталып, Жаратқан Тәңір, Асыл текті Тәңір ұлдары, Ұлы Қазақ халқының өсіп-өркендей беруі үшін тілектер мен баталар арналады.

4. Исламдық «Алла жар болсын», «Алла бұйырса», «Алла Тағаланың қолдауымен» деген сөздердің орнына «Көк Тәңірі қолдасын», «Аруақ қолдасын», «Ата-баба аруағы қолдай гөр», «Ұмай ана рухы желеп-жебей гөр», «Қыдыр ата жолдасымыз болсын» деп келетін сөздер циклді түрде қайталанып айтылып отырылады, мәселен, жолға шыққанда міндетті түрде айтылады.

Нәтижелері мен талқы

– Қазіргі қоғамда «тәңіршілдер» аталып жүрген топтардың пайда болуын, негізгі діни-құндылықтық ұстанымдарын, негізгі идеяларын анықтау, осы топтардың ұйымдасуы мен қызмет етуінің алғышарттарын ашудың өзекті мәселе екені айқындалды.

– Тәңіршілдік құбылысын зерттеу аясында қазір тәңіршілдер атауымен танымал топтардың әлеуметтік құрылымын, ұжымдасуы мен қызмет ету принциптерін айқындау бойынша ғылыми-практикалық және методологиялық ұсыныстар әзірлеудің маңыздылығы көрсетілді.

– Тәңіршілдік сенімін феноменологиялық және әлеуметтанулық тұрғыдан зерттеулер нәтижесінде бұл сенімнің еліміздегі жалпы психологиялық климатының негізгі бағдарлары көрсетілді және болашақ зерттеулерді тереңдете түсу үшін алынған мәліметтер мен сараптамалар оқырман қауымға ашық пікірталасқа ұсынылады.

Қорытынды

1. Қазіргі таңдағы еліміздегі тәңіршілдік сананың әлеуметтік-психологиялық климатын, біз, діни немесе теологиялық емес, дін философиясы, дін әлеуметтануы тұрғысынан рационал тұрғыдан зерделеуге көңіл аудардық. Мұнда ешқандай да апологетика, мәдениетімізді исламдандыру немесе тәңіршілдендіру де болмауы тиіс, құбылыс қалай бар, солай бағалануы тиіс. Феноменологиялық таза сана бұл тұста, сырттан бақыланған жағдайда, құбылысты сол қалпында тануға ықпалдасып отыруы қажет.

2. Тәңіршілдіктің осындай әлеуметтік-психологиялық климатын зерделеу ешқандай да діни, саяси, әлеуметтік идеологияларға бағынбауы тиіс. Мәселен, кейбір журналистер осы тақырыпта сөз қозғағанда, оны сыртқары ілім ретінде бағамдауға бағытталған және сол көзқарасын қоғамдық санаға сіңіруді бейсаналы

түрде көздейтін ақпараттар таратуға күштар болып тұрады.

3. Тәңіршілдік тым көне діни сенім болғандықтан, оның негізгі қағидаттары ұмыт бола бастағандықтан, оның ішкі мағынасы мен мәнінен тереңдеп үңілу барынша қиындықтар туғызады.

Соған қарамастан, басқа да түркі халықтары сияқты қазақ халқында да тәңір сеніміне деген бағыт алу үрдістері байқалып отырғандығы шындық. Ол үшін негізінен алғанда, әлі де кең масштабта ғылыми зерттеулер жүргізу қажет екені сөзсіз.

Әдебиеттер

- Алмұрзаева Б. (2021) Қазіргі таңдағы Тәңіршілдік ағымының көзқарас негіздері мен ұстанымдары // <https://religions-congress.org/kz/news/novosti/1108> (Қаралған уақыты: 15.08.2022)
- Аманжолов К.Р. (2004) Қазақстан тарихы дәрістер курсы. – 1-кітап. – Алматы: Алматы Кітап. – 137 б.
- Аташ Б.М., Танжаров М.И. (2022) Көне түркі-түркі-қазақ даласындағы шаманизмнің генезисі мен эволюциясы: тарихи-танымдық бағдарлар. – Адам әлемі. – №2. – 173-187 бб.
- Берістен Ж. (2017) Тәңіршілдік һәм қазақ халқының ұлттық миссиясы // <https://abai.kz/post/57737> (Қаралған уақыты: 15.10.2022)
- Грофф С. (2000) За пределами мозга: Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. – 3-е изд. – М.: Ин-т Трансперсональной Психологии, Изд-во Ин-та Психотерапии. – 504 с.
- Қалдыбаев Қ. (2015) Ұлттық қауіпсіздіктің философиялық негіздері. PhD ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған дисс. – Алматы. – 154 б.
- Ландау Л.Д., Лифшиц Е.М. (2004) Квантовая механика (нерелятивистская теория). – Издание 6-е, исправленное. – М.: Физматлит. – 800 с.
- Мерсадық А. (2021) Тәңіршілдік – қазақ дүниетанымының ажырамас бөлшегі // <https://e-history.kz/kz/news/show/33018/> (Қаралған уақыты: 15.08.2022)
- Оразқұлова Қ.С. (2010) Қазақстан суретшілері шығармашылығындағы архетиптік образ бен ұжымдық бейсана философиясы: филос. ғыл. канд. ...дисс. – Алматы. – 123 б.
- Оспанов С. (2009) Арғытектану негіздері: тәңірлік пен жаратушылық ілімді зерттеудің ғылыми-практикалық мәселелері. – Алматы: Арыс. – 424.
- Сабит М., Кокумбаева Б., Темиртон Г. (2013) Духовная культура великой степи и современность. – Алматы: КазНИИК. – 200 с.
- Тойшыбайұлы Амантай (2020) Тәңіршілдік қазақ халқының төл діні емес // <https://www.muftyat.kz/kk/articles/islam-and-society/2020-05-09/31344-tmirshildik-kazak-khalkynyn-tol-dini-emes/> (Қаралған уақыты: 15.08.2022)
- Уәлиханов Ш. (1985) Қазақтардағы шамандықтың қалдығы // Таңдамалы шығармалар. – 2-бас. – Алматы: Жазушы. – 560 б.
- Юнг К.Г. (2019) Архетипы и коллективное бессознательное. – М.: АСТ. – 590 с.

References

- Almurzaeva Bibigul (2021) Qazirgı tandagy Tanırshıldik agymynyn kozqaras negizderi men ustanymdary [The basics of view and position of current Tengrianism]// <https://religions-congress.org/kz/news/novosti/1108> (Qaralghan uaqyty: 15.10.2022) (in Kazakh)
- Amanzholov K.R. (2004) Qazaqstan tarihy darister kursy [A lecture course of the History of Kazakhstan]. 1st book. – Almaty: Almaty Kitap. – 137. (in Kazakh)
- Atash B.M., Tanjarov M.I. (2022) Kone turki-turki-qazaq dalasyndagy shamanizmnın genезisi men evolusiasy: tarihi-tanymdyq bagdarlar [The genesis and evolution of shamanism in the ancient Turkic-Turkic-Kazakh steppe: historical and cognitive orientations]. – Adam alemi. – №2. – pp. 173-187. (in Kazakh)
- Beristen J. (2017) Tanırshıldik ham qazaq halqynyn ulttyq misiasy [Tengrianism and the national mission of Kazakh people]// <https://abai.kz/post/57737> (Qaralghan uaqyty: 15.10.2022) (in Kazakh)
- Dewey J. (1998) Logic: the theory of inquiry. N. Y.. p. 15 (in Russian)
- Groff S. (2000) Za predelami mozga: Rojdenie, smert i transendensia v psihoterapii [Beyond the Brain: Birth, Death and Transcendence in Psychotherapy]. – 3rd ed. – M.: In-t Transpersonalnoi Psihologii, Psychotherapy Institute Publish house. – 504. (in Russian)
- Landau L. D., Lifshits E. M. (2004) Kvantovaya mehanika (nerelativistskaya teoriya) [Quantum mechanics (non-relativistic theory)]. 6th ed., Edited. – M.: Fizmatlit. – 800. (in Russian)
- Mersadyq A. (2021) Tanırshıldik – qazaq duniетanymynyn ajyramas bolshegi [Tengrianism as a part of Kazakh people`s worldview]// <https://e-history.kz/kz/news/show/33018/> (Qaralghan uaqyty: 15.10.2022) (in Kazakh)
- Orazqulova Q.S. (2000) Qazaqstan suretshileri shygarmashylygyndagy arhetiptik obraz ben ujymdyq beisana filosofiasy. Filos. gyl.kand.diss [The philosophy of archetype image and collective uncounciousness in the Kazakhstani painters` works]. A candidate diss.work. – Almaty. – 123. (in Kazakh)

Ospanov S. (2009) Argytektanu negızderi: tanırlık pen jaratushylyq ılımdı zertteudın gylymi-praktikalyq maseleleri [The basics of geneology: the scientific-practical problems of the study of Tengrianism and the Creator study]. – Almaty: Arys. – 424 p. (in Kazakh)

Qaldybaev Q. (2015) Ulttyq qauıpsızdıqtın filosofıalyq negızderi [The philosophical foundations of National Security]. PhD gylymi darejesın alu ushın daiyndalğan diss. – Almaty. – 154 p. (in Kazakh)

Sabit M., Kokumbaeva B., Temirton G. (2013) Duhovnaya kultura velikoi stepi i sovremenost [Spiritual culture of the Great Steppe and modernity]. – Almaty: KazNİİK. – 200 p. (in Russian)

Toishybaiuly Amantai (2020) Tanırshıldık qazaq halqynyñ tol dını emes [Tengrianism is not the native religion of Kazakh people]// <https://www.muftyat.kz/kk/articles/islam-and-society/2020-05-09/31344-tırshıldık-kazak-khalkynyn-tol-dini-emes/> (Qaralğan uaqyty: 15.10.2022) (in Kazakh)

Walikhanov Sh. (1985) Qazaqtardagy shamandyqtyn qaldygy [The remains of Shamanism of Kazakh people]// Tandamaly shygarmalar. 2nd ed. – Almaty: Zhazushy. – 560 p. (in Kazakh)

Yung K.G. (2019) Arhetipy i kolektivnoe bessoznatelnoe [Archetype and collective unconscious]. – M.:AST. – 590 p. (in Russian)

Ф. Камалова^{1*}, С. Абжалов¹, Ж. Досмагамбетова²

¹Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Қазақстан, Түркістан қ.

²Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Қазақстан, Алматы қ.

*e-mail: feny_a_0490@mail.ru

ДІНИ САНАНЫҢ ҚАЛЫПТАСУЫНДАҒЫ КИЕЛІЛІК ФЕНОМЕНІ: ДІНИ-ФЕНОМЕНОЛОГИЯЛЫҚ ДИСКУРС

Мақалада діни сананың қалыптасуындағы ерекше мәні бар киелілік феномені қарастырылады. Зерттеу жұмысы киелілік ұғымын тарихи-әлеуметтік, салыстырмалы-герменевтикалық, діни-феноменологиялық тәсілдер арқылы талдайды. Талдау нәтижесінде киелілік ұғымының теориялық-әдістемелік негіздері ұсынылады. Осы тұста, киелілік ұғымының дінтанудағы, теологиядағы, жалпы діндегі ғылыми және тәжірибелік мәніне сипаттама беріледі. Сондай-ақ киелілік онтологиялық тұрғыда күнделікті болмыстан ажыратылатын шынайылықтың жоғарғы деңгейі, гносеологиялық тұрғыдан ақыл жетпейтін ақиқат білім, феноменологиялық тұрғыда таңғалдыратын ғажап дүние, аксиологиялық тұрғыда абсолютті, императивті құбылыс екендігі айқындалады. Келесі кезекте, киелілік феноменінің діни санадағы рөліне мән беріледі. Себебі, діннің рухани өмір саласы ретіндегі мазмұны мен ерекшелігін діни сана белгілейді, дәл осы сана діннің әлемнің практикалық-рухани дамуының басқа әдістерінен салыстырмалы түрде ажырата алады. Діни сананың бірқатар ерекшеліктері бар: сезіну арқылы туындаған көрнекілік, қиял арқылы жасалған бейнелер, символизм, күшті эмоционалдық байлық секілді. Осындай ерекшеліктерді киелілік құбылысы арқылы сипаттауға да болады. Оған қоса, діни сананың қалыптасуындағы маңызды мәнді құрайтын киелілік ұғымы құпиялық пен шынайы сезінумен байланысты туындайды. Жүргізілген зерттеудің құндылығы ретінде дін феноменологиясы киелілік ұғымын ғылыми объективтілік тұрғыда қарастырып, киеліліктің жалпы дінде, культте, діни түсінік пен діни санада кездесетін негізгі формаларын анықтайтындығын көрсетуге болады.

Түйін сөздер: дін феноменологиясы, киелілік, қасиеттілік, сакралды, діни сана, діни сенім.

F. Kamalova^{1*}, S. Abzhalov¹, J. Dosmagambetova²

¹Khoja Ahmed Yasawi International Kazakh-Turkish University, Kazakhstan, Turkestan

²Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan, Almaty

*e-mail: feny_a_0490@mail.ru

The Phenomenon of Holiness in the formation of Religious Consciousness: a Religious-Phenomenological Discourse

The article explores the phenomenon of holiness, which is of particular importance in the formation of religious consciousness. The research work analyzes the concept of holiness using historical-social, comparative-hermeneutical, religious-phenomenological approaches. As a result of the analysis, the theoretical and methodological foundations of the concept of holiness are proposed. In addition, a description of its scientific and practical significance in religious studies, theology, and religion in general is given. Also, from an ontological point of view, the sacred is considered as a high level of reality, separated from everyday life, from an epistemological point of view, true knowledge is beyond understanding, from a phenomenological point of view, the wonderful world, from an axiological point of view, is considered as an absolute, imperative phenomenon. Further, the role of the phenomenon of holiness in religious consciousness is emphasized. This is due to the fact that the content and specificity of religion as a sphere of spiritual life is determined by religious consciousness, and it is this consciousness that can relatively distinguish religion from other ways of practical and spiritual exploration of the world. Religious consciousness has a number of features: visualization caused by feeling, images created by the imagination, symbolism, strong emotional richness. Such features can also be described by the phenomenon of holiness. In addition, the concept of holiness, which is of paramount importance in the development of religious consciousness, arises in connection with mystery and genuine sensation. The value of the study is that the phenomenology of religion considers the concept of holiness in the context of scientific objectivity and shows that holiness determines the main forms found in religion in general, cult, religious understanding and religious consciousness.

Key words: phenomenology of religion, holiness, sacred, sacral, religious consciousness.

Ф. Камалова^{1*}, С. Абжалов¹, Ж. Досмагамбетова²

¹Международный казахско-турецкий университет имени Ходжа Ахмеда Ясави, Казахстан, г. Туркестан

²Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Казахстан, г. Алматы
*e-mail: feny_a_0490@mail.ru

Феномен святости в формировании религиозного сознания: религиозно-феноменологический дискурс

В статье исследуется феномен святости, имеющий особое значение в формировании религиозного сознания. В исследовательской работе анализируется понятие святости с использованием историко-социального, сравнительно-герменевтического, религиозно-феноменологического подходов. В результате анализа предлагаются теоретико-методологические основания концепции святости. Кроме этого, дается характеристика ее научного и практического значения в религиоведении, теологии, религии в целом. Также с онтологической точки зрения святое рассматривается как высокий уровень реальности, отделенный от повседневного бытия, с гносеологической точки зрения – истинное знание за пределами понимания, с феноменологической точки зрения – удивительный мир, с аксиологической точки зрения рассматривается как абсолютное, императивное явление. Далее подчеркивается роль феномена святости в религиозном сознании. Это связано с тем, что содержание и специфика религии как сферы духовной жизни определяется религиозным сознанием, и именно это сознание может относительно отличать религию от других способов практического и духовного освоения мира. Религиозное сознание имеет ряд особенностей: визуализация, вызванная чувством, образы, созданные воображением, символизм, сильная эмоциональная насыщенность. Такие особенности также можно описать феноменом святости. Кроме того, понятие святости, составляющее важнейшее значение в становлении религиозного сознания, возникает в связи с таинственностью и подлинным ощущением. Ценность проведенного исследования состоит в том, что феноменология религии рассматривает понятие святости в контексте научной объективности и показывает, что святость определяет основные формы, встречающиеся в религии в целом, культе, религиозном понимании и религиозном сознании.

Ключевые слова: феноменология религии, святость, священное, сакральное, религиозное сознание.

Кіріспе

Дін феноменологиясында діни сана ұғымының мән-мағынасын қарастыратын болсақ, діни санаға адам өз сенімін бойынан кешіру, сезіну арқылы санасында көрнекілік бейнелерді қалыптастырады, яғни қиялмен жасалған образдар, сенуші үшін шындық болып табылатын қиял, сенім, рәмізділік, сұхбаттылық, эмоциялық толықтылық, діни лексиканың (басқа да арнайы белгілердің) көмегімен қызмет ету тән. Аталған белгілер тек ғана діни санаға тән емес. Сезіну арқылы елестету, қиял бейнелері, эмоциялық өнерге де тән қиялдар, мораль, саясат, әлеуметтік ғылымдарда пайда болады, жалған ұғымдар мен теориялар жаратылыстануда жасалады және т.б. көрсетілген қасиеттердің діни санада бір-бірімен қалай байланысты екенін, олардың діндегі субординациясы қандай екенін қарастыратын болсақ, онда діни сенім түсінігіне тоқталуымыз керек.

Діни сенім – діни сананың кіріктіруші күші болып табылады. Яғни, адамның психологиясындағы ерекше феноменнің арқасында «өмір

сүреді». Сенім – мақсатқа жетуге, оқиғаның болатынына, адамның алдын ала болжанған жүріс-тұрысына, қойылған мақсат жөнінде нақты ақпарат жетіспеген жағдайда идеяның ақиқаттылығына, оқиғаның соңғы қорытындысына, алдын ала болжанған жүріс-тұрысқа, тексерудің нәтижесіне сенімді болу. Онда қалаған нәрсені іске асыруға деген үміт артылады. Бұл психологиялық күй табысты әрекет жасауға мүмкіндік болған кезде, оның нәтижелі аяқталатыны туралы және сол мүмкіндік туралы білген кезде ситуацияның ықтималдылығында пайда болады.

Осы сенімнің арқасында белгілі бір адамдар, заттар, іс-әрекеттер, сөздер, жазбалар діни мағыналарға ие болады, олардың тасымалдаушылары тиісті сананың қалыптасуы мен қызмет етуі үшін символдық ортаны құрайтын рәсімге қатыса алады. Діни сенім бүкіл діни кешенді жандандырады, «шекарадан өту» процесінің өзіндік ерекшелігін анықтайды. Шектеуден шексіздікке, дәрменсіздіктен күшке, уақытшалықтан мәңгілікке, өмірден өлімге, бұл дүниеден о дүниеге, құлдықтан азаттыққа, т.б.

діни сенімнің көмегімен сана тұрғысынан қол жеткізіледі. Сенім адамдар үшін аса маңызды мағынасы бар процестер, оқиғалар, идеяларға қатысты пайда болады және өздігінен когнитивті, эмоциялық және жігерлік сәттердің қоспасын білдіреді. Сенім ықтималдық жағдайында пайда болғандықтан, соған сәйкес адамның әрекеті қатермен байланысты. Бұған қарамастан, ол жеке адамның, топтың, көпшіліктің бірігуіне маңызды дерек, адамдардың шешімділігі мен белсенділігіне стимул болады.

Қазіргі кезде дінтанушылардың пайымдауынша, дін феноменологиясының басты ұғымдары: киелілік, киелі зат, киелі орын, киелі сан, киелі кеңістік пен уақыт және т.б. діни сананың маңызды мәнін құрайтын нуминоздылық құбылыс ретінде негіздейді. Бұл ұғымдар құпиялық пен қасиеттілікті шынайы сезінумен байланысты туындайды.

Киелілік ұғымы ХХ ғасырдың ортасынан бастап Батыс еуропалық зерттеушілердің зерттеу нысанына айналып, Батыс Еуропа қоғамының діни және әлеуметтік-мәдени өмірінің өзіндік феномені ретінде ғылыми тұрғыдан зерттеліп келеді.

Атап айтқанда, Эдмунд Гуссерльдің пайдаланған феноменологиялық-философиялық әдісі бойынша бүгінгі дін феноменологиясы жалпы діндегі, ондағы діни санадағы киеліліктің пайда болуын зерттеуде тарихи-діни тәжірибедегі жалпы түсініктерге негізделген. Яғни, күнделікті өмірге қарама-қарсы болатын, әдеттегі нәрселерден алыс тұратын, еліктіретін, әрі бір мезгілде қорқыныш-үрей тудыратын феномендер.

Киелілік көбінесе латын сөзі «нумен» ұғымымен (Жаратушы еркі, құтқарушы Құдай, жаратушылық бейнесі, жаратушылық күдіреттің белгісі, аса құрметті аруақтардың рухтары) синонимдес келеді. Бұл тұрғыда Рудольф Отто нумен ұғымының киеліліктің иррациональді жағы екендігін алға тартқан. (Отто, 2008: 189).

Осылайша, нумен – жаратушылық, мүлдем басқа, ол ешбір адамзатқа да, ғарышқа да ұқсаймайтын абсолютті ретінде түсіндіріледі. Сондай-ақ, Мирче Элиаде дінді рационалды және иррационалды элементтерге бөліп қарастыру дұрыс емес, ондағы киелі өзінің барлық толықтығын көрсете алмайды деп пайымдаған. Ең дұрысы киелілікті пендешілік өмірге қарама-қарсы қою керектігін айтады (Элиаде, 1994: 62).

Фидрих Хайлердің пайымдауынша, нумен – киелі және құдайылық – сезімтал қабылдаудың арғы жағында орналасқан, бірақ ол сыртқы

құбылыстар арқылы көрініс табады және естіледі, оны қиялмен салған картиналардан, діни тәжірибеден аңғаруға болатындығы жөнінде айтқан болатын (Хайлер, 1961: 72).

Тақырыпты таңдауды дәйектеу және мақсаты мен міндеттері

Дін феноменологиясы діндар адамның сеніміне айрықша мән бере отырып, дінді құбылыс ретінде зерттейтін дінтану ғылымының әдіснамалық ұстанымы болғандықтан, киеліліктің кеңістікте, сөздер мен сандарда, затта, уақытта және адам мен қоғамның тәжірибесінде, іс-әрекеттерінде көрініс табатындығын зерттейді. Осы тұрғыда киелілікке синонимдес қасиеттілік ұғымы да алға шығады. Ғылымда киелі мен қасиетті ұғымдарын зерттеуде біршама тұжырымдар пайда болған. Олар туралы мақаланың негізгі бөлімінде қарастырылатын болады. Бүгінгі кезге дейін шетелдік дінтанушылар, теолог-ғалымдар, мәдениеттанушылар, психологтар, әлеуметтанушылар және басқа да зерттеушілер киелілік және қасиеттілік ұғымдарын қарастырып келген, қазір де талқылануда. Бірақ көптеген шет елдік зерттеушілердің еңбектеріне қарамастан, қазақстандық зерттеулерде киелілік, қасиеттілік ұғымдарының теориялық-әдіснамалық негізін анықтауда осал тұстарын аңғаруға болады. Сол себепті бұл ұғымдардың теориялық-әдістемелік негіздерін қарастыру бүгінгі күннің өзекті мәселелерінің бірі десекте болады. Мақаланың мақсаты – киелілік, қасиеттілік ұғымдарымен бірге сакралды терминін де қоса талдап, олардың әрбірін жеке-жеке анықтап, бір-бірімен байланысы мен ерекшелігін ажыратып зерттеу. Ал мақаланың міндеттері, бұл ұғымдардың дінтанулық, теологиялық және діндегі қызметін талдау, қол жеткізген нәтижелер бойынша қазіргі дінтану ғылымындағы рөлі мен орнын айқындау.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Ғылыми жұмыстың теориялық және әдістемелік негіздерін дінтану мен әлеуметтік-гуманитарлық ғылым саласында қолданыс тапқан тұжырымдамалар, теориялар мен тәсілдер құрайды. Мақалада қазіргі дін феноменологиясы саласындағы діни сананың атқаратын рөлін нақтылау үшін жан-жақты зерттеу қажеттілігі туындалуына байланысты, дін феноменоло-

гиясының басты зерттеу нысаны болып есептелінетін «киелі» ұғымын әртүрлі ракурста қарастыруға мүмкіндік берген тарихилық, жүйелі-құрылымдық және салыстырмалы-герменевтикалық тәсілдері кеңінен қолданылды. Объективизм тәсілі киелілік ұғымын қазіргі қоғамдық діни санада әлеуметтік-рухани дерек ретінде тұжырымдап, оның мағыналық және функционалдық себептерін ашуға негізделді. Феноменологиялық талдау киеліліктің өзіндік қасиеттерін ашып, оған ұқсас бірқатар терминдерді анықтауға мүмкіндік туғызды.

Негізгі бөлім

Әрбір дінге сенушілердің діни сенімдеріндегі діни санасын дін феноменологиясы ғылымы, ондағы феноменологиялық әдіс айқындап бере алады. Яғни, феномен дегеніміз құбылыс, діндегі барлық құбылыстарды зерттеп, қарастырады. Дін феноменологиясында қолданылатын негізгі ұғымдар бар, олар киелі, қасиетті ұғымдары. Әрбір дінге сенуші өзінің діни сеніміндегі нанымдарды білу үшін, құпия ілімін тану үшін, діни санасын жаңғырту үшін осы ұғымдар көмекші құрал бола алады.

Киелілік, қасиеттілік, сакралды терминдері бір-бірімен тығыз байланысты, жақын синонимдес сөздер болғанымен әр түрлі мағынаны көрсетеді. Осы үш ұғымдарды салыстыра отырып, төмендегідей анықтамаларды ұсынуға болады.

Қасиеттілік деп, әдетте діни әдет-ғұрыптарда қолданылатын, Жаратушыға арналған заттар мен салт-жораларды білдіреді. Құдайылық атрибутканы да айтуға болады. Қасиеттілік көбінесе тазару, аластату ритуалы болып жатқан кезде сипатталады, яғни тазартылған зат қасиетті болады немесе болмауы да мүмкін, егер де ол пендешілік-тұрмыстық мақсатта пайдаланылса (мысалы, пасхалық жұмыртқа). Қасиеттілік мен киелілік ұғымдары мағынасына қарай бір-біріне жақын және бір заттың атрибуты болуы да мүмкін. Мысалы, Інжілді Киелі Жазбадағы қасиетті кітап деп айтуға болады. Яғни, мұндағы *қасиетті* атрибуты Інжілге деген ерекше көзқарас, қарым-қатынас, ол пендешіліктен алыс болуы қажет, діни қызметте пайдаланатынын көруге болады. Ал *киелі* атрибуты оның Жаратушыға тән екендігі және Құдай нұры жауған сипатта екендігін байқатады. Киелі мен қасиетті ұғымдары кейбір кезде әдіс-құрал немесе мақсат-мүдде ретінде қолданылады. Мысалы, хрис-

тиандықта киелі құпияларды жинақтауда евхаристия құпиялығын пайдалану үшін қасиетті ыдыстарды қолданады дегендей және т.с.с.

Қасиеттілік көбінесе христиандық дәстүрмен байланысты, алайда барлық діндерде де қолданыла береді. Сонымен қатар қасиеттілік ұғымын көбінесе діни ұйымдардың басқару органдарының атауларына да пайдаланады, мысалы, Қасиетті Синод деген секілді. Сондай-ақ саяси одақтар мен мемлекеттік білім беру салаларының тарихи атауларында да қолданылып жазылған, мысалы: Қасиетті Рим Империясы, Қасиетті Одақ.

Киелілік – бұл кие тұтқан, Жаратушыдан берілген құбылыс. Жаратушылық қасиеттілігіне ие болған немесе Жаратушыға арнайы арналған, күдіретті деген мағынаны береді.

Сакралды (ағыл. *sacral* және лат. *sacrum* – қасиетті, күдіретті) – белгілі бір объектіге бірегей мағына беретін, сол объектіні ерекше құндылыққа айналдыратын, пендешілік түсініктер мен заттардан ерекше иррационалды, мистикалық мән-мағына беретін дүниетанымдық категория болып табылады.

Сакралдының киелі мен қасиетті ұғымдарынан ерекшелігі, діннен алыс, ғылыми лексиконда пайда болған және мифология, пұтқа табынушылық пен алғашқы наным-сенімдерді қоса алғанда барлық діни наным-сенімдерді сипаттағанда қолданылатын түсінік. Сакралды – адамның басқа әлеммен байланысын қарастырады, белгілейді, орнатады және қайта қалпына келтіреді деген де мағынаны береді.

Сакралдылық басты дүниетанымдық категория ретінде көп деңгейлі түсінік ретінде қарастырылады. Сакралды ұғымы көп тілдердің таңбалық мағынасында, соның ішінде көне-еврейлік «*gadosh* – бөлектік, дербес құқықтық, қол сұғылмаушылық» ұғымымен сәйкес деп есептейді (Забияко, 1998: 125).

Сондықтан да гуманитарлық-пәнаралық ғылымдарда киелі, күдіретті, қасиетті терминдері тұтас «сакралды» деп қолданылады.

Сонымен қатар, киеліліктің дінтануда, діндегі және теологиядағы принциптерін қарастырғанда үш ұғымның бір-бірімен құдайылық, діни мәселесінде өзара сабақтастығын аңғаруға болады. Бұл ұғымдар Жаратушы мен адам арасындағы байланысты білдіреді. Яғни, жоғарыдағы ұғымдарды талдағанда, олардың дінтанудағы, теологиядағы және діндегі ұстанымдарының өзгешелігіне назар аударуымыз керек. Киелілік ұғымын дінтануда, теология мен

діндегі тұрғысын қарастырғанда төмендегідей нәтижелерге қол жеткізуге болады.

Киелілік ұғымы кең мағынада дәлелдемесін теологиядан алады делінген. Өйткені, теология саласы бір-бірімен жақын байланысқан үш маңызды сұрақтарды қарастырады: біріншіден, Жаратушының барын растайды, екіншіден, мүмкіндігінше оның табиғатын айқындайды, үшіншіден, Жаратушы мен әлем, Жаратушы мен адам арасындағы қарым-қатынасты сипаттай алады.

Теологияда киелілік ұғымының негізі сенім түсінігі болып саналады. Теологиядағы киелілік ұғымы діндегі сияқты Жаратушы болмысының бар екеніндігін дәлелдейді. Әкей Павел Флоренский киелілік ұғымын зерттей келе, ең алдымен оның «жойылмайтынын» дәлелдейді: «...Көне Өсиетте Жаратушыны киелі деп есептейді, яғни оның Жоғарғы билеуші екенін, Әлемді жаратушы екені көруге болады» – деп тұжырымдайды.

Сонымен киелілік теологияда Жаратушыға бағыну дегенді негіздейді, оның символы тазару болып есептеледі. Тазару барысында күнделікті пендешілік салт-рәсімдер құдайылық мәнге иеленіп, киелі тұстарын көрсетеді.

Тарихи жағынан қарастырсақ, киелі ұғымы мәдени комплекстерге қарағанда өзінің ерекше толық көрінісін діндегі руханилықтан таба білді. Киелі ұғымы діннен сипат ала алды. Яғни, киелі ұғымының діндегі онтологиялық аспектісі – ғажайып, тылсым күш деген мағыналарды білдірді. Неміс теологы Р. Отто 1917 жылы жарық көрген «Киелі» атты классикалық еңбегінде киелілікті абсолютті, шексіз шындық, тұрмыстың түп негізі ретінде зерттеген болатын. Бұл түпкі негіздерге ақылдылық, руханилық, күдіреттілік атрибуттарын жатқызуға болады. Киелі түсінігі діни руханилықтағы нақтыланған қасиетті бейнелерде және қасиетті сөздерде көрініс табады (Отто, 2008: 35-37).

Сондай-ақ киелілік түсінігі дінтану ғылымының тарихынан бастап қолданылған. Бұл құбылысты зерттеу үшін дінтанушылар біршама принциптерге сүйенген. Соның ішінде, мәдениеттанулық, философиялық және феноменологиялық принциптерге мысал келтіруге болады. Бұл принциптер киелі ұғымының түсіндірмесінің ерекшелігін айқындайды.

Дінтанушылардың философиялық принципі тұрғысынан қарастырғандағы айырмашылығы киелілік діннің іштей бағалау әрекеті болып есептеледі.

Натан Зёдербломның пайымдауынша, киелілік пен құдайылық сөздері синоним ұғымдар дейді. Зёдерблом діннің алғашқы формалары «құдайылықты қабылдау, басқаша айтқанда, санаға киелілікті сіңдіру» және т.с.с. деген. Оған қоса, Зёдерблом діндарлықты тақуалық түсінігі арқылы зерттейді, яғни адам баласы киеліліктің бар екенін ұғынуы: «Кімде-кімнің бойынан киелілік қасиеті табылса, сол адам тақуа, ал киелілік пен профандықтың арасындағы қарама-қайшылық институционалды діндердің айқын белгісі болып саналады. Діни тақуалықта киелілік – бұл Жаратушының ерекше қасиеті болып есептеледі», – деп тұжырымдайды (Зёдерблом, 1998: 88-89).

Дінтанушылар киелілікті мәдениеттанулық принцип арқылы зерттегенде, әдебиеттегі, өнердегі, құндылықтар шеңберіндегі, қоғам дамуындағы мәртебесін талдай отырып, оны әлеуметтік-тарихи құбылыс ретінде қарастырады. Осы тұста, нақты бір қоғамда киелілікті зерттеу, адамдардың діни санасын зерттеуге ыңғай тудырады. Оған қоса, киелілік ұғымын зерттеу арқылы адам өмірінің барлық тұстарынан ақпараттар алуға болады.

Келесі кезекте, киелілік ұғымын философиялық принцип бойынша зерттегенде, өзінің трансцендентті мәнінен айрылғанын ескеру қажет. Осыдан ол көптеген ақпараттардың әмбебап қайнар көзі ретінде қарастырылады. Тіпті, егерде киелілік сакралды дәрежесінде сипатталса, тек секулярланған мәтіндерде ғана қарастырылады. Мұндай киеліліктің мәні туралы тұжырымдар Дж. Фрэзер, Б. Малиновскийдің еңбектерінде көрсетілген.

Киелілік ұғымын зерттеуде айрықша қасиеттерге ие болған феноменологиялық принцип. Бұл принциптің жақтаушылары киелі-профанды қарама-қайшылықсыз киеліліктің тіршілік етуі мүмкін еместігін алға тартады. Мұнда киелілік дінде де және діннен тыс кезде де сипатталады. Осының нәтижесінде киеліліктің екі аспектісі пайда болады: жағымды және жағымсыз, киеліліктің амбиваленттілігі деуге болады. Мысалы, Р. Марреттің еңбегінде киелілік амбиваленттілігі «мана» мен «табу» терминдері болып табылады.

Бұл жердегі табу ұғымы арқылы киеліліктің пайда болуын анықтауға болады, табу киеліліктегі түсініксіз, сұмдық нәрселерді жеке шығарып сипаттайды. Мұнда киелілік қорқыныш ретінде түсіндіріледі. Табу арқылы киелілікті сипаттағанда айрықша қағидаларды

білу қажет. М. Марреттің мана идеясында киелілік күдіретті, ғажайып күш ретінде сипатталады.

Осы ретте, киелі жағымды және жағымсыз аспектілерін қарастырады. Киелілік пен табу бір-бірімен әрекеттескенде жүзеге асырылатын қағидаларды ескеру қажет деп жоғарыда көрсетілгендей, бұл киеліліктің табу ретінде өзін білдіруі деп есептеледі. Ал мана болса, ол киеліліктің жағымды жағы болып табылады (Марретт, 1998: 23-24).

Сонымен қатар киелі ұғымын феноменологиялық принцип тұрғысынан зерттегенде Р. Отто, М. Элиаде, К. Тиле, Э. Дюркгеймнің ілімдерін мысал келтіруге болады.

Киелі-профанды карама-қайшылық идеясы, киелі ұғымының амбиваленттік идеясы, киеліліктің діннен тыс және дінге дейін болу болжамының идеясы, бұлардың барлығы феноменологиялық принциптің жалпы тұстары болып есептеледі.

Киелі түсінігіндегі кездесетін иерофания мен иеротопия ұғымдарын қарастырсақ, діндер тарихын зерттеген румындық антрополог Мирча Элиаденің 1956 жылы жарық көрген «Священное и мирское» кітабында киелі ұғымының қалай байқауға болатындығы, қалай көрініс табатындығы туралы жазылған. М. Элиаде еңбегінде: «Адам кәдімгі өмірден бөлек ғажайып нәрсені байқағанда ғана киеліні сезіне алады» – дейді. Элиаде киелінің қалай көрініс табатындығын түсіндіру үшін иерофания ұғымын қолданады (Элиаде, 1994: 11). Иерофания (латынша *iерос* – иеро – «киелі», *фанос* – фания – «жарық, шырақ») – киеліліктің көрініс табуы деген мағынаны білдіреді. Негізгі мәнінде иерофания христиан дініндегі теофанияның (Құдайдың көрінісі) кеңейтілген мағынасы ретінде қарастырылады. Дінге сенушілер үшін иерофания кез-келген объект болуы мүмкін, мысалы: тас немесе ағаш, немесе христиандар үшін Құдай Иса пайғамбардың бейнесінде көрінуі сияқты күрделі тұжырымдамаларды да жатқызуға болады.

Румындық зерттеуші Рудольф Отто иерофанияға «әлдебір үздік» (*ganz andere*) деген анықтаманы ұсынады. Оның пайымдауынша, ағаш ағаш болғандықтан киелі емес, ал тас табиғи қасиетіне қарай киелі болып тұрған жоқ. Бұл жерде иерофания қасиетіне ие болғаннан табыну нысана айналып түр дейді (Отто, 2008: 102).

Сондай-ақ, киелі, иерофания ұғымдарын қарастырғанда иеротопия деген атауда пайда бола-

ды. Иеротопия (грекше *iерос* – киелі және *топос* – орын, кеңістік) – жасампаз қызметтің түрі ретінде қарастырылатын киелі кеңістіктердің нақты жаратылуы, сондай-ақ, мәдени-тарихи зерттеудің арнайы саласы ретінде қарастырылады. Иеротопиялық түсініктерге ғибадатханалар, киелі ландшафттар, шіркеулер, архитектурлы кешендер, тіпті қалалар мен елдерді де жатқызуға болады.

Иеротопия тұжырымдамасы мен терминін 2002 жылы Алексей Лидовый ұсынған болатын. Иеротопия гуманитарлы ғылымдардың бір бөлімі болып табылғандықтан өнер тарихы, археология, мәдени антропология, этнология, дінтану, теология секілді дәстүрлі пәндермен түйіскен жерлерде көрініс табады. Бұл жерде Мирча Элиаде, Рудольф Отто, Павел Флоренский және басқалары сияқты киеліні жалпы қарастырмайды, бұл жерде адамдардың жоғарғы әлеммен байланысын жаратқан нақты тарихи қызметті түсіндіреді. Иеротопия мистикалық компонентті де білдіреді, бірақ архитектуралардың, бейнелердің, рәсімдердің, жарықтың және басқа да медиалардың көмегімен киелі кеңістікті, киелі орынды қалыптастырады. Иеротопиядағы зерттеу тақырыбы әр түрлі болғандықтан оларға заттар, шіркеулік архитектурадағы жарықтың рөлі, діни рәсімдер мен мейрамдар, халықтық дәстүрлер, әртүрлі мәдениеттің иеротопиялық модельдерін кіргізуге болады.

Зерттеу нәтижелері және талқылау

Бүгінгі діни-феноменологиялық дискурста сакралды ұғымын түсіну үшін, әуелі анықтамасын қарастыру қажет. Философиялық энциклопедиялық сөздікте сакралдыға тиісті анықтама жоқ, бірақ сакрализация процесінің анықтамасын табуға болады. Сакрализация ұғымының негізі пендешілік өмірге қарсы тұру деген мағынада. Бұл анықтама бізді діни салаға соқтырады. Сондықтан, сакралды ұғымының анықтамасын бүгінгі «XX ғасырдағы мәдениеттану» энциклопедиясынан қарастырған жөн, онда былай делінген: сакралды (латынның *sacrum* – киелі, қасиетті, Құдайларға арналған, тыйым салынған, қарғалған) – ең маңызды дүниетанымдық санат, пендешілік өмірден түбегейлі ерекше, өте жоғары тұруы деген мағынаны білдіреді.

Сакралдылық термині ғылыми зерттеуге XX ғасырда ғана келген, бұл уақытқа дейін зерттеушілер киелілік, қасиеттілік ұғымдарын қолданып келген. Әрине, сакралдылық, киелілік

және қасиеттілік ұғымдары өзара синонимдес болып табылады, бірақта «діни», «шіркеулік» деген қосымша мағыналардан құтылу үшін, ғылыми лексиконда сакралдылық ұғымы қолданылады.

Сакралдылыққа байланысты ойларды екі түрге бөліп қарастыруға болады. Біріншісі, Жаратушыға сеніп, сакралдының белгісіздігін мойындайтын философ-теологтардың көзқарастарын айтуға болады. Мұны «ішкі көрініс» ретінде анықтайды. Екіншісі, сакралдыны зерттеу мүмкіндігінен туындайтын көзқарас делінген.

Хронологиялық принциптерге сүйене отырып, орта ғасырларда сакралдыны тек ғибадат объектісі ретінде қарастырғандығы байқалады. Ағартушылық заманында дін мен ғылым арасында болған күрестің салдарынан, XVIII ғасырдың ортасында жарық көрген ағылшын философы Дэвид Юмнің «Адам танымы туралы философиялық эксперименттер» еңбегіндегі «Ғажайып туралы» эссесінде сакралдыны ғажайып сөзімен теңестіріп, адамның саналы түрде алданып қалуы деп талқылайды (Юм, 1996: 78-79). Ғажайыптарға толы теологиялық еңбектерді, ғылыми телеологиялық болжамдарды Д. Юм оқырманның және ізденушінің саналы түрде алданып қалуы деп сипаттайды. Д. Юм барлық діндер діннің негіздерін шайқалта алатын ақылға емес, сенімнің маңыздылығын мойындайды деп пайымдайды. Осылайша, Д. Юм үшін ғажайып пен киелі – алданудың синонимдері екендігін алға тартады.

XIX ғасырдың бас кезеңінде немістің философы, теологиядағы романтизм бағытының өкілі Фридрих Шлейермахер «Білімді адамдарға арналған дін туралы сөз» деген еңбегінде сакралдыны абсолютті объективті шындық, әртүрлі формаларда көрінетін сөзсіз киелілік деп сипаттайды. Ол киелілік сезімін адам жанына туа біткен қасиет деп түсіндірді (Шлейермахер, 1994: 103).

XX ғасырда сакралды ұғымына қызығушылық көбейді, сөйтіп ғылыми зерттеу нысанына айнала бастады. М. Мосс, Э. Дюркгейм, Л. Леви-Брюль сияқты көптеген француз әлеуметтанулық мектебінің өкілдері сакралды мәселесін зерттеді.

Француз әлеуметтанулық мектебінің негізін қалаушы Эмиль Дюркгейм «Діни өмірдің элементарлық түрлері» еңбегінде сакралдыны қоғам қолдан жасайды деп, құдайсыз дін идеясын қарастырады.

Оның «Австралиядағы тотемдік жүйе» еңбегінде сакралдыны тылсым негіздемені мұқтаж

ететін әлеуметтік құндылықтармен теңестіріп сипаттайды. Э. Дюркгейм қасиетті нысандар күнделікті пендешілік немесе профандықтан ерекшеленеді деп түсіндіреді. Қарапайым жануарларды аулап, олардың етін тағам ретінде жей алады, алайда олар қасиеттілер қатарына жатпайды деп түсіндіреді. Ал қасиетті жануарлар басқа мақсаттарда қызмет атқарады, олар арнайы салт-жоралғылардың нысаны болып, оған құрмет тұтады. Олар тайпа-рудың символы ретінде, оның басты құндылығы киелі етіп танытады. Тотемнің өмірі сол нақты өмір сүріп жатқан тайпа-рудың өмірімен ұштасқан, оның мүшелері өздерін сол тотемнен шыққан деп есептейді. Тотемнің ұрпағына сол тайпа-рудың басты киелісі ретінде құрмет көрсеткен. Э. Дюркгейм қасиетті нысандарға бағытталған басқалардан ерекшеленетін дінде айрықша әлеуметтік іс-қимылдың бар екендігін аңғарады. Ол діндегі ең басты нәрсе қарапайымдылық, профандықтан қасиетті заттарды ажырату деп қарастырады.

Э. Дюркгейм қасиетті заттарды әлеуметтік бірліктің символы ретінде түсіндіреді. Австралиялық тұрғындардың символы тотем саналса, ал христиандар үшін Иса пайғамбар саналады. Барлық діндердің мәні негізгі әлеуметтік байланыстардың сакрализациялануы болып табылады. Діннің ерекше құнды мұралары сакрализациялану жүйесі болған жерден бастау алады делінген. Сакралдылық шын мәнінде адамзаттың табиғи тарихи негізі, оның әлеуметтік маңызы ретінде сипатталады (Дюркгейм, 1996: 63).

Дюркгеймнің шәкірті, француз антропология және әлеуметтанушы Марсель Мосс «Киелінің әлеуметтік қызметтері» еңбегінде: «құрбандықтың әмбебап қызметі – киелілік пен адам арасындағы байланысты қамтамасыз ету және жәбірленуші киелілік пен профанды арасында делдал ретінде әрекет етуі» – деп жазады (Мосс, 2000: 21).

Немістің философы, философия антропологиясы мен феноменологияның өкілі Макс Шелер өзінің еңбектерінде әлеуметтанулық ой-пікірлерін аксиологиялық көзқарастармен толықтырды және үлкейтті. М. Шелер құндылықтарды анықтау үшін Эдмунд Гуссерльдің феноменологиялық әдістемесін қолдана білді. М. Шелер «Этикадағы формализм және құндылықтардың материалдық этикасы» атты еңбегінде барлық феноменологтар үшін басты міндет – адамгершілік құндылықтарының қағидасы ретінде мораль доктринасын құру керектігін негізге алады.

Шелердің айтуынша, құндылықтар өз-өздерімен өмір сүре алады, яғни априорлық болып табылады. Сондай-ақ, құндылықтар бір-біріне қатысты жоғары және төмен болып иерархияны қалыптастырады, сол жоғарғы және төменгі құндылықтар сакралды болып есептеледі (Шелер, 1994: 98-99).

Осылайша, М. Шелер Шлейермахердің сакралдыны әлдебір сезім сияқты деп тұжырымдауымен толықтай келіседі. Ол объективті құндылықтарға бағытталған және субъектінің санасына жеткізетін ақыл-ойдың барына сәйкес, оны эмоционалдық түйсік теориясы деген атау беріп, түсіндіреді.

Сакралдылықты ең жоғарғы құндылық ретінде зерттеген неміс философы Рудольф Отто болып есептеледі. Р. Отто 1917 жылы жарық көрген «Киелі» (*Das Heilige*) атты шығармасында киеліні түсініп болмайды, киелі рухани, толығымен өзін-өзі қамтамасыз ететін, мәңгілік, трансцендентті және жоғарғы сезім деп түсіндіреді. Киелі иррационалдылық концепциялар мен анықтамаларда тиімсіз болғандықтан, оны арнайы идеограммалармен белгілейді, бұл тек діндарлардың тәжірибелері туралы жуық ақпараттарды ғана бере алады.

Егер киеліден рационалды және моральдық феномендерді алып тастасақ, онда «артықшылық» қалады, мұны Р. Отто «нуменозды» деп атаған. Нуменозды латынша *nimen* – құдайылық, құдай қағидасы деген мағынаны білдіреді. Сондай-ақ, нуменозды сенушіге дуалистік сезім тудырады. Бір жағынан, шексіз күштен дүрбелең қорқынышты сезіну болса, екінші жағынан, керемет құпияны қабылдау, бұл жерде керемет және ғажайып нәрсеге берік қарсыласуымен көрініс табады. Демек, нуменоздының эмоционалды диапазоны керемет реакциядан қорқынышты реакцияға дейін таралады деп негіздеуге болады.

Осылайша, Р. Отто сакралдыны тек сезіну арқылы ғана пайда болатын феномен деп сипаттайды.

Феноменологиялық тұрғыдан бөлек, Р. Отто сакралдыны онтологиялық тұрғыдан да қарастырады. Оның пікірінше, сакралдылықтың болмысы барлық тіршіліктен жоғары, сакралдылықты адам болмысы жасайды дейді. Сакралдылық жай ғана шындық емес, сондай-ақ абсолютті шындық, мәңгілік және әлемге қатысты алғашқы шындық, сондықтан сакралдылықты адамзат өмірінің мәні ретінде сипаттайды (Отто, 2008: 160).

Сакралдылықты зерттеу мақсатында Парижде Әлеуметтанушылар Коллежі қоғамы құ-

рылады. 1937 жылдың қарашасынан бастап 1939 жылдың шілде аралығына дейін коллеждің негізін құрушылар – Роже Кайуа, Мишель Лейрис, Жорж Батай болып саналады.

Коллеж мүшелері атақты әлеуметтанушылар М. Мосс, Э. Дюркгейм, Л. Леви-Брюльдің ізбасарлары қатарынан болады. Коллежде сакралдылыққа қатысты табиғаттың екіжақты нысандары қарастырылады: «жоғарғы нысандар – патшалар, діни қызметкерлер және төменгі нысандар – қуғынға ұшырағандар, жезөкшелер, жалпы алғанда қоғамнан шектетілген адамдар» (Кайуа, 2003: 56-57). Коллеж өкілдері «*sacer*» сөзін киелі және қарғыс атқан деген ұғымдармен түсіндірген. Осы ретте, олар Кассирердің сакралдылық қарапайым өмірден бөлінген деген ойын әрі қарай жалғастырып зерттейді. Яғни, иерархиялық баспалдақтың жоғарғы жағында, сонымен қатар төменгі жағында орналасқандар профанды түсінігіне қарсы деп сипатталған.

Антрополог және әлеуметтанушы Роже Кайуа «Адам және сакралды» еңбегінде киелі мен профандының арасындағы шекарадан асуға болмайтындығы, олардың бір-бірімен дүшпандығын атап көрсетеді. Сакралдының қайнар көзі қорқыныш, тіпті жиреніш тудыратын нәрселер де болуы мүмкін деп қарастырады (Кайуа, 2003: 149).

Сонымен, сакралдылықты зерттеу барысында жоғарыда баяндағанымыздай үш негізгі ұстанымды ажырата білдік: олар феноменологиялық, онтологиялық және аксиологиялық.

Барлық теологтар киелі сезімін қорқынышпен таңырқауға байланысты деп тұжырымдайды. Ол адам мен қасиетті арасындағы шекарадан құрылған. Яғни, теологтар феноменологиялық ұстанымды мойындайды, онда киеліні құбылыс деп көрсетеді, себебі оны түсінуге, сезінуге болады дейді.

Осыған онтологиялық ұстаным да қосылды, өйткені киелі болмыстың басы деп қарастырылады. Онтологиялық ұстаным қасиеттіліктің қалай пайда болғанын, әлемде бар ма, жоқ па, болмыстың қандай бөлігі болып табылатындығын зерттейді.

Бұдан біз онтологиялық ұстанымсыз феноменологиялық ұстанымды қолдану мүмкін еместігіне көзімізді жеткізуге болады. Хайдегер мұны теориялық түрде дәлелдеген. Ал сакралдыны зерттеудегі аксиологиялық ұстаным бірте-бірте алға шығады, бірақ ол теологтарда ең басынан бастап пайда болған және сакралды абсолютті мән деп сипатталған. Әлеу-

меттанушылар бұл феноменнің орнын сакралды-профанды екеуінің арасындағы қарама қарсылығы арқылы мәдени кеңістікте құрылған деп қарастырған.

В.Н. Топоровтың пікірінше, киелі сөзінің негізінде славяндық элементтер бар, бұл элементтер бейне, символ деген түйінді сипаттайды. Көне орыс-славяндық дәстүрде киелі теңеуі тек қана вегетативтік құнарлылық символын анықтаған (киелі ағаш, киелі сиыр, киелі масақ, киелі тоғай), уақыт пен кеңістіктің сакралды белгіленген нүктелерін (киелі тау, киелі жер, киелі тас, киелі өзен; киелі күн, киелі түн, киелі апта) білдіреді. Көне славяндар бірегей әмбебап мақсатты көздейді, яғни адам үшін киелі патшалық (қасиетті өмір) барлық зұлымдықтан алшақтатылған қасиетті болу қажет, сакрализациялануы қажет деп тұжырымдайды (Топоров, 1995: 87-88).

Жалпы, бүгінгі күні киелілік, қасиеттілік, сакралдылық ұғымдары бір-біріне ұқсастырып, бір діни құбылысты талдағанда үшеуін бірге қолданып жатады. Осы ғылыми зерттеуде қол жеткізген зерттеу нәтижесі ретінде келесі тұжырымдаманы ұсынуға болады: киелілік, қасиеттілік, сакралдылық синонимдес болғанымен, діни сана мен діни тәжірибелерде мазмұндық ерекшеліктері бөлек келеді.

Жоғарыда келтірілген зерттеушілердің еңбектері мен зерттеулерін тұжырымдай келе, киелілік, қасиеттілік ұғымдары діндар адамның жеке басының сеніміне байланысты туындаған деуге негіз бар. Бұл жерде жалпы діннен бұрын әр діндардың сеніміне байланысты туындаған осы киелі, қасиетті феномендері туралы айтылып отыр. Мұның тарихын сонау алғашқы рутайпалық кезіндегі алғашқы наным-сенімдер, мифология қалыптасқандағы құбылыстардан көруге болады. Ондағы мана, оренда, табу, нуминоздық түсініктерінің бірінші болып шығу себептерін де мысал келтіруге болады. Осыдан діндар адам киелілікті тікелей Құдайға, Жаратушыға, тылсым күшке байланыстырып, Құдайлық атрибут ретінде қабылдаса, ал қасиеттілікті осы Құдайлылық атрибутиканы жүзеге асыруда пайдаланатын тәжірилерде қолданған.

Сакралдылыққа келетін болсақ, ол бертін келе дінтану ғылымы бөлек ғылым ретінде қалыптасқаннан соң, қоғамдағы діни құбылыстарды реттеуде қолданылған, өзіндік ерекшелікке ие болған ғылыми лексикондағы атауы.

Қорытынды

Түйіндей келе, киелілік Жаратушы мен құдайылықтың атрибуты болып саналады. Киелілік жаратушылық қасиеттерге ие немесе Жаратушыға арналған деп түсіндіріледі. Ал қасиеттілік болса, ол әдетте Жаратушыға арналып жасалған діни әдет-ғұрыптарда қолданылған қажетті заттарды, іс-әрекеттерді айтады. Оның пендешілік өмірден бөлектігін, оған деген арнайы қарым-қатынастың қажеттіліктері сипатталады.

Сакралды – киелі мен қасиеттіге қарағанда біршама жас ұғым, оның негізгі қасиеттері ең маңызды координаттарымен айқындалады. Яғни, сакралды өзінің алғашқы принциптерінің тұжырымдамасымен, қорқыныш пен таңдануды тудыратын сезім деңгейімен, жоғары немесе төменде орналасқан құндылықтармен, киелі мен профандының бір-біріне қарсы байланысымен анықталады.

Киелілік ұғымын дінтануда, теологияда және дінде талқылағанда әр түрлі тәсілдердің шығуына байланысты анықтамасында бірнеше айырмашылықтар пайда болған. Теологияда киелілік терминін қарастырғанда діни түсінік пен діни ілімнің негізіне сүйене отырып қарастырады, сенім болмысы мен діни құбылыстардың догматикалық ойларынан негіз табады. Киелі құбылысы ең алдымен құдайлық, ғажайып, мистикалық түсіну мағынасында пайда болған. Ал дінтанушылар болса, киелілік ұғымын талдауда заманауи түрлі тәсілдердің қолдануына байланысты діни феномендерді тарих, әлеуметтану, мәдениеттану, психология, феноменология және дін философиясы ұстанымы тұрғысынан зерттеуге негізделген.

Сонымен қатар, қазақстандық дінтану ғылымында дін феноменологиясы, дін социологиясы, дін психологиясы деген салаларының зерттелуі мен бөлек пән ретінде қалыптасуы бүгінгі күннің өзекті мәселелерінің қатарында тұр деуге болады. Осыған орай, осы мақаланың зерттеу нысаны болған киелілік, қасиеттілік, сакралдылық ұғымдары жоғарыда айтылған дінтанулық үш саланың да ортақ нысаны болып есептеледі. Себебі осы ұғымдар арқылы дінді құбылыс ретінде, оның қоғамдағы атқаратын қызметін, жеке адамның психологиялық санасына әсерін қарастыруға болады.

Ал осы тақырыптағы қазақстандық зерттеулерге келетін болсақ, бұл ұғымдардың теориялық-әдіснамалық негіздері бойынша оқулықтар мен

оқу құралдары, зерттеу еңбектері жоқтың қасы. Жалғыз Қ. Затовтың «Дін феноменологиясына кіріспе» атты оқу құралын айтуға болады, онда қасиеттілік туралы зерттеулерін кездестіруге болады. Оған қоса, отандық тарихшы, археолог,

этнограф зерттеушілері «Қазақстанның киелі жерлері», «Жібек Жолындағы киелі жерлер» деген зерттеулерде көбіне Әулие деген ұғымға тоқталған. Әулие ұғымын осы мақаладағы киелі ұғымымен сәйкестендіруге болады.

Әдебиеттер

- Дюркгейм, Э. (1996) Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии / пер. А.Б. Гофмана. – М.: Элементарные формы. – 260 с.
- Забияко, А. (1998) Сакральное, Культурология. XX век. Энциклопедия. – СПб.: Университетская книга. – 250 с.
- Зёдерблом, Н. (1998) Становление веры в Бога. В кн.: Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. – М.: Канон. – 360 с.
- Кайуа, Р. (2003) Миф и человек. Человек и сакральное. – М.: ОГИ. – 239 с.
- Маретт, Р. (1998) Формула табу-мана как минимум определения религии. В кн.: Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. – М.: Канон. – 360 с.
- Мосс, М. (2000) Социальные функции священного. Избранные произведения / пер. с французского, под общей редакцией Утехина И. В. – М.: Евразия. – 448 с.
- Отто, Р. (2008) Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. – М.: Политиздат. – 225 с.
- Топоров, В. (1995) Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. – М.: РГГУ. – 445 с.
- Хайлер, Ф. (1996) Проявления и сущность религии. – Штутгарт: ORT Publishing. – 306 с.
- Шелер, М. (1994) Формализм в этике и материальная этика ценностей. Избранные произведения / пер. Денежкина А.В., Малинкина А.Н., Филиппова А.Ф. – М.: Гнозис. – 320 с.
- Шлейермахер, Ф. (1994) Речи о религии к образованным людям, ее презирающим / пер. с нем. и пред. С.Л. Франка. – СПб: Алетейя. – 432 с.
- Элиаде, М. (1994) Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ. – 144 с.
- Юм, Д. (1996) Философские опыты о человеческом познании. – М.: Канон. – 299 с.

References

- Dyurkgeym, E. (1996) Elementarnyye formy religioznoy zhizni. Totemicheskaya sistema v Avstralii / per. A.B. Gofmana. [Elementary forms of religious life. Totem system in Australia/ translation by A.B. Hoffmann.] – М.: Elementarnyye formy. – 260 s. (In Russian)
- Eliade, M. (1994) Svyashchennoye i mirskoye / Per. s fr., predisl. i komment. N.K. Garbovskogo. [Sacred and mundane / Translation from French by N.K. Garbovsky.] – М.: Izd-vo MGU. – 144 s. (In Russian)
- Kayua, R. (2003) Mif i chelovek. Chelovek i sakral'noye. [Myth and Man. Man and the sacred.] – М.: OGI. – 239 s. (In Russian)
- Khayler, F. (1996) Proyavleniya i sushchnost' religii. [Manifestations and essence of religion.] – Shtutgart: ORT Publishing. – 306 s. (In Russian)
- Marett, R. (1998) Formula tabu-mana kak minimum opredeleniya religii. V kn.: Mistika. Religiya. Nauka. Klassiki mirovogo religiovedeniya. Antologiya. [The taboo-mana formula is at least a definition of religion. In the book: Mysticism. Religion. The science. Classics of world religious studies. Anthology.] – М.: Канон. – 360 s. (In Russian)
- Moss, M. (2000) Sotsial'nyye funktsii svyashchennogo. Izbrannyye proizvedeniya / per. s frantsuzskogo pod obshchey redaktsiyey Utekhina I. V. [Social functions of the sacred. Selected works / trans. from French under the general editorship of Utekhin I.V.] – М.: Yevraziya. – 448 s. (In Russian)
- Otto, R. (2008) Svyashchennoye. Ob irratsional'nom v ideye bozhestvennogo i yego sootnoshenii s ratsional'nyim. [Sacred. On the irrational in the idea of the divine and its relation to the rational.] – М.: Politizdat. – 225 s. (In Russian)
- Sheler, M. (1994) Formalizm v etike i material'naya etika tsennostey. Izbrannyye proizvedeniya / per. Denezhkina A.V., Malinkina A.N., Fillipova A.F. [Formalism in ethics and material ethics of values. Selected works / trans. Denezhkina A.V., Malinkina A.N., Fillipova A.F.] – М.: Gnozis. – 320 s. (In Russian)
- Shleyermakher, F. (1994) Rechi o religii k obrazovannym lyudyam, yeye prezirayushchim / per. s nem. i pred. S.L. Franka. [Speeches about religion to educated people who despise it / translated from German by S.L. Frank.] – SPb: Aleteyya. – 432 s. (In Russian)
- Toporov, V. (1995) Svyatost' i svyatytye v russkoy dukhovnoy kul'ture. [Holiness and saints in Russian spiritual culture.] T.1. – М.: RGGU. – 445 s. (In Russian)

Yum, D. (1996) *Filosofskiye opyty o chelovecheskom poznanii*. [Philosophical experiments on human knowledge.] – M.: Kanon. – 299 s. (In Russian)

Zabiyako, A. (1998) *Sakral'noye, Kul'turologiya. XX vek. Entsiklopediya*. [Sacred, Culturology. XX century. Encyclopedia.] – SPb.: Universitetskaya kniga. – 250 s. (In Russian)

Zoderblom, N. (1998) *Stanovleniye very v Boga. V kn.: Mistika. Religiya. Nauka. Klassiki mirovogo religiovedeniya. Antologiya*. [The development of faith in God. In the book: Mysticism. Religion. The science. Classics of world religious studies. Anthology.] – M.: Kanon. – 360 s. (In Russian)

Б. Сарсенгали* , А. Шағырбай 

ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, Қазақстан, Алматы қ.

*e-mail: botagoz.sarsengali@bk.ru

ДІНИ ФИЛОСОФИЯДАҒЫ МЕЙІРБАН ЖӘНЕ КЕМЕЛ АДАМ ТҮСІНІГІ

Мейірбан және кемел адамды қалыптастыру – қоғамдық дамудың арқауы. Мейірбандылық пен кемелдік идеялары адамзат дамуымен бірге тарихи түрде дамыды. Қазіргі жаһандық процестер, құндылықтар құлдыраған заманда діни философиядағы мейірбан және кемел адам түсінігін қарастыру өзектілігін жоғалтпайды. Мақаланың мақсатына діни философиядағы мейірбан және кемел адамның мәні мен маңызды сипаттарын ашып көрсету жатады. Бұл мақала осы ұғымдардан туындаған сұрақтарды зерттеген көптеген ғалымдардың тұжырымдарына негізделген. Мақалада мейірбан және кемел адам идеясын теориялық тұрғыдан түсінудің маңыздылығы қарастырылады. Біз осы тақырыптардың әрқайсысына кезекпен тоқталамыз. Ең алдымен мейірбан адам белгілері және түсінікті анықтаудағы конфуцийшілдіктің рөлін айқындаймыз. Зерттеу мейірбан адамның дербес, өнегелі, бірегей тұлға болуы керектігін көрсетті. Кейін кемел адамның негізгі белгілері анықталады. Кемел адамның үлгілі, идеалдылығымен ерекшеленетіндігі айқындалды. Салыстырмалы талдау ғылыми әдебиеттерге шолу жасау және нәтижелерді алу үшін қолданылды. Контент-талдау, жүйелік және тарихи зерттеу әдістеріне назар аудару үшін сипаттамалық әдіс қолданылды. Мақала авторлары мейірбан адам мен кемел адам түсініктері арасында айырмашылықтар бар деген қорытындыға келді.

Түйін сөздер: мейірбан адам, кемел адам, болмыс, адамгершілік, сопылық.

B. Sarsengali*, A. Shagyrbai

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

*e-mail: botagoz.sarsengali@bk.ru

The Concept of a Noble and a Perfect Person in Religious Philosophy

The formation of a noble and perfect person is the basis of social development. The ideas of nobility and perfection have evolved historically alongside human development. In the era of modern global processes and the fall of values, the concept of a noble and perfect person in religious philosophy does not lose its relevance. This article's goal is to make clear the significance and essential characteristics of a noble and perfect person in religious philosophy. This article is based on the findings of numerous scientists who have investigated the issues raised by these concepts. The significance of comprehending the idea of a noble and perfect person from a theoretical standpoint is discussed in the article. We shall address each of these subjects in turn. First of all, we define the characteristics of a noble person and the role of Confucianism in defining the concept. The study revealed that a noble person should be an independent, moral, and unique individual. The primary features of a perfect person are then defined. It has been established that the perfect person is exemplary and distinguishable by ideality. Comparative analysis was used to study the scientific literature and produce the results. A descriptive approach was used to emphasize content analysis as well as systemic and historical research techniques. The article's authors got to the conclusion that there are differences between what is meant by a noble person and what is meant by a perfect person.

Key words: noble person, perfect person, being, humanity, Sufism.

Б. Сарсенгали*, А. Шағырбай

Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, Казахстан, г. Алматы

*e-mail: botagoz.sarsengali@bk.ru

Понятие о благородном и совершенном человеке в религиозной философии

Формирование благородного и совершенного человека является основой общественного развития. Идеи благородства и совершенства исторически развивались вместе с человеческим развитием. В эпоху современных глобальных процессов, падения ценностей рассмотрение понятия благородного и совершенного человека в религиозной философии не теряет своей актуаль-

ности. Цель данной статьи – прояснить значение и сущностные характеристики благородного и совершенного человека в религиозной философии. Суждения авторов основаны на выводах многих ученых, которые исследовали вопросы, поднятые этими концепциями. В статье обсуждается значение осмысления идеи благородного и совершенного человека с теоретической точки зрения. Рассматривается каждая из этих тем по очереди. В первую очередь определяется характеристика благородного человека и роль конфуцианства в определении понятия. Исследование показало, что благородный человек должен быть независимой, нравственной и уникальной личностью. Затем определяются основные черты совершенного человека. Установлено, что совершенный человек является образцовым и отличимым по идеальности. Сравнительный анализ был использован для изучения научной литературы и получения результатов. Описательный подход был использован для акцентирования внимания на контент-анализе, а также на системных и исторических методах исследования. Авторы статьи пришли к выводу, что существуют различия между тем, что понимается под благородным человеком, и тем, что понимается под совершенным человеком.

Ключевые слова: благородный человек, совершенный человек, бытие, человечность, суфизм.

Кіріспе

Діни даналықтың көптеген қазыналарының ішінде адам болмысының мейірбандылығы мен кемелдігі, оларға еліктеуге үлгі болатын мұраты идеясы басты орындардың бірін алады. Бұл идеялар бастапқыда ең қарабайыр түрінде ежелгі дәуірде пайда болды. Қай заманда болсын бұл түсініктерді өз заманының ойшылдары түрлі мағыналарда қарастырды. Расында да нағыз адамдық мағынада тәрбие беру өзін-өзі тәрбиелеудің пайда болуымен ғана мүмкін болды. Адамның ең жоғары, мейірбан және кемел жаратылыс екендігінің ең сенімді және жарқын дәлеліне оның үздіксіз әрі шексіз мейірбандылық пен кемелдікке ұмтылуында жатыр. Өзін-өзі кемелдендіру қабілеті адам табиғатының ең жоғары құндылығы, өзін-өзі танытудың бүкіл мағынасы дәл осы мейірбандылық пен кемелдікте жатыр.

Мейірбан және кемел адамның қалыптасуында өзіндік сана, өзін-өзі бақылау, өзін-өзі тәрбиелеу сияқты рефлексиялық процестер жүретіндігі анық. Ибн Сина, әл-Фараби, әл-Бируни, Кайковус, Жәми, Давони сынды Шығыс энциклопедист-ғалымдары тұлғалық қасиеттер мен ерік-жігер адамның кемелденуіндегі рөлі ерекше екендігін атайды (Khalilova et al., 2020: 254). Өзіндік сана қоғамдық қатынастар жүйесіндегі өз орнын, олардың ортақ мүдделері мен идеалдарын түсінуге ықпал жасайды. Өзін-өзі бақылау адам қалауын меңгеру тұрғысынан алғанда өзін басқарудың қабілеті болып табылады. Өзін-өзі бақылау дұрыс шешім қабылдауға көмектеседі, қызба әрекеттерді азайтады және көңілсіздік, алаңдаушылық секілді эмоциялармен тиімді күресуге мүмкіндік береді. Өзін-өзі

ұстай алатындар шектен тыс емес екеніне көз жеткізу үшін өз қалауларын тежей алады. Демек, мейірбан және кемел адам табысты, дені сау және бақытты болу үшін дұрыс әрекеттер мен таңдау жасайды. Өзін-өзі тәрбиелеу жеке тұлғаның әлеуметтік ахуал мен талаптарға бейімделуінің табиғи процесі. Өзін-өзі тәрбиелеуді қалыптастыратын тұлғаның дамуы тек өмір мен тәрбие жағдайына ғана емес, оның еңбекке деген көзқарасына, еңбекқорлығына, іскерлігі мен қабілетіне де байланысты. Өзін-өзі тәрбиелеу мейірбан және кемел адамның жағымды қасиеттерді қалыптастыру және жетілдіру, жағымсыз қасиеттерді жою жөніндегі саналы және мақсатты жұмысы. Өзін-өзі тәрбиелеудің қажетті шартына өзі туралы шынайы білу, өзін-өзі дұрыс бағалау, өзіндік сана жатады.

Кейбір ғалымдар Аристотель ойлануды ізгіліктен тәуелсіз етеді деп таласса да, W. Olmsted (2013: 251) ойлануды дұрыс түсінілген пікірлесу, «Риторика» мен «Никомахейлік этикадағы» әдептілік деп санайды. Пайдалыны игіден, парасаттыны адамгершіліктен ажырататын қазіргі ғалымдарға қарағанда, Аристотель шешендердің ақылдасып айтатын дәлелдері «Этикадағы» мейірбан адамдар өз іс-әрекетінен жақсылық пен пайдалыны іздейді деп тұжырымдайды. Осылайша, пайдалы мейірбандылықтың жауы емес, оның серіктесі. Өз кезегінде риторикалық дәлелдер мейірбан және кемел адамның түрлі мақсаттарына қызмет ететін икемді ресурс. Риторикалық дәлелдер шешендіктің, өнертапқыштықтың және этикалықтың салдары болып табылады.

Мейірбан адамды шындықты дәл қабылдайтын, оғаш мінез-құлықтан ада, өзіне, физикалық дүниеге және басқаларға деген құштарлық

сүйіспеншілігімен сипатталатын адам ретінде анықталады (Landsman and Landsman, 1991: 61). Кемел адам сипаттамасы да осы іспеттес. Шындықты дәл қабылдайтын мейірбан және кемел адамның мүмкіндіктері шектеулі. Олардың эмоционалды түрде жауап беру қабілеті өте төмен. Дегенмен олар ақылынан айырылған адамдар емес. Оғаш мінез-құлықты адамдардың іс-әрекеттерін болжай алмаймыз. Мұндай адамдардың әрекеті тіпті оны жақсы білетін адамдарға күтпеген және қисынсыз болып көрінуі мүмкін. Оғаш мінез-құлықты қалыпсыздықтан туындаған әрекет ерекшелігі ретінде қарастырылатындықтан, мұны мейірбан және кемел адам бойынан байқай алмаймыз. Сондықтан мейірбан және кемел адам субъективті түрде өнегелі және мінез-құлық жағынан игілікті тұлға ретінде қабылданады.

Тақырыпты таңдауды дәйектеу және мақсаты мен міндеттері

Мейірбан және кемел адам түсініктерінің өзекті мәселелері мен ерекшеліктері діни философияда толық зерттеліп болған жоқ. Сондықтан діни философиядағы мейірбан және кемел адамның мәні мен маңызды сипаттарын талдауды мақсат ретінде алдық. Ол үшін ең алдымен ұғымдардан туындаған мәселелерді зерттеген ғалымдардың тұжырымдарын сараптауды жөн санап, пікірлерді талдау міндетін қойдық. Мейірбан және кемел адам идеясының теориялық түсініктерінің маңыздылығына тоқталуды жөн санадық. Мейірбан адамды анықтаудағы конфуцийшілдік пікірлерге назар аудардық. Кемел адам белгілері қатарындағы үлгілік пен идеалдылықты анықтауды міндеттер қатарына қостық. Мейірбан адам мен кемел адам арасында айырмашылықтар бар екендігін анықтауға тырыстық. Осы себептерге байланысты зерттеліп отырған тақырыптың өзектілігі жоғары деп ойлаймыз.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Мейірбандылық пен кемелдік түсініктерінің өзі адамзаттың ілгерілеуімен бірге тарихи эволюциядан өтті. Ата-бабаларымыздың санасының алғашқы көріністері өзін-өзі сақтау түйсігімен байланысты болды. Осы ырықсыз сезімнен кейін денсаулықты нығайту және физикалық өзін-өзі жақсарту туралы саналы қамқорлық өсті. Өз өмірін жетілдіруге деген ұмтылыс

мейірбандылық пен кемелдікті жетілдіруге деген ішкі ұмтылысты оятты. Тіршілік үшін күресте ата-бабаларымыз өздерінің іс-әрекеттерін үйлестіру, бейсаналық түрде болса да бір-біріне көмек көрсету қажеттілігіне тап болды. Табиғаттың мәңгілік үйлесімділігі және адамның онымен қарым-қатынасының белсенділігі адам тұлғасының мейірбандылық пен кемелдік қасиеттерін жетілдіруге әкелді.

Жоғарыда атап өткеніміздей, мейірбан адам мен кемел адам туралы көптеген көзқарастар бар. Біз осы еңбектерді саралаған ғалымдар тұжырымдарын салыстырмалы талдау арқылы нәтижелер алдық. Тұжырымдарды ілгерілету үшін авторлар ғылыми қолданыстағы әдебиеттерді шолуға сүйенеді. Ғылыми мақалалар легі рейтингісі жоғары, «Scopus» базасында индекстелетін басылымдарға негізделді. Бұл әдебиеттер арқылы авторлар зерттеу мәселесінің өзгешеліктерін анықтайтын сипаттамалық әдісті қолданады. Сипаттамалық әдіс контент-талдау негізінде жүзеге асырылады. Мақалада жүйелік және тарихи әдістерге де мән беріледі.

Негізгі бөлім

Мейірбан адам белгілері және түсінікті анықтаудағы конфуцийшілдіктің рөлі

Қоғамды қалай жоюға болады? Елді қорғауға зауқы жоқ адамдарға қару беру, тәжірибелі адамдардың ақылын тыңдамау жолымен жетуге болады. Мейірбан адамның қасында залымның болуы, оларды әділетсіз басшының, әсіресе, ақылдыны ақымақтың басқаруы күрделі мәселе. Қоғам мәселесін жақсы білетін және саналы өмір сүретін адамдар ғана тіршілікке қауіп төндірмейді.

T. Landsman (1968: 1) адам мінез-құлқын психологиялық зерттеулерде түйықталған қырларының бірі ретінде мейірбан адамды есептейді. Ол мейірбан адамға мынадай сипаттамалар ұсынады: (1) ауытқушылықтары жоқ; (2) бір қалыпты, психикалық жағынан сау; (3) ерекше ететін ілуде бір кездесетін тұлға. Осы пікірлерге сәйкес мейірбандылықты көрсететін ерекшеліктерді атауымызға болады: мейірбан адамды қалыптастырудың негізгі құралы – субъектінің жағымды тәжірибесінің жиілігі мен қарқындылығы; негативті тәжірибелер көп рөл атқарады; оң тәжірибе жеке тұлға үшін елеулі адамдар болған кезде маңызды; адамның тәжірибе үшін жұмыс істеуі маңызды; білім тәжірибенің қарқындылығына ықпал етеді;

алуандылық тәжірибеге күш қосады; адамға тітіркендіру тәжірибесі қажет; дара айырмашылықтар тәжірибе таңдаудағы топтық айырмашылықтардан асып түседі; өзіне тән игілікті тарату үрдісінде екі тәжірибе басымдырақ: басқа адамға көмектесу және басқалардан көмек алу.

G. Bogos (2009: 133) мақаласында XVII ғасырдағы моральдық философияның маңызды тұжырымдары қатарында саналған «*générosité*» түсінігіне мән берілген. Автор бұл түсініктерді мейірбан адам белгісі ретінде санаған. Осы пікірлерге сәйкес мейірбан адам белгілеріне альтруизм (немесе адал ниеттілік) пен жомарттық тән. Альтруизм бұл өзге адамдардың әлауқатына жанқиярлық қамқорлықпен қарайтын іс-әрекетті түсіндіреді. Осы жанқиярлық өз пайдасын басқа адамдардың немесе жалпы игіліктің пайдасына құрбан етумен сипатталады. Жомарттық басқаларға риясыз көмек көрсете білуге байланысты қасиет. Сараңдық пен есепқорлықты ұната бермейді. Жомарттық қайырымдылықпен тығыз байланысты.

Қазіргі заманда мейірбан адам деген нені білдіреді? Мейірбан адам ақиқат пен басқа да дұрыс жалпыадамзаттық құндылықтардың адамгершілік жолымен жүруін көздейді (Cunarski, 2016: 1). Осы жалпы қағидалардан бөлек қажырлы, текті адамның мұраты белгіленеді. Әр нәрседен үрейлене беретін адам мейірбан бола алмайды, өйткені ол маңызды істерде тәуекелге баруға қорқады. Жаңалық іздеу үшін тәуекелге бару – өзімшілдіктен туындаған ақылсыздық. Алайда, мейірбан адам әділ күрес, қорғаныс секілді ерекше жағдайларда ғана айқасады, ал үрей қуған адам сатқындықты ұстанып жаумен ынтымақтасып кетуі мүмкін.

Өзілге қатысты этикалық мәселелерді зерттеуде күлкі мен көңіл көтеру, тапқырлық, байсалдылық, ұялшақтық, ақымақтық, мақтаншақтық пен адамгершілігі жоқтықтың шекарасын сақтайтын заңдылық пен орындылықты айқындайды (Bartkus, 2021: 64). Аристотель қағидасын пайдалана отырып, әзілдің кемшілігі мен артықшылығын екі мағынада анықтауға болады. Орынды және шебер әзіл тапқырлық пен ізгіліктің көрсеткіші. Табалаушылықты әрқашан келемеждіктің белгісі, ал ұялшақтық әдептіліктің көрсеткішін анықтайды деуге де болатын секілді. Мейірбандылық мазмұнын құндылықтар мен ізгіліктердің өзара әрекеттесу контекстінде қарастырған кезде өзін-өзі бақылаудың қыр-сырлары ашылады. Демек, қорқыныштан, ұяттан, қабілетсіздіктен туындаған іс-әрекет әдептілік

пен ізгіліктің нышаны емес. Мейірбандылық тек жақсы қасиеттерден бастау алады. Мейірбан адам қалжың мәдениетінде қалай десек те әдептілік заңдылығын ұстанады.

Классикалық конфуцийшілдік әдебиеттер көшбасшыларды мейірбан адам (цзюнь-цзы) болудың және сенім мен жақсы үлгіге негізделген үйлесімді қауымдастықтарды сақтаудың негізі ретінде бес негізгі ізгілікті қолдануға шақырды (Snell, Wu and Lei, 2022: 183). Н. Ahn (2008: 101) Конфуций еңбектеріндегі цзюнь-цзы түсінігін психологиялық коннотацияда айқындайды. Оның пайымдауынша, цзюнь-цзы – конфуцийшілдіктің негізгі ізгі қасиеттерін нақты адамдық қарым-қатынаста көрсетуге тырысатын мейірбан адам. Адамдар арасындағы қарым-қатынас кем дегенде екі адамның арасындағы қарым-қатынасты қамтиды. Адамдардың қарым-қатынасы жеке тұлғаның барлық жағынан дамуының негізі болып табылады. Өйткені, нақты адамдық қарым-қатынас шағын және қарапайым (мәселен, ауыл), ірі және күрделі (мәселен, мегаполис) қалыптастырады. Міне осы қоғамда мейірбанды әрі кемел адам қажет.

Ғасырлар бойы конфуцийшіл ойшылдар мынадай сұрақтарға жауап іздеп келеді: адамгершілік тұрғыдан мейірбан және әдепті адам қалай болуға болады? Нағыз және әдепті адам саналатын мейірбан адам қалай болу керек? Мейірбан адам болуды қалай үйренуге болады? (Hung, 2016: 85). Конфуцийшілдердің мейірбан адамын «идеалды адам» деп сипаттауға болады. Конфуцийшіл ойшылдар үшін оқу тұжырымдамасы тек эпистемологиялық мәселе ғана емес, этикалық мәселе ретінде де саналды. Конфуцийшілдік оқытуды мейірбан адам болу үшін белгілі бір білімді алудың нақты процесі ретінде анықтауға болады. Сондықтан оқыту мен білімнің конфуцийшілдік иерархиясын анықтап алған маңызды.

Морализмнен тыс Конфуцийдің мейірбан адамды қарастырудағы эстетикалық тұжырымдамасы да назарымызды қажет етеді (Kim, 2006: 111). Аналектілерде түсіндіретін адамзаттың басым көзқарастары этикалық ұғымдарға жатады. Мұндай түсіндірудің салдарының бірі ретінде конфуцийшілдік мейірбан адамды қатал моральшы, кірпияз рәсімді бақылаушы бір өлшемді бейнеде суреттейді. Сонымен қатар, қарапайым ғалымға қарама-қарсы мейірбан адам түсінігінен аңғарылатын пікірлер де маңызды. Мейірбан адам адамзаттың сұлулығын оятады.

С. Тан (2012: 449) конфуцийшілдік көзқарас адамның қадір-қасиетіне, құндылығына және теңдігіне ажырамас құқыққа негізделген барлық адамдардың корреляциялық құқықтарын мойындайды деп дәлелдейді. Сонымен қатар, конфуцийшілдік өзін-өзі тәрбиелеу арқылы қоғамда мейірбан адам болу этикалық идеалына жету әркімнің мүддесі деп санайды. Сондықтан құндылықтарға қатысты көзқарастарға сәйкес екі негізгі басымдықты атап өту қажет: біріншіден, біз қоғам мүшелерінің жеке адамгершілік дамуына көбірек көңіл бөлуіміз керек. Екіншіден, ел азаматтарының қауымдастыққа белсенді қатысуға көбірек мүмкіндіктер беріліп, азаматтық қатысу тұжырымдамасын дамытуымыз қажет.

Өзін-өзі тәрбиелеу мен жетілдіру «Конфуцийдің аналектілерінде» тану және реніш мәселелері аясында тұжырымдалған. «Аналектілерді» құрастырушылар белгілі бір әлеуметтік жағдайларда реніштің кең таралған сипатын және оған өз ішінде де, басқаларға қатысты да қарсы тұрудың этикалық талабын мойындады (Nelson, 2013: 17). Ерте конфуцийшілдік этикада реніш әртүрлі мағынада түсініледі. Өзіндегі және басқалардағы ренішті жеңу – этикалық мағынада нағыз мейірбан адам болудың негізгі элементі. Мейірбандылығы жоқ адам, керісінше, өзінің шектеулі және пайдакүнемдік мүдделеріне сүйенеді. Сондықтан өзін-өзі тәрбиелеу мен жетілдірудегі адам бойындағы мейірбандылық өзгелерге бағытталған деуімізге негіз бар.

Мейірбан адам дербес, өнегелі, өзіндік тұлға болуы керек (Omelchuk, 2013: 361). Конфуцийдің пікірінше, мейірбан адам «қару», «құрал», әлеуметтік бақылау тәсілі емес, керісінше оның мақсаты. Мейірбан адамға қарама-қарсы түсінікке материалдық байлыққа, игіліктерге және олармен байланысты өзін-өзі мақтан тұтуға үнемі қамқорлық жасайтын «төмен адам» (сяо жэнь) жатады. Табиғаты төмен адам лайықты әлеуметтік мәртебеге ие және сяо жэнь кейде «жай адам» деп те анықталады.

Маркетингтің танымал тұжырымдамалары мен стратегиялық маркетингтік бағдар тұжырымдамаларының ұқсастығы бойынша «Мейірбан адам» (цзюн-цзы) бизнес философиясы, ал цзюн-цзы бағдары осы философияны жүзеге асыру ретінде анықталады (Tian, Tang and Tse, 2022: 759). Ол үшін авторлар конфуцийшілдік философияға және мейірбан адамның шынайы әлеуметтік жауапкершілігіне баса назар аударатын нормативтік этикаға негізделген мәдениетке сезімтал модельді әзірлеуге ұмтылады. Бұл ойлар

цзюн-цзы бағыттылығының компаниялардың жұмысына оң әсер етеді деп болжайды. Корпоративтік мәдениет пен іскерлік өнімділікті түсіну үшін конфуцийшілдік көзқарастың бес өлшеміне мән берген: (1) Жэнь – игі ниеттілік, адамгершілік; (2) И – реттілік, тақуалылық; (3) Ли – жөнділік, үйлесімді дифференциация; (4) Чжи – даналық, білімді басқару; (5) Синь – адалдық, сенімділік. Цзюн-цзы бағдары көптеген өлшемдер жасауға мүмкіндіктер беретінін осыдан байқауымызға болады.

Кемел адамның негізгі белгілері

G.M. Molotova және E.M. Molotova (2020) зерттеуінде сопылық ілімдегі негізгі ұғымдардың бірі болып табылатын «инсан-и камил» – кемел адамның мәні ашылады. Авторлардың пайымдауынша, бұл Ақиқатты іздеуге арналған жолдағы соңғы қадам. «Салик» термині осы жолды іздеушіге қатысты қолданылады. Кемел адам дәрежесіне сопылық дүниетаным бойынша тек таңдаулылар ғана жетеді. Сондықтан бұл мәселе тек жазба деректер негізінде ашылады. Сонымен қатар, сопылық поэзия үлгілері, сопы әулиелерінің мұсылман әлемінде болған әулиелер иерархиясы туралы ойлары да мәселені айқындауға көмек береді.

Sumanta (2021: 286) жариялаған ғылыми еңбегінде кемел адамға ұмтылуға негізделген сопылық білім беру түріндегі діннің адам дамуындағы рөлі қарастырылады. Бұл зерттеу адамның ақыл-ойы мен моральдық дамуының жеті деңгейі бар «инсан-и камил» екенін көрсетуге бағытталған. Соңғы зерттеулерге сәйкес, дін мен руханилық психикалық және физикалық денсаулықты сақтауда маңызды рөл атқарады. Тәндік жаңару, қайта тірілу және Жаратушымен бірігумен аяқталатын табиғи кемелдік және адамның жан дүниесінің кемелдігі адамдар ұмтылатын кемелдіктің екі түрі деп ойлаймыз. Адамның ерік бостандығы туу мен өлім арасындағы физикалық процесте дамитын болмыс түрін анықтайды және бұл өмірдің бірінші кезеңімен белгіленеді. Сопылар осы өзін-өзі жетілдіру жолында жүрген адамдарды кемел адамдар деп атайды. Кемел адамдар Жаратушыға баратын жолды және шынайы адамдық күйге қайта оралуды біледі. Мұсылман ретінде ішкі жан дүниенің Аллаға тән екенін түсінсеңіз, сіз кемел адам болып саналасыз.

Шариғатта ислам дінінің сенім, ғибадат сияқты негізгі қағидалары бар. Диуаналық тәртіпте сопылықтың жүйеленген ойы бар екені

анық. Шеберлік мен ақиқат жалғыз Жаратушы Алланың есімдерін, сипаттарын және іс-әрекеттерін білуді және адамның өзі Құдай болмысында бірге өмір сүруін қамтиды (Özkan, 2011: 253). Бұл төрт жол диуаналардың сопылық сапарларын, Құдайға жету арқылы кемел адам болу процестерін түсіндіреді. Диуаналар тылсым сапарын сәйкесінше осы төрт жолды басып өту арқылы аяқтайды. Аталмыш төрт жол күшжігер, тәубе, жомарттық және т.б қағидаларды қамтиды. Осы қағидаларды ұстанғандар ақиқатты тауып, діни шеберлікке қол жеткізеді.

Ницше еңбектері кейбір ықпалды мұсылман ойшылдарына қатты әсер етті. Ницше зерттеулері мистикалықтан нигилистікке дейінгі түрлі көзқарастарға бейімделген. Мұсылман ойшылдарының Ницшеге берген жауаптарының ішінде Икбалдың жауабы қызықты болып табылады. В.А. Даг (2011: 281) мақаласының екі негізгі мақсаты бар: Ницшенің мәңгілік оралу туралы ең даулы идеясын сыни түсіну және Икбалдың оған реакциясын зерттеу. Кейбір философтар оның ең маңызды тұжырымдамасы деп есептеген Ницшенің мәңгілік оралу концепциясына Икбал оның философиясының ең әлсіз буыны ретінде күмән келтірді. Икбал трансценденттілікті алға тартады және Ницшенің абсолютті детерминистік көзқарасынан айырмашылығы, рух бостандығына жеткілікті орын қалдыратын исламдық тағдыр доктринасын қолдайды. Икбалдың кемел адам туралы сопылық тұжырымдамасы Ницшенің астам адамды қайта құру және Жаратушы атрибуттарын қабылдау үшін шығармашылық пен еркіндікті пайдалану қабілетімен ерекшеленеді. Осылайша, Икбал исламдық мистикалық ресурстарды адам кемелдігінің баламалы үлгілерін проблемалық тұрғыдан қарастыру үшін пайдаланады және адамның «немкүрайлы ғаламдағы» көлденең өмір сүруі болып көрінетін қайғылы фактіге жауап береді.

Платон өзінің «Кемел адам» тұжырымдамасында идеалды республиканың гүлденуі үшін ойлайтын адамзатты құруға ұмтылады (Maskey, 2012: 304). Платон сипаттаған идеалды республикада басқарушы философтар қарапайым өмір сүреді және олардың жеке меншігі болмайды. Бірақ Платон олардың абсолютті билігіне мән бермейтін секілді. Оның тұжырымдамасы ақсүйек философтар билігін сипаттады, оның кезінде қарапайым халық тоталитарлық, бірақ біршама қолайлы режимге бағынды. Демек, Антика заманында кемел адам ретінде философтар бағаланды деуімізге болады.

Адамның болмысы мен тәжірибесінің түсіндірмесі өзгерістердің, жаратылыстардың және әр-алуандылықтың бастамашысы емес, ол еңсерілмейтін прецеденцияның орнын толтыратын, дүниенің өзгеруі мен алшақтығын реттейтін маңызды гуманистік сапа болып табылады. Адам туралы сопылық тұжырымдамадағы дәлелдер бірлік пен сабақтастықтың толық және кемел адамның өзегін біртіндеп ашу теориясына негізделеді (Turan, 2013: 173). Сопылық ілім «пайда болу» феноменологиясын ұсынады. «Танылу» мистикалық құмарлығымен туындаған даму процесі сипатталып, мұнда алдымен болмыстың жалпы адамзаттық адамда көрініс табуы, содан кейін ол адамның «Меніне», оның меншігіне және әртүрлілігіне айналады. Әмбебап адамның индивидке прогрессивті түрде ашылуы теориясы қабілетке ерекше мән береді, әлеуетті қабілетті дұрыс тәжірибе арқылы жүзеге асырылуы мүмкін кемел адам тәжірибесі ретінде ұсынылады.

Ибн Халдун Ибн әл-Арабидің «Кемел адам» туралы іліміне тән қауіптерді қарастырды. Оның ойынша бұл ілім жеке әулиелерді аса дәріптеп, Жаратушы деп тануға мүмкіндік бергендіктен, кемел адам рухани биліктің және уақытша үкіметке қауіпті деп санады (Ahmad, 2014: 55). Ибн Халдун үшін сопылық ілім болып табылады, бірақ адам болмысына қатысты кез келген басқа құбылыстар сияқты өзінің сыртқы, салыстырмалы және кездейсоқ аспектілері бойынша өзгеріске ұшырайды. Бұл мағынада түсінікті тарихи құбылыспен байланыстырамыз. Ибн Халдун сопылық белгілі бір уақытта пайда болған, өскен және оның пікірінше, өз заманында біршама құлдыраған тарихы бар екенін атап өтті. Мәдениеттің басқа аспектілері сияқты сопылық та мұқтаждықтан туған. Шамамен мұсылмандардың алғашқы үш-төрт ұрпағы толық шарифатқа сай ізгі де тақуа өмір сүріп, сыртқы істерге ғана емес, ішкі рухани істеріне көңіл бөлді. Осы салыстырмалы рухани тепеңдік кезеңінен кейін ислам жамағатының мүшелері арасында алауыздықтар пайда болып, тура жолды ізгілікпен ұстанудың бұрынғы кезеңінен ауытқуға жол ашты. Осылайша, заңгерлерге салт-жораларды стандарттау және адамдар арасындағы қатынастарға қатысты заңдарды жүйелеу қажет болды. Бұл көптеген адамдарға ішкі рух пен әрекеттердің маңыздылығын ұмытуға мүмкіндік берді.

Кемел адам парсы ақыны Санаидың тылсым поэзиясы мен ой-толғамында талқыланатын

тақырыптардың қатарында. Санаи тақуалықты мистикамен, дін және діни сеніммен байланыстырып, кемел адамды көрегенділікпен сипаттады. Ол кемел адамды айқын және нақты болуы керек деп ойлады (Aminzadeh, 2014: 249). Көрегенділік түсінігі кез келген тілде кеңінен қолданылады. Өйткені көрегенділіктің ерекше көрсеткіші адамның бірегей сөздерінен пайда болатын пікірлер арқылы санасында үлкен орын алады. Көрегенділіктің белгілі бір деңгейі болмайды және мұндай адамдарды әрбір мәдениет біледі.

Француз ойшылы Морис Бланшо үшін этикалық қатынастар болмыс арасындағы қарым-қатынаста сәйкестікті диалектикалық меңгерудің дамушы және өзін-өзі рефлексиялайтын қозғалысында емес, керісінше, күштарлық пен қашықтықтың өнімді процесінде болуы керек. Бұл бейтарап қарым-қатынасты тудырады, мұнда адам әлеуметтік немесе трансценденттік мақсатқа дейін төмендемей, өзінің экзистенциалды әлеуетін түбегейлі зерттеп, алға және артқа ұмтылып отырады. Бұл дәлел Ибн Арабидің кемел адам ұғымына қатысты этикасына сәйкес келеді (Moradi, 2015: 61). Осы пікірлерге сәйкес кемел адам Жаратушының барлық сипаттарын меңгеру арқылы кемелдікке жете алмайды. Бірақ ол бейтарап кеңістікке, барзахқа айналып, Жаратушы сипаттары арасындағы байланыстарды орнатады және олар арқылы болмыс пайда болады. Бұл мағынада кемел адам қарым-қатынастың, Жаратушы арасындағы байланыстырушыға айналады. Адам Жаратушыға моральдық және мистикалық қарым-қатынастармен ұмтылады, кемел адам ілімдерді ішкі және сыртқы бейнеде көрсетеді.

S. Birkvad (2015: 145) пікірінше, «Кемел адам» екіұшты және ашық болып көрінгенімен, бұл модернизмнің мифі. Осы пікірге сәйкес «Кемел адамның» модернизмнің эпистемологиялық құрамдас бөліктерін мифтік формада талдап көру қажет. Модернизм мифінің эпистемологиялық құндылығы тек жаратылысқа ғана емес, құлдырауға да негізделген. Кез келген миф секілді «Адам» құбылысын түйық жүйедегі ғұрыптық үлгілер тұрғысынан түсіндіреді. Бұл жағдайда жүйені біріктіретін дене бірегейлік туралы ескі модернистік түсінікке сәйкес оны бұзады. Шындығында кейбір жағдайларда барлық қиялдар шамадан тыс модернистік бас тартуды көрсетеді.

Кемел адам дегенде Абай Құнанбаев еңбектерін ұмытпайтындығымыз анық. Абайдың

жаңашылдығы философиядағы «иман» (әдептілік) және «кемел адам» жүйесі аясындағы таңбалардың, метафоралардың, поэтикалық тұлғалардың, аллегориялардың, эвфемизмдердің орасан зор массасын тұжырымдаудың өзіндік әдеби стратегиясымен айқындалады. Мұнда ұлттық менталитет аясындағы әділдікті, қасиеттілікті және қоғамдық белсенділікті ашу байқалады (Zhararova, Dadebaev and Zhaksylykov, 2016: 54). Басқа ойшылдар сияқты Абай дүниетанымының негізінде психологиялық, әлеуметтік-педагогикалық тұрғыдан алғанда адамның мәнін аса көп қырлы деп санайтын тұлға бар. Абайды адамның эстетикалық, этикалық келбеті, алған білімі мен тәрбиесі, сезімі мен ақыл-ой әлемі, мұраты мен өмір сүру мақсаты қызықтырады. Абай адамды жаны мен ақылы бар бүтін тұлға деп түсінді. Абай үшін адам – әлемнің, дүниенің орталығы. Демек, Абай үшін «Кемел адам» белгілері оның «Адам бол!» идеясында жатыр.

Мәжбүрлеу қарапайым адамдарға қажет екенін бәрі біледі. Дегенмен көптеген философтар мінсіз жақсы және дана адамдарға мәжбүрлеу әдістерін қолдану қажет емес және тыныштықта қалған кемел адамдар утопияда өмір сүреді деп сенеді (Sobel, 2017: 148-177). Біздің ойымызша, бұл идея дұрыс емес. Өйткені кемел адамға да мәжбүрлеу қажет болуы мүмкін. Мәжбүрлеу объективті шындықтың сыйымды құбылысын білдіретін категория. Бұл кез келген адамзат қоғамына қажетті элемент. Қоғамның әлеуметтік өмірінің құбылысы ретінде мәжбүрлеуді жою мүмкін емес. Мәжбүрлеу қоғамдағы демократияны, әлеуметтік әділеттілік, азаматтық бостандық пен формальды теңдік деңгейін, қоғамдық институттарды қалыптастырады. Сонымен қатар, мәжбүрлеу адамға оның еркі мен мінез-құлқын мемлекет пен қоғамның мүдделеріне бағындыратын ықпал етуді де білдіреді. Мұның бәрі мәжбүрлі адамның еркін өзгерту мақсатымен, оның қатаң түрде бағынуы үшін жасалады. Мұны ықпал ету және басу ретінде де анықтауға болады.

Кемел адам түсінігін адамның өзін жетілдірумен шатастырмау керек. Кемел адам идеясы даостық, ирандық, исихазм дәстүрлерінде таза метаантропологиялық түсінік болып табылады (Shukurov, 2019). Кемел адам тұжырымдамасының метаантропологиялық табиғаты түсінікті эмпирикалық болмыс категорияларының шеңберінен алып тастап, оны эмпиризмде анық қол жетпейтін, өте радикалды және аса проблемалық идеал ретінде көрсетеді.

Сондықтан кемел адам Жаратушы мен дүние арасын байланыстырушы десек те болады. Осы себептерге байланысты адамды Жаратушыға аппаратын жолдағы орны мен тағдыры туралы кез келген пікір әлемдік тәртіп заңдарына, адамның жаратылыстағы бірге өмір сүру ережелерінде кемел адам ерекше орын алады.

Нәтижелері және талқылау

Мейірбандылық пен кемелділік жеке адамның қасиеті және ешбір заңдармен, тыйымдармен, ережелермен шектелмейтін, өзінің ішкі болмысының табиғи, адамгершілік көріністерін иелену қабілеті. Мейірбандылық пен кемелділіктің негізгі қағидасы ар-ожданға сай әрекет етумен байланысты. Олар сізге әрқашан жақсы және лайықты жолды көрсетеді. Адамға өзінің мейірбандылығы мен кемелділігі деңгейін білу үшін өмір сынақтары керек. Бұл сынақтар адамды биіктете алады, оның ең жақсы тұлғалық қасиеттерін көрсетуге шабыттандырады. Күрделі сынаққа тап болған адам, ең алдымен, қиын сынақтан шығу үшін өзі қандай мейірбандылық пен кемелділік таныту керектігін ойластыруы керек.

Байқап отырғанымыздай, мейірбан адам туралы пікірлер Конфуций еңбектерінде көп кездеседі. Конфуций бойынша мейірбан адамның белгілері: «Пайдаға емес, әділеттілікке ұмтылатын адам мазасыздық пен қорқыныштан айырылады, өйткені ол өзінің таза жан екенін біледі. Жанның бұл тазалығы адамның байлық пен кедейлікке, қоршаған әлемге және басқа адамдардың пікіріне қатынасын анықтады». Конфуций тәрбиелі адамның келесі белгілерін анықтады: Ол барлық адамдарға әдептілік танытады, өзінен төмен тұрғандарға дөрекілік көрсетпейді, жоғары тұрғандарға жағымпазданбайды. Өз билеушісін әкесіндей құрметтейді, үлкендерге құрмет белгілерін көрсетеді. Бір сөзбен айтқанда, Конфуцийдің «мейірбан адамы» үлгілі қасиеттері мен парасаты ойлауы бар әлеуметтік мұраттарға жетелейді. Қоғамдағы барлық қарым-қатынасты өлшеп, үйлесімділікті ұстану даналықтың белгісі болып табылады. Оның ізбасарларына айтқан «Мейірбан адамның сөзінде өтірік жоқ» деген пікірі әлі де өзекті. Оның еңбектері Қытайдың философиялық қазынасы ғана емес, жалпы адамзаттық маңызы бар екені анық.

Әдетте, кемел адам қоғамға пайдасын тигізуге тырысады. Сондықтан кемел адам басқаларға көмектеседі және әркім өзін жақсы

сезіну үшін қолдан келгеннің бәрін жасауға тырысады. Кемел адам көбінесе айналасындағылар бақытты болса, өз игілігін ұмытады. Дегенмен, бұл оның барлық уақытты басқаларға көмектесуге жұмсайды дегенді білдірмейді; ол барлық жағынан жоғары болуға тырысады. Бұл оның үнемі дамып келе жатқанын, отбасымен, туыстарымен және қоршаған ортамен жақсы қарым-қатынаста екенін білдіреді.

Кемел адам ортасында қоғам мүшелері өздерін жайлы сезінеді. Өйткені олар өздерін қоғамда қалай көрсету керектігін біледі, басқалар пікірлеріне мұқият қарайды. Өзгенің ісіне қолдау білдіріп, адамның көңілін көтереді, күлкі сыйлайды. Барлық осы ұсақ-түйектер кемел адамды өзгелерге тартады, адамдар сөйлескісі келеді. Сондықтан кемел адамның көптеген достары бар. Кемел адам көптеген мәселелерде кәсіби маман, оны әлемдегі көптеген құбылыстар қызықтырады. Кемел адам кез келген мәселені бірінен соң бірін шеше отырып, мақсатына оңай жетеді. Қиындықтар кемел адамды ашуландырмайды, керісінше, олар оның ары қарай дамуына және өсуіне мүмкіндік беретінін түсінеді.

Кемел адам үлгілі, өресі биік мінсіз адам болып табылады. Кемел адамды тану оның басқа адамдарға үлгі бола алатындай моделін ұсыну үшін қажет. Егер әрбір тұлға кемел адам болуға ұмтылса, адами кемелдікке ұмтылуы және оған жетуі керек. Осы тұста кемел адам нақты қандай болуы керек, оның рухани келбеті қандай, бойында қандай қасиеттер болуы қажет екендігін білу маңызды. Исламның кемел адам ұғымын түсінбей, толыққанды аталмыш құбылысты білу мүмкін емес. Бұл ретте, кемел адам туралы пайымдаулардың абстрактілі еместігін айта кеткен жөн. Біздің ойымызша, кемел адам мейірбан адамның ең жоғарғы түрі.

Қорытынды және тұжырамдама

Жалпы діни философиядағы мейірбан және кемел адам түсінігі адамгершілік тұжырымдарына негізделген. Сонымен қатар, түсінік білім мен танымға негізделуімен қатар, құндылықтар жүйесін көрсетуімен ерекшеленеді. Рационалды және моральдық-этикалық факторлардың үйлесімділігі маңызды шарт ретінде әрекет етеді. Зерттелген еңбектерде айқындалып отырғандай, танымға біртұтас көзқарас пен үйлесімділік мейірбан және кемел адамның белгісі. Сондықтан аталмыш ұғымдардың бір-бірімен ұқсастығын айқындап отырмыз.

Жоғарыда айтылғандарға сүйене отырып, «мейірбан адам» және «кемел адам» түсініктерінің түрлі мағыналық жүктемесі бар екені де анық байқалады. Нағыз мейірбан адам намысының қаталдығымен, жанашырлығымен, биязылығымен, ұстамдылығымен, жомарттығымен танылады. Берік ерік-жігерге ие, өзінің өмірлік ұстанымдарының ақиқатына сенімді, ар-намыс пен қадір-қасиеттің өткір сезімі бар мейірбан адам оған мұқтаж кез келген адамға көмектесуге, өзге адамның жағдайына бейім болуға дайын. Сондықтан мейірбандылықты жеке адамның қасиеті және ешбір заңдармен, тыйымдармен, ережелермен, шектелмейтін, өзінің ішкі болмысының табиғи, жақсы көріністерін иелену қабілеті деп түсінуге болады.

Діни философиядағы мейірбан және кемел адамның белгілері мыналар деп ойлаймыз:

1. Түрткілер. Олардың түрткілері жеке пайдаға емес, жоғарыға қызмет етуден туындайды. Олар өз іс-әрекетін өзімшілдік көзқарасында емес, жақсылыққа, әлдебір жоғарырақ қызметке әрекет еткенде қарайды. Сізде ақша көп болуы мүмкін, бірақ сіз оны әлемге тигізер пайдасы үшін жұмсайсыз. Сондықтан мейірбандылық пен кемелдік ұғымы жоғары тылсым құбылысқа сену ұғымымен тығыз байланысты.

2. Адалдық. Мейірбан және кемел адам әрқашан өз сөзінде тұрады және басқа адамдармен қарым-қатынаста әрқашан адал болады. Тіпті, уәдені жауына берсе де, олар осы уәдені жүзеге асырады.

3. Жоғары адамгершілік. Мейірбан және кемел адам ешкімді сөкпейді, қорламайды. Адам дамуының жоғары деңгейі оған әркім өзінің даму сатысында екенін түсінуге мүмкіндік береді. Олар әр адамға түсіністікпен қарайды және олар-

ды сол деңгейде қабылдайды. Әрі қарай, олармен жұмыс істеу қажеттілігін шешеді. Мейірбан және кемел адам өзгеге емес, өзіне талап қояды.

4. Кең пейілділік. Олар келген қонағына ең жақсысын береді. Олар ешқашан бәрін өзіне алмайды, тек қажеттісін алады. Басқалардың пікірлеріне көп мән бермейді. Олардың тұжырымдары қоғамның жалпы қабылданған ойларынан айтарлықтай ерекшеленуі мүмкін. Әдетте, мейірбан және кемел адамның рухани ұстазы болады.

5. Әділеттілік. Айналадағы барлық құбылыстарға тепе-теңдікті сақтау сезімі мейірбан және кемел адамға шынайы әділдікті көруге мүмкіндік береді. Бұл олардың түйсігі деңгейінде болатын қабілет. Мейірбан және кемел адам жақсылық пен жамандықты бұрыннан біледі және өз көзқарастары бойынша кімнің қайда екенін және әр адамның қайда бара жатқанын көре алады.

6. Жауапкершілік. Өз өміріне жауапкершілікпен қарайды, ешкімді кінәламайды. Мейірбан және кемел адам екі жағдайда қиындықтар туындайтынын біледі: әрекет нашар немесе дұрыс емес жасалса; құбылысты дұрыс танымаса. Олар мәселеге көпшілік сияқты қарамайды, мәселенің жақсылық әкелуі мүмкін ықтималдылығын түсінеді. Өйткені мәселені білмей бір нәрсеге қол жеткізу мүмкін емес. Әрекеттерде туындайтын мәселелер жүретін жолдың бір бөлігі ғана.

Адам осы дүниенің, осы ғаламның сәні. Адам өз табиғаты, өз атына лайық болуы үшін мейірбан және кемел тұлға болуы керек. Мейірбан және кемел адам туралы әр ұлтта, дінде түрлі көзқарастар болуы мүмкін. Дегенмен түрлі көзқарастар мен тұжырымдар мәні жағынан жалпы адамзатқа ортақ түсініктер болып табылады.

References

- Ahmad, S.N. (2014) "Between spiritual authority and temporal power: Ibn Khaldun's views on Sufism." *Al-Shajarah*, 19(1), pp. 55-84.
- Ahn, H. (2008) "Junzi as a tragic person: A self psychological interpretation of the analects." *Pastoral Psychology*, 57(1-2), pp. 101-113.
- Aminzadeh, S. (2014) "Study of perfect man in Sanai's Masnawis." *Advances in Environmental Biology*, 8(11 SPEC. ISSUE 5), pp. 249-252.
- Bartkus, R. (2021) "Joking: Wit or ridicule?" *Logos-Vilnius*, 107, pp. 64-73.
- Birkvad, S. (2015) "The fall of perfect man." *Short Film Studies*, 5(2), pp. 145-148.
- Boros, G. (2009) "Molière, descartes, générosité." *Filozofia*, 64(2), pp. 133-143.
- Cynarski, W.J. (2016) "A Christian and the martial arts path." *Ido Movement for Culture*, 16(2), pp. 1-7.
- Dar, B.A. (2011) "Iqbal and Nietzsche's concept of eternal recurrence." *Intellectual Discourse*, 19(2), 281-305.
- Hung, R. (2016) "A critique of Confucian learning: On learners and knowledge." *Educational Philosophy and Theory*, 48(1), pp. 85-96.

- Khalilova, N.I., Bafayev, M.M., Oribboyeva, D.D., & Alimjan Kizi, T.G. (2020) "Eastern thinkers about the phenomena of self-awareness." *Journal of Critical Reviews*, 7(2), pp. 254-256.
- Kim, H.P. (2006) "Confucius's aesthetic concept of noble man: Beyond moralism." *Asian Philosophy*, 16(2), pp. 111-121.
- Landsman, T. (1968) *Positive experience and the beautiful person*. – Charleston: Southeastern Psychological Association. – 28 p.
- Landsman, T., & Landsman, M.S. (1991) "The beautiful and noble person – an existentialist-phenomenological view of optimal human functioning." *Journal of Social Behavior and Personality*, 6(5), pp. 61-74.
- Mackey, S. (2012) "Semiotic, rhetoric and democracy." *Cosmos and History*, 8(1), pp. 304-322.
- Molotova, G.M., & Molotova, E.M. (2020) "The concept of "insan-i kamil" in the teaching of Sufi." *Voprosy Istorii*, 2020(10-4), pp. 206-215.
- Moradi, H. (2015) "The ethics of the perfect man: Maurice Blanchot and Ibn 'Arabi." *Journal of Shi'a Islamic Studies*, 8(1), pp. 61-80.
- Nelson, E.S. (2013) "The question of resentment in Nietzsche and Confucian ethics." *Taiwan Journal of East Asian Studies*, 10(1), pp. 17-51.
- Olmsted, W. (2013) "Ethical deliberation in Aristotle's rhetoric and Nicomachean ethics." *Polis (United Kingdom)*, 30(2), pp. 251-273.
- Omelchuk, R.K. (2013) "Religious and political philosophy of the social education in Ancient China." *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*, 6(3), pp. 357-368.
- Özkan, F.H. (2011) "Four paths forty posts in collected poems of Eşrefoğlu Rûmî." *Türk Kültürü ve Hacı Bektas Veli – Arastırma Dergisi*, 59, pp. 253-278.
- Shukurov, S. (2019) "The perfect man – From metaanthropology to Homo socialis." *Istoriya*, 10(4).
- Snell, R.S., Wu, C.X., & Lei, H.W. (2022) "Junzi virtues: a Confucian foundation for harmony within organizations." *Asian Journal of Business Ethics*, 11(1), pp. 183-226.
- Sobel, J.H. (2017) "The need for coercion." In *Coercion*, edited by J.R. Pennock and J.W. Chapman. – New York: Routledge. – 340 p.
- Sumanta (2021) "The values of perfect human beings in the dignity seven of Insān Kāmil." *Journal of Social Studies Education Research*, 12(4), pp. 286-301.
- Tan, C. (2012) "Our shared values" in Singapore: A Confucian perspective." *Educational Theory*, 62(4), pp. 449-463.
- Tian, V.-I., Tang, F., & Tse, A.C.B. (2022) "Understanding corporate culture and business performance from a Confucian perspective." *Asia Pacific Journal of Marketing and Logistics*, 34(4), pp. 759-777.
- Turan, A.Z. (2013) "Design as enclosure: Draft of a phenomenology of artifice." *Technoetic Arts*, 11(2), pp. 173-183.
- Zhapparova, A.Z., Dadebaev, Z., & Zhaksylykov, A. (2016) "The conceptual metaphor in Abay Kunanbayev's poetics." *Journal of Language and Literature*, 7(3), pp. 54-59.

Sh. Adilova Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Kazakhstan, Almaty
e-mail: shynaradilova92@gmail.com

CONCEPT OF ESCHATOLOGY IN THE CONTEXT OF MONOTHEISTIC RELIGIONS

Today in our country, religious study became as a part of science and research area. A lot of research has been conducted and many specialists have been prepared. Even now, theological researches continue at the same level. It is known that the science of religion covers several areas and many topics. In particular, we will analyze the concept of eschatology, which is found in many religions. The article is devoted to one of the most important topics in the field of religion. That's why it is necessary to fully explain the term related to the topic. The term of eschatology will be explained linguistically and by its meaning. Concept of eschatology will be interpreted in the context of monotheistic religions. As the world's main monotheistic religions Judaism, Christianity and Islam will be studied to write this article. All of these religions have belief in the life after death. This belief system will be studied according to their holy books and scientific researches. The study of the concept of eschatology, which is one of the most important topics in the science of religion, has an importance in complementing the theoretical part of the science and will be socially important as well. The results of the work show that the belief in the afterlife in the studied religions teaches people to responsibility and good qualities.

Key words: Eschatology, Monotheistic Religions, Judaism, Christianity, Islam.

Ш. Әділова

Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Қазақстан, Алматы қ.
e-mail: shynaradilova92@gmail.com

Монотеистік діндер контекстінде эсхатология түсінігі

Бүгінгі таңда елімізде дінтану ғылымы өз алдына ғылым саласы ретінде бекітіліп, ғылыми зерттеу аймағына айналды. Осы тұрғыда көптеген зерттеулер жүргізіліп, білікті мамандар дайындалды. Қазіргі таңда да дінтанулық зерттеулер өз дейгейінде жалғасын тауып келеді. Дінтану ғылымы өз ішінде бірқатар салалар мен көптеген тақырыптарды қамтитыны белгілі. Соның ішінде көптеген діндерде кездестіретін эсхатология түсінігіне талдау жасап көрмекпіз. Мақала дінтану саласындағы маңызды тақырыптардың біріне арналған. Соңдықтан тақырыпқа қатысты терминді толық түсіндіру қажет. Эсхатология термині лингвистикалық жағынан әрі мағыналық тұрғыдан түсіндірілетін болады. Эсхатология түсінігі монотеистік діндер контекстінде түсіндіріледі. Бұл мақаланы жазу үшін әлемдегі басты монотеистік діндер иудаизм, христиандық және ислам зерттелетін болады. Бұл діндердің барлығында өлімнен кейінгі өмірге деген сенім бар. Бұл сенім жүйесі олардың қасиетті кітаптары мен ғылыми зерттеулеріне негізделі отырып зерттелмек. Дінтану ғылымының өзекті тақырыптарының бірі болған эсхатология түсінігін зерттеу ғылымның теориялық бөлімін толықтыра отырып, әлеуметтік тұрғыдан да маңызды болады. Жұмыстың қорытындысынан зерттелген діндердегі өлімнен кейінгі өмір сенімінің адам баласын жауапкершілік пен адамгершілік қасиеттерге үйрететінін көруге болады.

Түйін сөздер: эсхатология, монотеистік діндер, ислам, иудаизм, христиандық.

Ш. Адилова

Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Казахстан, г. Алматы
e-mail: shynaradilova92@gmail.com

Понятие эсхатологии в контексте монотеистических религий

Сегодня религиоведение в нашей стране стало частью научно-исследовательской области. В связи с этим проведено много исследований и подготовлены квалифицированные специалисты. Даже сейчас религиоведческие исследования продолжаются на том же уровне. Известно, что наука о религии охватывает ряд областей и множество тем. В частности, мы проанализируем понятие эсхатологии, которое встречается во многих религиях. Статья посвящена одной из важнейших тем в области религии. Поэтому необходимо полностью объяснить термин, относящийся к

теме. Термин эсхатология будет объяснен лингвистически и семантически. Понятие эсхатологии интерпретируется в контексте монотеистических религий. Для написания этой статьи будут изучены основные мировые монотеистические религии: иудаизм, христианство и ислам. Все эти религии верят в загробную жизнь. Эта система верований будет изучаться на основе их священных книг и других научных исследований. Изучение концепции эсхатологии, являющейся одной из актуальных тем науки о религии, дополнит теоретическую часть науки и будет иметь важное значение с социальной точки зрения. Результаты работы показывают, что вера в загробную жизнь в исследуемых религиях учит людей ответственности и нравственности.

Ключевые слова: эсхатология, монотеистические религии, иудаизм, христианство, ислам.

Introduction

One of the most important concepts used in philosophy about life after death is eschatology. The word is derived from the Greek words "eschatos" (last, final) or "eschata" (last things), "logos" (science, doctrine). As a result of the combination of the two words, "eschatology" is interpreted as "the doctrine of the hereafter", "science of the afterlife", and "religious doctrine of the world and the ultimate destiny of man." In other words, the word "eschatology" is used for the themes of the apocalypse, the day of reckoning, the end of everything, death, and life after death (MacCulloch, 1981: 373).

The word eschatology was not used in English until the 19th century. Later, the word came into use, especially in Christianity. The word eschatology, which is common to almost all Western languages, often includes the apocalypse, the state of the individual after death, resurrection, reward, and punishment (Werblowsky, 1987: 148-149).

This concept has two meanings: 1) the end of human life as an individual, i.e. death; 2) the end of the world in general, doomsday. Narrowing the meaning, we can understand it as the end of human life. Thus, in the first sense, it can be understood as the death of man, and in the second sense, as the end of the whole world and the human race as a social phenomenon. That is why we are talking about two different doomsday, both personal and worldwide. The word eschatology can mean both of these (Werblowsky, 1987: 148-150; MacCulloch, 1981: 372-374).

This feature of the word eschatology is important from the point of view of theology. For example, Plato said that the human soul is accountable after death for the good or evil it did when it was with the body, but according to Marxist theory, there is no life for the individual after death. The question of whether the world has a global end is accepted by the Abrahamic religions and not by the Indian and ancient Greek concepts. Except for beliefs such as Moksha in Hinduism and Nirvana in Buddhism,

Asian religions that embrace reincarnation, do not accept the eschatology of the individual. There is only a human factor that is constantly coming back to life. The same is true for Confucianism. This is because the afterlife and the global apocalypse do not occur in this system of beliefs either (Owen, 1967: 48-49).

Thus, this article is based on the belief in the afterlife in monotheistic religions, which comprehensively consider the concept of eschatology.

The most important view of the afterlife is the monistic view of man and the belief in the resurrection after the end of life of the Abrahamic religions. The Abrahamic religions describe a person who lives in this world and will be resurrected in the Hereafter as a monist who is a combination of soul and body. Man is a creature of body and soul. After the soul is separated from the body, death occurs. Resurrection occurs when each spirit returns to the body. The Quran does not specify that people will return exactly to their own bodies which were in this world (Chapku, 2007: 50).

Justification of the choice of articles and goals and objectives

Even now, research in the field of religious studies continues in its own way. It is known that the science of religion includes a number of fields and many topics. Among them, we will try to analyze the concept of eschatology. The concept of eschatology is common in belief system of many religions. Mainly it is considered in monotheistic religions since these religions believe in real God and a life after death.

In our country we have representatives of these monotheistic religions and also we have Religious Studies departments in number of universities. There we study these religions and it will be useful to have deeper knowledge in this topic. Understanding the concept of eschatology and finding its similarities in these religions will help us to understand origin of monotheistic religions and common belief roots in them.

Scientific research methodology

In this work, a combination of several theories and methodologies of the study of the concept of eschatology in different religions was applied. The methodological basis of the research was formed by the concepts of domestic and foreign scientists from the field of religious studies and Islamic studies. As the main method of research was used comparative analysis to compare the concept of eschatology in three monotheistic religions.

The methodology used in this study was selected in accordance with the research areas and questions that were obtained to write this article. Sources include sacred texts of world religions, works of domestic and foreign scholars. The collected data were analyzed linguistically and religiously, and the features of the language of religion were identified by the method of content analysis.

Main part

If we look at the Old Testament from an eschatological point of view, we see the term "acharit-hayamim" which means the end of the world or the end of time (Holy Book, 2010: 221: 4:30). The words "Jehovah's day" or "the day of the Lord" also signify afterlife (Holy Book 2010: 1332-1333: 3:1-18; 1058: 5:18-20; 811-812: 13:6, 9). The Quran also mentions the belief in the Hereafter in the religion of Moses (Holy Quran, 2004: 313: 20:15-16). In the Old Testament, the place called "Sheol" is a dark place, a place where those who entered could not come out again, a place where everything would disappear, a grave, the end of this world (Holy Book, 2010: 837: 38:18), the reward for the virtuous, the suffering for the wicked and the place where everyone will enter (Holy Book, 2010: 625: 3:17). According to Paul Badham, when the Old Testament was fully studied, nothing but Sheol was found, but when the concept of god in the Old Testament was studied, it was natural for the concept of resurrection to emerge from it (Griffith, 2015: 73).

The main thing that defines faith in Hereafter in the Old Testament is the monotheistic view of God. That is, God is the basis of all creation. Yahweh is the source of existence and human life (Holy Book, 2010: 918: 38:16). It says, "See, the Lord is coming out of his dwelling to punish the people of the earth for their sins" (Holy Book, 2010: 823: 26:21). "The coming of God" shows what He will do at the end of the world (Bultmann, 1967: 58). The prophets of Israel considered the Hereafter to be a day of

judgment that would cover the entire universe. They certainly came with an eschatological message and announced that the Day of Judgment would come. Amos, Isaiah, Zephaniah, and Jeremiah, who were important figures in Jewish history, also conveyed this message (Pachaji, 1994: 189-205).

Although the topic of the resurrection in Judaism is said to have been influenced by the religions of Mesopotamia, Canaan, and Iran, it is generally accepted that it is based solely on belief in God (Pachaji, 1994: 171-173). The verse "Multitudes who sleep in the dust of the earth will awake: some to everlasting life, others to shame and everlasting contempt" (Holy Book, 2010: 1036: 12:2) tells us for the first time that good people and sinners will be awakened from the sleep of death, and that life after reckoning will be eternal (Tashpinar, 2003: 117). Verses Ezekiel 37:1-14 in the Old Testament also indicates that the concept of the resurrection was present in the belief of Jewish prophets. In the verses quoted above, Ezekiel tells us that the Lord puts flesh on dry bones and breathes life into them. These verses also show the Creator's power and ability to resurrect. "See now that I, yes, I, am here; and there is no god beside me. I put to death, and I make alive; I wound, and I heal; no one saves anyone from my hand!" (Holy Book, 2010: 256: 32:39). "The Lord kills and makes alive; he brings down to the grave (Sheol), and he brings up. The Lord makes poor, and he makes rich; he humbles, and he exalts" (Holy Book, 2010: 331: 2:6-7). The book of Ezra IV, which speaks the most about the Hereafter, states that the resurrection in the Hereafter will be physical and complete (Tashpinar, 2003: 136). Since the Old Testament assumes that man is one with the body and soul, the resurrection takes place physically (Pachaji, 1994: 188).

In Christianity, too, man is seen as a single being, and the existence of an afterlife other than life in this world is taken as the basis of faith (Holy Book, 2010: 1380: 15:16-17). Eternal life is interpreted differently in Christianity than in ancient cultures. Christ gained eternal life through his victory over death on the cross. Christianity understands "eternal life" as the fullness of life. (Mustafina, 2020: 15) There is an important concept of the afterlife in Christian theology, the "mystical heavenly world." It is said that on the day of God's judgment, all matters will be decided (Holy Book, 2010: 1122-1123: 11:20-24). In Christianity, as in Judaism, the concept of the oneness of God is paramount. God's power controls the world, the heavens, and the afterlife. Thus, God is the Lord of the Day of Judgment

(Holy Book, 2010: 1136: 19:26; 1156: 1:15). The place in Christianity, which is perceived as the heavenly world, is different from this world (Holy Book, 2010: 1453: 9:11-12), it is considered to be a place where only good souls enter and live happily ever after (Holy Book, 2010: 1370: 6:9-10). Those who enter that place will be able to see God and be like angels (Holy Book, 2010: 1336: 3:2; 1415-1416: 3: 20, 21).

In Christian theology, the resurrection is the result of faith in an almighty, ruler, and just God. In the three Gospels (Matthew, Mark, Luke), life after death is accepted without discussion. In fact, the question of the resurrection and the eternal life of the soul is one of the most discussed topics in Christian eschatology (Erbash, 2001: 8). In addition to the verses that indicate that the resurrection will take place through the spiritual body (Holy Book, 2010:1381-1382: 15:36-44), some verses show that the soul and the body will be resurrected together (Holy Book, 2010: 1113: 5:27-30). In the same way, the verses describing the rewarding of the good ones in the Hereafter and the punishment of the wicked (Holy Book, 2010: 1216: 14:13-14) and the verses describing the Day of Judgment (Holy Book, 2010: 1147: 25:31-46) also deal with the topic about Hereafter. It is stated that only God knows the day of reckoning and will be accountable by His power (Holy Book, 2010: 1221-1222: 17:22-37).

Although the Christian concept of heaven and hell is derived from the Old Testament and the Jewish tradition, different interpretations in Christianity have emerged later. According to it, a paradise is a place of reward, where all good people and Jesus also will enter (Holy Book, 2010: 1233: 23:43). According to the Bible, a hell is a place of darkness and punishment for sinners (Holy Book, 2010: 1117: 8:12; 1220: 16:22). They suffer, both physically and spiritually (Holy Book, 2010: 1121: 10:28). The torment of hell will be through fire and will last forever (Holy Book, 2010: 1134: 18:8; 1147: 25:41). The severity of the punishment depends on the severity of the sin (Holy Book, 2010: 1120: 10:15; 1207: 10:12-15). Indeed, in Christianity, faith in God, the just judge who rewards the good and punishes the wicked, is very clear. It tells us that righteous people will receive the gift of eternal life and will see God's face (Holy Book, 2010: 1112: 5:8) (Wilkinson, 2010: 128-131).

In Barzakh, there are several people in one place that is considered as a place of waiting. Among those who will be in the waiting area between Paradise and Hell are children who died unbaptized.

Also, those who are not completely cleansed and their sins are not removed will have to wait until they are cleansed there. Great sinners and unbelievers will go to hell forever. There they will be deprived of the privilege of seeing God and will suffer eternally through the torment of fire and the worms that constantly bite them (Holy Book, 2010: 1160: 3:29; 1171: 9:48; 1110: 3:12). In Barzakh if one feels pain or pleasure only through the spirit, on the Day of Judgment the bodies will be resurrected and each person's soul will return to its body. Thus, the blessings or sufferings of the Hereafter are felt much more (Ozemre, 2005: 204). All the dead will be resurrected, the unbelievers will suffer eternal torment, and the believers will enter Paradise forever, young and strong. Doomsday scenes, such as the coming of the antichrist, the coming of Gog and Magog the extinction of the sun and moon, the falling of the stars, the transformation of the earth and the sky to another earth and sky, and their unification, are also found in Christianity (Holy Book, 2010: 1335: 2:18; 1336: 2:22; 1481: 20:8). It can be seen that the basic aspects of faith correspond in eschatology in Christianity and the afterlife in Islam. As in Islam, Christianity promotes beliefs about the Hereafter, such as the end of the world and the doomsday, the resurrection of the dead, accountability, and life in heaven and hell (Schwarz, 2000: 216-220).

As a monotheistic religion, Islam follows the path of Judaism and Christianity in terms of belief in the Hereafter. Belief in the Hereafter is one of the pillars of faith in Islam. The three main themes of the Quran are monotheism, prophecy, and the Hereafter. Belief in the infinite power of God is also evident in the topic of Hereafter. First of all, the Quran states that man is a creature of soul and body. "So when I have proportioned him and had a spirit of My Own creation breathed into him, fall down in prostration to him" (Holy Quran, 2004: 263: 15:29; 457: 38:72), "Then He proportioned them and had a spirit of His Own creation breathed into them" (Holy Quran, 2004: 415: 32:9) shows that man is made up of spirit and body. According to the verses, man is considered to be a being inherent in this world with his body and in the eternal world with his soul (Chapku, 2007: 57).

The Quran, which considers man to be a perfect being, seeks to explain both the original creation of man and his resurrection in the Hereafter by the absolute power of God. The fact that the Day of Judgment will inevitably take place and that man will be resurrected is a matter that is clearly emphasized in the Quran (Holy Quran, 2004: 474: 40:59). We

know that polytheists and materialists think as such: "Life only consists of this world. We live and we die. Only time will destroy us. We will not be resurrected after we have rotted to dust". But the Quran answers them and clearly states: "Allah, Who created the heavens and the earth from nothing and never tired of creating them, has the power to resurrect the dead" (Holy Quran, 2004: 506: 46:33) and even "The creation and resurrection of you all is as simple for Him as that of a single soul" (Holy Quran, 2004: 413: 31:28). He thus points out that the creation of the heavens and the earth is more difficult than the creation of man. The Quran states that mankind was not created in vain (Holy Quran, 2004: 349: 23:115; 455: 38:27) and will be resurrected (Holy Quran, 2004: 315: 20:55; 324: 21:35; 332: 22:7).

The Quran clearly states that the Day of Judgment will take place and that all people will be held accountable in the Hereafter and will be rewarded for their deeds in this world. Both the Quran and the hadith clearly state that only Allah knows the time of doomsday. People are told only signs that show the end is near.

The word "doomsday" (in Arabic 'al-qiyamah') means standing up (Adilova, 2019: 9). It means the resurrection of the dead and standing from their graves in the afterlife. The Quran says that in the Hereafter, people will be under the authority of Allah: "Do such people not think that they will be resurrected for a tremendous Day – the Day all people will stand before the Lord of all worlds?" (Holy Quran, 2004: 587: 83:4-6).

Faith in the Hereafter and the Day of Judgment are one of the main topics of the Quran, one of the pillars of faith in which the Quran seeks to convince people, and one of the goals that the Quran seeks to achieve. In several verses, the information about the Day of Judgment is stated both explicitly and impliedly. The word "yaum" (day), which is often repeated in the Quran, often means "doomsday", which is the most important day for humankind. The word doomsday occurs in 69 verses of the Quran in the form of the phrase "yaumul-qiyamah" (Day of Judgment). Even the name of Surah 75 of the Holy Quran is "Surah al-Qiyamah". The first verse of this surah is about the Day of Judgment and begins with an oath on the Day of Resurrection: "No! I swear by the Day of Resurrection!"

As it is known, the Quran swears by important things. The oath on the Day of Resurrection shows how important it is for humankind. Following verses are addressed to those who did not believe in the

Day of Judgment and declares that this Day will definitely come, saying: "And no! I swear by the self-reproaching soul! Does man imagine that We will not be able to bring his bones together again? Yes indeed; We have the power to remold even his finger-tips" (Holy Quran, 2004: 577: 75:2-4). The surah lists several signs of the Day of Resurrection for those who deny this Day: "But man would fain deny what is before him. He asks: "When will be this Day of Resurrection?" When sight is confounded, the moon is eclipsed, and sun and moon are united. That day man will cry: "Where can I find escape?" Never! There is no refuge!" (Holy Quran, 2004: 577: 75:5-11) This surah then describes the Day of Judgment and how people will be held accountable before their Lord: "On that day, man will be informed of all what he sent ahead and left behind" (Holy Quran, 2004: 577: 75:13). As we have seen, Surah al-Qiyamah aims to explain the Day of Resurrection and its signs, and the need for people to prepare for the Day of Judgment and turn their lives towards goodness.

Belief in the Hereafter is one of the three most important of the six pillars of Islam called "usuluddin" (belief in Allah, His Prophets, and the Hereafter). Therefore, one of the main topics of the suras which were revealed in Mecca is the Day of Resurrection. There are some other suras in the Quran that speak of the Hereafter (Adilova, 2019: 10-12). Since the life of the Hereafter begins with the Day of Resurrection, Islamic eschatology begins with the Day of Judgment, when all people convene to mahshar (gathering place), then will hold judgment of people, and weighing of deeds, and distribution of books of deeds, and establishment of the Sirat Bridge, and ends with heaven and hell and eternal life in it.

Results and discussion

As we see, the Concept of Eschatology is common in all Abrahamic religions because they have one origin and many similarities. All these religions have their own holy books that were revealed from God. One of the main topics of holy books is the belief in a life after death. The concept of eschatology in studied religions includes the Resurrection, the Day of Judgment, heaven and hell. They have many similarities. Nevertheless, since they are different three religions they have differences in the concept of eschatology.

Conclusion

In conclusion, the concept of eschatology is one of the most important topics in religious studies and it is mainly characteristic of monotheistic religions. Since the world's main monotheistic religions are the Abrahamic religions to which holy books were revealed, there are many similarities in their belief in life after death. The system of belief in Judaism, Christianity and Islam is focused on the belief in God and the Day of Resurrection. Each of these

religions tells its followers that there will be a life after death and judgment of people, and eternal life in heaven or hell. However, since each of them was established as a separate religion, there are many differences and contradictions in the concept of eschatology. The belief in the afterlife in monotheistic religions teaches people to responsibility and good qualities, because they believe that all people will be accountable in the hereafter. This belief can hold people from committing bad or immoral things and through this it has social importance in this life.

References

- Әділова Ш. (2019) Ақырзаман және қияметтің белгілері. – Алматы: «Самға» баспасы. – 240 бет.
Киелі кітап. (2010) Таурат, Забур, Пайғамбарлар жазбалары және Інжіл шариф. Қазақша аудармасы және көркемделуі. – Стамбұл: «Жаңа өмір» баспасы. – 1520 бет.
Мустафина Ж., Борбасова К. (2020) Айқыш таңбасының символдық мәні және оның трансформациясы. // ҚазҰУ Хабаршысы, Дінтану сериясы, [S.I.], v. 21, № 1, – 4-16 бб.

References

- Adilova Sh. (2019) Aqyrazaman jane qiyametnin belgileri (Signs of the End of the World and Doomsday). Almaty: Samga Publishing, 240 p. (in Kazakh)
Bultmann R. (1967) History and Eschatology. – Edinburgh University Press, 170 p.
Chapku A. (2007) Ibn Sina, Gazzali ve Ibn Rushdde eskatoloji (Eschatology According to Ibn Sina, Gazzali and Ibn Rushd). Doktral Thesis. Istanbul: University of Marmara, 446 p. (in Turkish)
Erbash A. (2001) Pavlusa Gore Dirilish ve Ruhun Olumsuzlugu Meselesi (The Matter of Resurrection and Immortality of the Spirit According to Paul). University of Sakarya, Journal of the Faculty of Religious Studies. no 3, pp. 7-15. (in Turkish)
Griffith R. (2015) Eschatology. – Singapore Bible College, 18th edition, 388 p.
Holy Book (2010) Torah, Psalm, Books of Profets and Bible. Kazakh translation and illustration. – Istanbul: "New Life" publishing house. – 1520. (in Kazakh)
Holy Quran (2004) Saud Arabia. – Madina: Malik Fahd, 604 p. (in Arabic)
MacCulloch J. A. (1981) "Eschatology", Encyclopedia of Religion and Ethics, James Hastings (Ed.). – Edinburgh: T. & T. CLARK LTD, vol. 5, 534 p.
Mustafina, Zh., Borbassova, K. (2020) Aiqysh tangbasynyng simvoldyq mani jane onyng transformaciasy (The Symbolic Meaning of the Cross and its Transformation). Eurasian Journal of Religious studies, [S.I.], v. 21, n. 1, p. 4-16. (in Kazakh)
Owen H. P. (1967) "Eschatology", The Encyclopedia of Philosophy, Paul Edwards (Ed.). – New York: Macmillan Publishing Co., vol. 3, 419 p.
Ozemre A.Y. (2005) Hazret-i Isanin 114 Hadisi (114 Hadiths of Prophet Jesus). Istanbul: Sufi Book Publishing, 314 p. (in Turkish)
Pachajı M. (1994) Kuranda ve Kitab-i Mukaddeste Ahiret inanci (Belief in the Hereafter in the Quran and the Bible). Istanbul: Nun Publishing, 320 p. (in Turkish)
Schwarz H. (2000) Eschatology: Complete Introduction to the Christian View of the Future. – Eerdmans, 447 p.
Tashpınar I. (2003) Duvarın Öteki Yüzü – Yahudi Kaynaklarına Gore Yahudilikte Ahiret inanci (The Other Side of the Wall – Judaism Belief in the Hereafter According to Jewish Sources). Istanbul: Tradition Publishing, 337 p. (in Turkish)
Werblowsky R. J. (1987) "Eschatology", The Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade (Ed.). – New York: Macmillan Publishing Company, vol. 5, 470 p.
Wilkinson D. (2010) Christian eschatology and the physical universe. – London and New York: T & T Clark International, 256 p.

M. Shoev* , N. Anarbayev , G. Kupeshova 

Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Kazakhstan, Almaty

*e-mail: mshoev@gmail.com

KAZAKHSTAN: THE COMPLIANCE OF BANKING LAW, PART OF ISLAMIC BANKING WITH THE SHARIAH PRINCIPLES AND RULES

The Kazakhstan government was from first country in the central Asia and post-soviet countries took initiation for amending the legislation to introduce Islamic Banking in the country. For this reason, the government of Kazakhstan decided to promote Islamic Banking in the country therefore, it introduced amendments into the existing legislation. The aims of this study were to analyze and find out the compliance of Kazakhstan Banking law, part of Islamic banking to the Shariah Standard of AAOIFI. Islamic banking sector is in the beginning of its development and growth, hence the government of Kazakhstan and banking system regulatory authority have to focus to build a competitive financing sector that to be attractive more for Islamic finance companies, not only two by financial institutions, and to promote attraction of investment and financing into real economy sector development of Kazakhstan through Islamic banking and financing. The reason for introducing Islamic banking is to reduce any future financial crises and to create stable economic system.

Key words: Banking, Law, Compliance, Legislation, Regulation.

М. Шоев*, Н. Анарбаев, Г. Купешова

Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Қазақстан, Алматы қ.

*e-mail: mshoev@gmail.com

Қазақстан: банк заңнамасын сақтау, шариғат қағидастары мен ережелері бар ислам банкингінің бөлігі

Қазақстан Үкіметі Орталық Азия мен посткеңестік аумақта ең алғашқы болып елге ислам банкингіні ендіру үшін заңнамаға өзгерістер енгізу туралы шешім қабылдады. Қазақстан Үкіметі елде ислам банкингіні енгізуді бастайды, сондықтан ол қолданыстағы заңнамаға түзетулер енгізеді. Осы зерттеудің мақсаты Қазақстанның банк ісіне қатысты заңдарын, нақты ислам банк ісіне қатысты заңнамаларын, ААОIFI Шариғат стандарттарына сәйкестігін тексеріп, анықтау болды. Қазіргі таңда Исламдық банк секторы өсу-даму барысында, демек, Қазақстан Үкіметі мен банк жүйесін реттейтін органдар қаржы институттарына ғана емес, исламдық қаржыландыру компаниялары үшін тартымды болып табылатын әрі бәсекеге қабілетті қаржы секторын құруға бағытталуы керек. Исламдық банкинг және Исламдық қаржыландыру арқылы Қазақстанның қазіргі экономикасын дамытуға инвестициялар тартуға және экономиканы қаржыландыруға жәрдемдесу керек. Исламдық банкингті енгізудің басты себебі – болашақта қаржылық дағдарыстардың санын азайту және тұрақты экономикалық жүйені құру. Исламдық банк жүйесі елде ең бастысы адамдық құндылықтар мен олардың жеке мүдделерін қорғай отырып, адал табысқа жетуді мақсат етеді. Соңғы он жылдықта Қазақстанда мұсылмандар санының артуымен, елде ислам банктері мен ислам қаржы орталықтарына қажеттілік артып отыр.

Түйін сөздер: банк қызметі, құқық, сәйкестік, заңнама, реттеу.

М. Шоев*, Н. Анарбаев, Г. Купешова

Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Казахстан, г. Алматы

*e-mail: mshoev@gmail.com

Казахстан: соблюдение банковского законодательства, часть исламской банковской деятельности с принципами и правилами шариата

Правительство Казахстана было первым в Центральной Азии и на постсоветском пространстве, кто принял решение за внесение поправок в законодательство о внедрении исламского банкинга в стране. По этой причине Казахстан начал продвигать исламское банковское дело в стране и были введены поправки в существующее законодательство. Целью данного исследования – проанализировать и проверить закон о банковском деле в Казахстане, в части исламского банкинга, на соответствие шариатским стандартам ААОIFI. Исламский банковский сектор нахо-

дится в начале своего развития и роста, следовательно, правительство Казахстана и органы регулирования банковской системы должны сосредоточиться на создании конкурентного сектора финансирования, который будет более привлекателен не только для финансовых институтов, но и для исламских финансовых компаний, и содействовать привлечению инвестиций и финансирования в нынешнюю экономику Казахстана через исламский банкинг и исламское финансирование. Причиной введения исламского банкинга является сокращение любых будущих финансовых кризисов и создание стабильной экономической системы. Исламская банковская система нацелена на достижение честного успеха в стране, защищая человеческие ценности и их личные интересы. С увеличением числа мусульман в Казахстане за последние десять лет возрастает потребность в исламских банках и исламских финансовых центрах в стране.

Ключевые слова: банковское дело, право, соблюдение, законодательство, регулирование.

Introduction

The last two financial crises in the world showed the problems surrounding the existing financial system in the world. The financial crises forced the decision-makers in many countries of the world to think and search for an alternative economic system that is more stable and will protect the economy of their countries from future crises and assure more stable development in the long and short term. In this respect, Central Asian countries are not far from existing trends in other parts of the world. They have also been, indirectly, affected deeply by such financial crises. However, there is a strong reason that implementation and introducing of Islamic Banking in the Islamic countries can help in achieving the sustainable development economic goals (Peter Knaack, 2022).

As Kazakhstan, like other Central Asia countries, was part of the Soviet Union for 70 years and even before that they were part of the Russian empire or were under its influences for a more extended period, the legal system of Kazakhstan like other Central Asian countries has been influenced by Russian and Soviet Union where all of them follow civil legal system. As a result of contradiction of Islam with core ideology of USSR further prohibition of teaching Islamic knowledge was introduced for long term, the country banking sectors has a shortage of expertise about the laws and regulations of Islamic transactions in general, with financing and depositing money with the conventional banking system in particular. After obtaining independence and increasing Islamic knowledge on Haram and Halal, Muslims conceived Riba (interest – usury), as mentioned in Quran, as a great sin as it is offered by conventional financing institution in the Kazakhstan.

In the Central Asia, countries either introduce new law for Islamic Banking or through introducing amendment into the existing Banking law. Kazakhstan is among two countries in the Central Asian

countries which have introduced Islamic banking through modifications to the existing conventional banking laws. However, the existing law has obstacles for developing this sector, requiring new amendments into existing Islamic Banking law. So far, there have not been too many studies about domestic Islamic Financing with Islamic Sharia; understanding this needs more evidence-based research. So, the attempt is to understand the significance of building Islamic Banking legislation in compliance with Islamic rules and regulations. This study can grow insights off the legislators and regulatory bodies of Kazakhstan's existing Islamic banking laws, the nature of dealing with Islamic financing products, and understanding Islamic financing laws concerning other legislation such as Civil Code Law.

Islamic finance is one of the world's fastest growing industries. The increasing success rate of Islamic finance industry in the global arena, as well as its acceptance as an effective instrument for financing, is predicated on the presumption that Islamic financial institutions operate more ethically, thus upholding a higher moral standard and resulting in risk moderation and lower moral hazards (ZICO Shariah, 2020).

Justification of the Choice of Articles and Goals and Objectives

As experienced Islamic Banker and working for more than 10 years in Kazakhstan Islamic Banking market and facing difficulties in implementing the Shariah requirements in Islamic Banking transaction as well as difficulties to develop new product for our business, it made the authors to choose this topic in order to find solution and help in development Islamic Banking in Kazakhstan. The main objective is to define the problems in legislation related to Islamic Banking and suggestion practical solution to rectify those problems.

Scientific Research Methodology

The method of present study is legal research which is used comparative review of Kazakhstan Islamic banking law to find out its relevancy to the Shariah requirements in accordance to the primary source of Islamic law principles. As mentioned, I have compared Kazastan Islamic banking law with the Shariah standards of AAOIFI as well as the existing practice of other countries such as Malaysia and Oman. In addition, I have also compared Kazakhstan Islamic Banking law to the countries of Tajikistan purposefully to determine which one of them is has strong points of compliance with the Shariah principles and rules in general and with the Shariah standards of AAOIFI in particular.

Main Part

The principles and rules of Islamic finance and banking regulated under Islamic commercial law, which derived from two sources – primary and secondary. The primary sources are based on revelation. As mentioned earlier, these are the Quran and Sunnah/Hadith. These sources are not subjected to any change or alteration. In the hierarchy, the Quran is prevailing over Hadith of Prophet Muhammad. Any decision by secondary source shall not violate the ruling and principles mentioned in the primary sources. The secondary sources are based on human interpretation and reasoning (Study lecture notes, 2022). It shall be derived from primary sources and shall not contradict to them. When a particular decision or authority related to a specific case does not found in the Quran or the traditions of the Prophet Muhammad, then the accepted methodology is to undertake legal reasoning and interpretation to find out the answer.

The articles in the relation to main question of our topic which is the Islamic financing legislation and its implementation issues in Kazakhstan as well as degree of compliance with Shariah Standards of Accounting and Auditing Organization of Islamic Institution (AAOIFI) is not available. However, the material on other matters of Islamic financing are available but in few. The local scholar either due to lack of knowledge either in Islamic laws or implementation and practical aspect did not write much article on the topic even due these articles are not relating to our topic (Baidaulet, 2019: 21). In my opinion even these kinds of literature which not relate to our topic could explain the existing situation to some extend and challenges which are facing devel-

opment of Islamic Banking in Kazakhstan. Hence the researchers made efforts to find responses to the following questions:

1. Why the rise of Islamic finance in post-colonial market building in central Asia and Russia?
2. Islamic Banking in Kazakhstan Law

The article is on “*The Rise of Islamic Finance in Post – Colonial Market – Building in Central Asia and Russia*” which has been written by scholar Davinia Hoggarth (2016) that analysis from political aspect the development of the Islamic Banking in this region. According to this scholar, in central Asia, the introduction of Islamic finance in the post-colonial era revolutionized the discourse among the state, economy, and the Islamic religion by collapsing materialistic and symbolizing status quo. Further she says on the reason of rise of Islamic Banking is that nations prefer to establish its own financial strategy and identities by ending its colonial inheritances through establishing multi dimension financial system (Noggarth, 2016).

In justifying other reason for rising of Islamic financing in Central Asia is 84 million Muslim population in region but it is not for “the appeasement of religious groups” it is part of project for development of faith identify where in my opinion she is wrong as for Muslim it is not acceptable to make segregation between the faith identity and financial and non-financial transaction. I assume such conclusion due to lack knowledge of correctly understanding principles of the Islam. She further analyze the justification of increasing of Islamic financing due to creation of multi dimension economy away from the influencing of the Russian and connecting to global Islamic economics however for rising Islamic financing in Russian itself it returning for alternative source of investment after the imposing of sanction from western countries through attracting of investment from Islamic countries into Russian economy where in my opinion attracting of the investment is one reason but increasing of knowledge of Muslim about dealing with conventional is Haram and also increasing of role Muslim in economic and political life of the Russian where it will bring the Islamic Banking to the spot. According to her, there some academic writing against using religious in market growth where it may lead to unrests in the society, however, there is negative relation in regarding to growth of Islamic banking and “civil disobedience” by the religion groups. In the following part of the article the author explains another reason for introducing of Islamic banking in Central Asia countries could be for the political purpose and for branding

of culture with history of countries before colonization. The article generally intended for political aim rather than analyzing legally and financially development of Islamic banking and finance in the region.

The next article is on Islamic Banking in Kazakhstan Law written by (Maggs 2011) and the author started his article from history and current situation of Islamic banking in Kazakhstan. The aim from article is to discuss the implication of regulation Islamic Banking in Kazakhstan. Further discussing some principles of Islamic banking and finance such prohibition of interest and ban of profit without risk but the author further questioning why some transaction still permissible as it was in the past, such selling in different, without providing justification why it shall be banned if it was permissible. There is no text from Quran and Saying of Prophet Muhammad on such requirements, while in the Holly of Quran from Allah is clearly stated that;

“Those who take ribā (usury or interest) will not stand but as stands the one whom the demon has driven crazy by his touch. That is because they have said: “Sale is but like ribā”, while Allah has permitted sale, and prohibited ribā. So, whoever receives an advice from his Lord and desists (from indulging in ribā), then what has passed is allowed for him, and his matter is up to Allah. As for the ones who revert back, those are the people of Fire. There they will remain forever”, (Quran, 2: 275,) (Translation of Quran By Mufti Taqi Usmani, 2022)

In addition, similar to this issue in terms of permissibility transaction in Islamic perspective a Hadith which is narrated by Ibn Mas’ud from Prophet Muhammad following as;

"The Messenger of Allah (SWT) cursed the one who consumed Riba, and the one who charged it, those who witnessed it, and the one who recorded it" (Ibn Hajar al- Asqalani, 1429. Imam Tirmidhi, No. 1206).

As detailed above, this author further discusses the different opinion of scholars on acceptability or no acceptability of some multiple transaction (Maggs, 2011). For instance, the author give product auto financing and requirement of the Shariah for the bank “take title to the goods and selling them to the client on credit” and for avoiding fluctuation of the price between buying from the supplier and selling to the customer, the author suggest the customer appoint the bank to be its agent to conclude Murabaha agreement “within a minutes” where such action is permit by Banking law, part of Islamic Banking, for the Islamic Banks under Article 52-11. However, general understanding of law is about the deposit where the bank

will be agent of the customer for investing it is money however it does not apply for being the agent of the customer in executing of the Murabaha agreement/ transaction and also it is worth to note that the suggested structure contradicts with Shariah Standard of AAOIFI where it is restrict appointing of customer to be the Bank agent in very exception case and appointing of the bank to conclude Murabaha is not acceptable by the Shariah standard as well as majority of the scholars and the provided example product “Walk in – Drive Out” Al Hilal Bank is not based on agency where the bank in majority case used be the owner of the car for a while before selling it to its customer on the Murabaha bases. It worth to mentioned that such product is not offered by Al Hilal Islamic Bank in Kazakhstan.

The author further put question on the investment or financing where the indirectly relate to non-Shariah compliance business such alcohol, port and etc. where the decision for entering to such business is depend on the Islamic Finance Principle Board (Shariah Board) (Mufti Ismail Ebrahim Desai, 2019). From my experience Islamic Bank try to avoid direct and indirect relation to finance business which dealing clearly in prohibited transaction from aspect where the income from such businesses may be forfeited and it may carry reputation risk for the banks where may lead to lose confidence of customer in compliance of the transactions of the bank, in general, to the Shariah principles. The author further provide justification for not introducing “Islamic Window” in Kazakhstan is influence of some bank from UAE for not having competition in local market from potential local Islamic window of conventional banks, whereas per my information at time the law was passed and approved by Kazakhstan parliament there was no any intention in AL Hilal Bank to make investment in Kazakhstan financial market. In my opinion there are could be other the reasons where one of them could be Shariah strict requirements and condition for having an Islamic window in conventional and difficulty to apply and implement those requirements. In justifying for not introducing insurance for the depositors of Islamic Bank, is nature of high-risk investments where “insurance would be highly inappropriate. From my experience the reason for not participating is nature insurance scheme for Banks in Kazakhstan where it is based on conventional insurance which contradicts with other Islamic Banking law of Kazakhstan and Shariah principles and rules.

These days, most Muslim countries follow either common or civil law structures in doing financial

transactions. However, their legal systems do not have specific laws/statutes that support the unique features of Islamic financial products. In this situation, they require particular rules and regulations that can support and promote the Islamic financing industry. Above that, Kazakhstan had modification to the current Banking law. From my experience working with Islamic Banks in Kazakhstan, even after two-time amendments, the current banking law for Islamic banking needs detailed codification of the law, including Islamic principles for financial transactions and the administrative procedures for carrying out these activities. In the case of the common law, the system has more room to maneuver in terms of evidence/witness. The principal source of law is jurisprudence for drawing law, or source of the law is a case in which Islamic contracts and transactions for Islamic Banking. This law will give the provisions in a legal document more weight, irrespective of other considerations such as materiality or fairness.

Result and Discussion

The first Shariah required amendments to conventional banking laws was done in 2009. After that, the government incorporates two more changes: First amendments related to introducing Wakala deposit and commodity Murabaha into the legislation to avoid taxation on these products and also to provide one level playfield for Islamic and conventional banking. The Second amendments were for Sukuk issuance by the government of Kazakhstan on the basis of government property. After the above two changes, there are still noncompliance issues with Shariah principles and laws, taxes. In regard of regulations of National Bank on Islamic banking transactions, there are no regulations on products however there is a regulation on prudential norms. Therefore, in our research, we only concentrate on Banking law, Islamic Banking part.

1. The law determined in clause 52.1, concerning the activities of Islamic banks, only operations which were prohibited and left for the Shariah Board to determined actions of Islamic Banks:

The Law states: “Article 52-1. Requirements to the Islamic Banks Activities. Islamic Bank shall have no right to charge remuneration in the form of interest, to warrant return of the investments deposit or income on it, to finance (credit) the activity connected with production and (or) trade of tobacco products, alcoholic beverages, arms and ammunition, gambling industry, as well as other types of

business activity, financing (crediting) of which is interdicted by the Council on Islamic Financing Principles. Council on Islamic Financing Principles shall have a right to additionally determine other requirements to the activity of Islamic Bank binding upon Islamic Bank” (Law of the Republic of Kazakhstan on Bank and Banking Activities).

The last paragraph of the law gives the Shariah Board authorities to determine other activities (products) which possible for an Islamic Bank to conduct. According to Shariah principles and rules, the Islamic Bank, as a trading company, may lead all types of buy and sell, and all kinds of sales (spot and deferment sales). It may also perform all sorts of leasing such as financial, operational and services lease and lease of an existing asset or specified assets. It may also participate in the partnership, Mudarabah and Wakala activities. It may also conduct other banking activities such as LGs and LCs, and Shariah compliance treasuries products. In general, Islamic Bank is a trading company which is also capable of providing banking products and services which are offered by any conventional financing institution as per parameter of Shariah principles and rules. In this respect, it is worth to mention that the Shariah Board has the right to determine and develop a new product. However, any approved product requires tax treatment where it needs again to incorporate any newly approved product into the law in order, the tax authority has to accept it otherwise there will be tax implication which may increase the cost of the financing for Islamic. It will not create one level of field play between conventional and Islamic banks. Therefore, the law does not have a mechanism for approving a new product by an Islamic Bank in Kazakhstan. It was better to provide a general treatment for tax matters based on nature of Islamic products hence Islamic bank will have right to develop a new product within those generally approved limits without introducing a new amendment to legislation for each new products of an Islamic Bank. The tax will be paid on income of the Islamic banking regardless of the types of products’ profit earned as we saw it in the example of Singapore amendments to its law.

2. The other issue is in article 52.5 (3) of the banking law in the mentioned banking activities which are also permitted of Islamic Banks with the exclusion of factoring and forfeiting which noncompliance to Shariah board. The law states:

“3. Islamic Bank shall have the right, if it is provided by the Charter, to perform some banking and

other operations specified in Article 30 hereof, following the requirements specified in Article 52-1 of this Law, except the following:

1) Factoring operations: acquisition of rights to demand payment from the buyer of the goods (works, services) with acceptance of risk of non-payment;

2) Forfeit operations (forfeiting): payment of the bonds of the buyer of the goods (works, services) by purchase of the bill without a turn to the seller.

Council on Principles of Islamic Financing has the right to recognize the separate bank and other operations provided by Article 30 of this Law as non-complying to the principles specified in Article 52-1 of this Law".

The above-referenced law refers to article 30 of banking law which has other activities, are also non-compliance with Shariah principles and rules such as discounting of bills and borrowed money operation. However, the Islamic section only excluded factoring and forfeiting activities. Here is the contradiction to Shariah principles clause which are not banned for Islamic banking as per Article 30.

"f) Accounting operations: account (discount) of the bills of exchange and other promissory notes of legal entities and individuals;"

"g) Borrowed operations: granting of credits in money terms under conditions of payment, urgency and re-currency;"

"i) Bank trust: management of money chose in action on real-estate loans and affined precious metals in the interests and upon instruction of trustier;"

"l) Pawn operations: granting of short-term credits on the security of deposited convertible securities and other movables;"

The above sub-articles of article 30 contradicts to the principles of Islamic banking prohibits the interest which is an essential element of borrowing and lending in the banking sector. The amended law of Islamic banking did not exclude them for Islamic Banking, as we have already discussed the prohibition of interest either for loan giver (deposit) or borrower above and narrated a verse from Holy Quran and saying of Prophet Muhammad.

3. The next obstacle for the development of the Islamic banking as per article 52.6, Islamic banking, part of current Banking Law, does not permit Islamic Bank to provide saving deposits with paying of the profit to its customer. According to the law, traditional saving deposit in a conventional bank must be guaranteed by the bank with its interest according to civil law hence Islamic banking's saving deposit according to Shariah standard

must not be guaranteed either under Mudarabah or Wakala deposit products. As per banking law, Islamic Bank can offer savings account; however, it may offer but has similar nature of current account where the bank guarantee payment of the principal amount on demand but without any profit payment to the customer. Restriction on saving creates obstacles for an Islamic Bank to attract cheap funding for Islamic banking and also it does not create one level field play between Islamic banks and conventional Islamic Banks. For example, below point is extracted from Malaysia Islamic Banking law, as it defines the Islamic Banking activities as "Islamic banking business" where the businesses are

(a) accepting Islamic deposits on current account, deposit account, savings account or other similar accounts, with or without the business of paying or collecting cheques drawn by or paid in by customers; or

(b) accepting money under an investment account; and

(c) provision of finance; and

(d) such other business as prescribed under section 3." (Islamic Financial Services Act, 2013).

The above Islamic banking law of Malaysia allows the country's banks to keep saving deposit money from its customers. The same is provision is available in Tajikistan Islamic banking law under the section defining "Islamic Deposit or Islamic Saving" (Law of the Republic of Tajikistan on Islamic Banking Activities, 2014). Also, in Oman's legislation for Islamic banking, attracting saving deposits is mentioned under Banking activities definition. The law states:

"Banking business is the undertaking as the principal and regular course of business conduct, as such business conduct may be defined and interpreted by the Board of Governors of the Central Bank, any one or more of the following activities or such additional activities as may be specifically authorized in amendments to this Law or by the Board of Governors of the Central Bank in a license issued pursuant to this Law: the operation of receiving monies as demand or time or savings deposits; the opening of current accounts and credits; the unsecured loan of money or extension of credit; the loan of money on personal, collateral or real property security; operation of credit card business; the issuance and negotiation of letters of guarantee and letters of credit; the payment and collection of checks, orders, payment vouchers and other negotiable instruments; the acceptance, discounting and negotiation of notes and promissory notes and other negotiable instruments;

the sale and placement of bonds, certificates, notes or other securities; the acceptance of items for safe-keeping; the exercise of fiduciary powers; the undertaking of Investment and Merchant Banking and other Financial activities which may include but not be restricted to corporate finance, project finance, investment brokerage and investment advisory services, investment management, the underwriting of securities, custodian and fiduciary services, leasing, factoring, hire purchase financing and any other similar activities approved by the Board of Governors as banking business or the purchase, sale and exchange of foreign and domestic currency or other monetary assets in the form of cash, coins and bullion, provided, however, that natural persons who deal exclusively in the business of exchanging foreign and domestic currencies on a retail basis and persons engaged in the operation of retail business establishments and places of public accommodation who exchange foreign currencies only as a convenience to their customers shall not be deemed to be engaged in the banking business (Royal Decree's Banking Law, 2000).

It is worth to mention that in general practice, most countries where Islamic banking is operating, permit all types of deposits for Islamic banking like conventional banking under the principles and rules of Islamic Shariah;

4. The next issue in the Banking law of Kazakhstan is under article 52-8 which relates to the sale of goods to the customers of the Bank. It does not clearly cover all types of purchase which are permissible according to Shariah principles and rules. It mentioned sell which is through Murabaha where the Bank has to disclose its profit, expense and cost incurred for acquiring of goods. However, according to Shariah principles and rules, especially Shariah standard permits specific sales of the specified products to be produced by the bank in future through Salam and Istisna. Also, in Shariah, we have Musawamah sales where Islamic banks sell goods without mentioning in the agreement the price, cost, expenses which Islamic Bank has incurred in acquiring of the products as well as the profit which earned by the bank. The Musawamah, Istisna and Salam according to Shariah standard requirement for an Islamic Bank, does not mention the detail of the selling price to the customer. In this regard, the Oman Islamic Banking does not require break down of the selling price and their law is comprehensive that covers all types of sales under Shariah. Like Oman law of Islamic Bank, the Malaysia law of Islamic Banking also covers under articles 180, 182,

and 186 that law only mentions "sell" or "dispose of" for selling transaction by the Islamic bank for any goods or property.

5. The next issues are also related to tax under the Article 52-10 on leasing; the law permits "financial lease" or "lease ending with ownership transfer" only and also for the corporate customer. The law does not permit service lease for an Islamic bank as mentioned in Shariah principles and rules and also practiced by other Islamic Banks in other countries according to Shariah standards of AAOIFI. Also, the Kazakhstan Banking Law, which became supervisory member of two international standard-setting organizations (Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions and International Islamic Financial Market) mentioned that "financial lease" and operating lease for individual and legal entities (National Bank of Kazakhstan, 2017). However, tax code excluding the individual customer from tax exemption and operational lease product is also not exempted from tax for both legal and individual customers. For the instance Malaysia Islamic Banking law under definition "provision of finance" permits an individual to obtain financial leasing or lease ending with the owner under different provided structures. Also, in Islamic Banking Law of Oman under articles 66 (a & b) and articles 124 (d) permit "financial lease" for corporate and individuals and also permit for an Islamic bank to offer service lease. It is worth to mention that Shariah standards permit for an Islamic Bank to offer all types of leasing to its customers either corporate or individuals (Oman Law Blog, 2012).

6. The non-Shariah compliance in concept of Commission Agency as per Kazakhstan civil law, where the civil law making guaranteed the payment of principal. The Law states:

"Article 867. Rights and Obligations of the Commission on Transaction with A Third Party;

For transactions made by the commission agent with a third party, the commission agent shall acquire the rights and becomes obligated, even if the consignor was named in the transaction or entered as a third party in direct relationship to the transaction" (Civil Code of the Republic of Kazakhstan, 1999). However, Shariah standards mentioned that Agent under agency contract is not responsible unless for non-binding by the term of agreement misconduct and negligence. The second issue, any action or deed which will be conducted by the agent on behalf of the bank, it is for principal according to Shariah. The last issue under agency related to tax issues mentioned in article 52.11 of Kazakhstan

Banking law. The mentioned article relates to Agency activities of Islamic Bank. The first issue misconception of the definition of Shariah compliance agency. It is not under investment law hence it is not recognized as an Islamic deposit; hence it is not exempted from VAT (Civil Code of the Republic of Kazakhstan, 1999).

Conclusion

The legislation of Kazakhstan which we mentioned above are taking good and positive steps towards establishing a stable financial sector in Kazakhstan. As discussed earlier, the Islamic banking and finance have its specifics which contradict with conventional financing. Therefore, the legislation is missing the main ingredient of Islamic banking and finance such as treatment of Islamic Banks as a trading company which should have a right to do all types of trading either goods or service and also participate in partnership relation, meanwhile receiving deposits from its customers for financing its project. The banking sector is at the beginning of its development hence the government and regulatory body has to focus on the following to build competitive financing sector which will be attractive for the

foreign and local investors. In this respect we can finalize the audiences:

1. As detailed earlier Islamic financing is at the early stage of its development. Hence the regulatory body shall build mechanism in laws and regulation which accept and adjust itself to new growth in the sector so it will not be required to go through lengthy steps of the amendment of laws and other related legislation to accept new changes and the financial sector shall be able to develop new products.

2. The governments are required to take action for creating one level field play in term of the tax treatment and other duty between conventional financing and Islamic financing for all types of Islamic banking product. Otherwise, the Islamic Banking will be more expensive and not attractive neither for investors nor for bank's customers. Malaysia is one of the best examples in this regard for creating a balanced system.

3. It is crucial for Islamic financing sector that the government should establish a working group to amend existing legislation, particular non-Sharia compliance clause, and the National Banks have to take similar actions to amend regulations contain non – Shariah compliance clauses and terms.

References

- Байдаulet И., Салихова А., Кашимова Л. и др. (2014) Основы этических (исламских) финансов. – Павлодар: PrimaLux. – 325 p.
 Закон Республики Казахстан «О банках и банковской деятельности» (31 августа 1995 г. N 2444).
 Национальный Банк Казахстана (2017) Хроника развития исламского финансирования в Казахстане. Режим доступа: <https://www.finreg.kz/document/?docid=4680&switch=rus>

References

- Holy Quran
 Baidautlet Y., Salihova A., Kashimova L. et.al. (2014) Osnovy jeticheskikh (islamskih) finansov [Basics of ethical Islamic financing]. – Pavlodar: PrimaLux. – 325. (in Russian)
 Civil Code of the Republic of Kazakhstan (Special part). 1 July, 1999. № 409-1.
 Ibn Hajar al-Asqalani (1429) Bulugh al-Maram. – Riyadh, Saudi Arabia: Darussalam Publishers&Distributors. – 522.
 Imam Tirmidhi (2000) The Book of Jami' Tirmidhi (Sunnan – Al-Tirmidhi), vol.4. Published by Ministry of Islamic Affairs, Dawah and Guidance of Saudi Arabia. – 579.
 Islamic Financial Services Act 2013 (*Gazette*, 22 Mar 2013).
 Law of the Republic of Kazakhstan on Bank and Banking Activities (August 31, 1995 N 2444). (in Russian)
 Maggs, P. B. (2011). Islamic Banking in Kazakhstan Law. *Journal Review of Central & East European Law*, 3 (6); <https://pages.law.illinois.edu/p-maggs/islamic-banking-in-kazakhstan.pdf>
 Mufti Ismail Ebrahim Desai (2019) What is a Shariah Compliant Investment. <https://journal.wahedinvest.com/what-is-a-shariah-compliant-investment/>. (Accessed on: 15/11/2021).
 National Bank of Kazakhstan (2017) Hronika razvitiya islamskogo finansirovaniya v Kazahstane [History of Islamic Finance in Kazakhstan]. Available at: <https://www.finreg.kz/document/?docid=4680&switch=rus> (in Russian)
 Noggarth, D. (2016). The Rise of Islamic Finance in Post – Colonial Market – Building in Central Asia and Russia. – pp. 115-136.
 Oman Law Blog (2012) Islamic Banking: A Brief Introduction. <https://omanlawblog.curtis.com/2012/07/islamic-banking-brief-introduction.html>. [Accessed on: 15/11/2021].

Peter Knaack (2022) Global Financial Networked Governance: The Power of the Financial Stability Board and its Limits. DOI:10.4324/9781003290001. Data access 15.10.2022

Study lecture notes (2022) Secondary Sources of Islamic Law, Ijma, Ijtehad, Qiyas & Urf. <http://studylecturenates.com/secondary-sources-of-islamic-law-ijma-ijtehad-qiyas-urf/>

The Republic Tajikistan Law (2014) Law of the Republic of Tajikistan on Islamic Banking Activities

Translation of Quran By Mufti Taqi Usmani in Urdu <https://muftitaqiusmani.com/en/Books/noble-quran> (in Urdu)

ZICO Shariah (2020) Islamic Finance Master Plan for the Republic of Kazakhstan 2020-2025. – Nur-Sultan: Prepared for AIFC, Supported by IsDB. Available at: <https://tinyurl.com/ISMPRK2025> [Accessed on: 15/11/2021].

A. Abubakirova^{1*} , D. Dilbarkhanova² 

¹Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Kazakhstan, Almaty

²Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Kazakhstan, Turkestan

*e-mail: a.abubakirova.work@gmail.com

CRITICAL ANALYSIS OF THE INFLUENCE ON POWER AND COORDINATION OF THE CONCEPTS RELIGION AND DISCOURSE

The article analyzes the critical discourse analysis as one of the paradigms in the discursive study of religion. Critical discourse analysis examines discursive and critical views on religion together, and is able to show the features and priorities of these areas, which are not among the main trends in modern science. The issue of discourse analysis is raised and discussed in the context of logic, semiotics, philosophy of language, analysis of relations, consensus, the legitimacy of ethical and moral values. The article represents and describes the importance of discourse in the understanding of religion as a concept and accepting the role of religion in everyday social relations through the critical discourse analysis and the discursive study of religion. It also provides guidelines for the analysis of discursive structures and analyzes the processes of revival and change in the field of religion. The concept of discourse is considered separately and its different meanings are shown. It analyzes how the process of critical analysis is carried out in the context of discursive research, and analyzes the main directions of practical critical discourse analysis. The problem of analysis of a discursive event arises in the context of non-linguistic conditions of occurrence of discourse (economic, political, etc.). It has been established that the meaning of discourse since the foundation of discursive analysis includes not only written or oral expression, but also non-linguistic semiotic processes. It has been shown that for each discursive sphere, epistemic beings differ both in terms of axiological value and in terms of subjective regulation.

Key words: religion, power, discourse analysis, coordination, religious discourse.

А. Әбубәкірова^{1*}, Д. Дильбарханова²

¹Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Қазақстан, Алматы қ.

²Қожа Ахмет Яссауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Қазақстан, Түркістан қ.

*e-mail: a.abubakirova.work@gmail.com

Дін және дискурс концептілерінің билік пен бағдарлауға ықпалын сыни түрғыда талдау

Мақалада дінді дискурсивті тұрғыда зерттеудегі парадигмалардың бірі ретінде сыни дискурс талдауы сарапталады. Сыни дискурс талдауы дінге қатысты дискурсивті және сыни көзқарастарды бірлестікте талдай отырып, заманауи ғылымдағы негізгі тенденциялар қатарынан орын ала алмай келе жатқан бұл бағыттардың ерекшеліктері мен басым тұстарын көрсете алады. Дискурс талдамасы жайлы мәселе логика, семиотика, тіл философиясы, қарым-қатынас сараптамасы, келісімге келу, этикалық, моралдық құндылықтар легитимациясы аясында қозғалып, талқыланады. Мақалада сыни дискурс талдауы мен дінді дискурсивті тұрғыда зерттеу арқылы дискурстың дінді ұғым ретінде түсіне алуға және күнделікті әлеуметтік қарым-қатынастағы діннің рөлін түсінудегі маңызы көрсетіліп, сипатталады. Сонымен қатар дискурсивті құрылымдарды талдауға арналған бағдарлар ұсынылып, дін саласындағы қайта жандану мен өзгеру үдерістері сараланады. Дискурс ұғымы жекелей қарастырылып, оның түрлі мағыналары көрсетіледі. Сыни тұрғыда талдау үдерісінің дискурсивті зерттеу мәнмәтінінде қалай жүзеге асатындығы сарапталып, тәжірибелік сыни дискурс талдауын жүзеге асырудың негізгі бағыттары талданады. Дискурстың пайда болуының тілдік емес жағдаяттары аясында (экономикалық, саяси, т.б.) дискурсивті оқиғаны талдау мәселесі бой көрсетеді. Дискурсивті талдама жасаудың іргетасы қаланған кезден бастап дискурстың мағынасы жазба не ауызекі пікір білдірумен ғана шектелмей, тілдік емес семиотикалық үдерістерді де қамтитыны анықталды. Әрбір дискурсивті сала үшін эпистемиялық болмыстар аксиологиялық құндылығы тұрғысынан да, субъективті реттелуі тұрғысынан да ерекшеленетіндігі көрсетілді.

Түйін сөздер: дін, билік, дискурс талдау, бағдарлау, діни дискурс.

А. Әбубәкірова^{1*}, Д. Дильбарханова²

¹Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Казахстан, г. Алматы

²Международный казахско-турецкий университет имени Ходжи Ахмеда Ясави, Казахстан, г. Туркестан

*e-mail: a.abubakirova.work@gmail.com

Критический анализ влияния на власть и координацию концептов «религия» и «дискурс»

В статье анализируется критический дискурсивный анализ как одна из парадигм дискурсивного изучения религии. Критический дискурс-анализ рассматривает дискурсивные и критические взгляды на религию вместе и способен показать особенности и приоритеты этих сфер, которые не входят в число основных направлений современной науки. Ставится и обсуждается вопрос анализа дискурса в контексте логики, семиотики, философии языка, анализа отношений, консенсуса, легитимности этических и моральных ценностей. В статье представлена и описана важность дискурса в понимании религии как концепции и в признании роли религии в повседневных социальных отношениях посредством критического анализа дискурса и дискурсивного изучения религии. Также представляются принципы, которых нужно придерживаться для анализа дискурсивных структур, и анализируются процессы возрождения и изменения в области религии. Отдельно рассматривается понятие дискурса и показаны его различные значения. В статье анализируется, как осуществляется процесс критического анализа в контексте дискурсивного исследования, и рассмотрены основные направления практического критического анализа дискурса. Изучается проблема анализа дискурсивного события в контексте неязыковых условий возникновения дискурса (экономических, политических и т.п.). Установлено, что значение дискурса с момента основания дискурсивного анализа включает в себя не только письменное или устное выражение, но и неязыковые семиотические процессы. Показано, что для каждой дискурсивной сферы эпистемические существа различаются как по ценностному значению, так и по субъективной регуляции.

Ключевые слова: религия, власть, дискурс анализ, координация, религиозный дискурс.

Introduction

While considering the topic of the article, it is important to pay attention to the fact that the word "critical" is used in relation to religion and discourse, not in the sense of "aggressive", but to be able to consider the positive and negative aspects of religion as a concept on an equal level and in harmony. At the same time, we can critically consider the transformative power of religion and distinguish its influence on the formation of social equality and inequality. Criticism of religion in modern science formed within the framework of critical views formulated by K. Marx about 150 years ago. And he, in turn, turned the critical attitude towards religion into historical interest. The methodology and principles of the sociology of religion, despite the diversity of topical issues and topics of the present period, based on works of E. Durkheim, M. Weber. In writing this article, we aimed to present a critical discourse analysis that is relevant to today's reality. The main reasons for the success of this direction are to encourage scientists to understand the hegemonic role of religion in everyday life and to provide guidance for the analysis of the discursive structure, revival and change of inequality in the field of religion.

Justification of the choice of article's theme, goals, and objectives

The importance of discursive principles in the study of religion is reflected in the fact that the resurgence or rise of religion at the global level is directly connected with the widespread expansion of the capitalist market. Most of the studies, studying the consumer society, pay attention to the fact that instead of the traditional institution of religion, the set of religious beliefs and activities reflected in the name "spirituality" constitute the majority of public interest. But if we consider the situation in the context of the 21st century, other aspects will be revealed. Globalization and extreme freedom pose a great threat to the general tradition, and in particular to religion, which is an important part of that tradition. At the same time, the indescribable inequality in the world (in all spheres of life) is creating a new unregulated market for religions, creating an opportunity to offer the "promise of salvation" as their main product. The world community is still not able to get out of the discussions about the "death" or "resurrection" of religion, and does not pay attention to the ability of religion to create and change inequality in society. In writing this article, we have considered how critical discourse analysis can be useful in addressing this issue.

At the same time, another important issue for modern society is the mediation of the knowledge we receive every day, that is, the information we receive through media contains only one-sided information. However, we now live in a society where there are alternative proposals for this situation. Especially the last decade is characterized by the widespread spread of social networks and media that bring the peoples of the world closer together. Writing your thoughts, getting evaluation from someone you don't even know, even living in another corner of the world, getting answers, publishing events from your life, your lifestyle – everything is becoming a normal, unsurprising situation for us today. Although the level of access to the Internet is different in the world, even within the territory of one country, the number of people who are behind the global trends is limited. The reason is that nowadays the media itself publishes information and methods that are available to the public on social networks, and this process goes in the opposite direction too. The news that you could not read on the newspaper will appear in front of you as soon as your gadget is connected to the Internet. A citizen of the 21st century works in an environment saturated with media, text, and symbols. For the unemployed, the underemployed, and the employed, the majority of service or information-based work, consumption, and leisure organization depend on their ability to construct, monitor, and use texts and symbols (Luke, 1995: 5–6). Therefore, it is no exaggeration to say that we live in the age of discourse.

Discourse research is not only a discussion of the meaning of the concepts underlying the topic for people, but also a consideration of what people do while talking about these concepts. And discursive research does not contrast speaking and doing, but considers both side by side. In other words, the discursive study of religion is to consider how concepts such as religion, spirituality, and faith are formed in discourse.

And the critical analysis that we are going to consider in the article is used to show the functions of religion in creating and maintaining inequalities. Although the system of social change proposed by K. Marx in the 19th century is not appropriate to be copied into the reality of the 21st century, his emphasis on economic power and inequality can provide a basis for a critical analysis of class discourse and the influence of class on discourse in capitalist society. The purpose of a critical analysis of religion is to analyze how the positions and demands of religion can shape and change inequality, consider-

ing its foundations. We can also analyze how the structures of secularism and post-secularism affect the social position of individuals, communities and religious traditions. However, this study only shows how critical discourse analysis can be used. First, we will analyze the concept of discourse, focus on its possible meanings and applications, and try to describe how to conduct critical analysis and conduct discursive research.

Scientific research methodology

The methodology used in this study was chosen according to the research directions and questions outlined in the introduction. The sources include the works of domestic and foreign scientists. The collected data were analyzed from a linguistic, philosophical and religious point of view, discursive research and distinctive features of the discourse were determined using the method of content analysis. The functions of the discourse as a paradigm were studied through analysis and synthesis, and the characteristics of the discourse were systematized.

Main part

The word discourse has many definitions and meanings. The historical version is to describe discourse as an act of conversation, linguistic communication. Recent versions explain discourse in terms of ontology. During the study of religion, in order to define the discourse, there is a tendency to highlight its differences and features within the framework of cultural studies and linguistic studies. For example, Engler, in his scheme, says that cultural studies focuses on how discourse forms and shapes things, and shows language as a tool used only by autonomous subjects (Engler, 2006: 517). Linguistic studies, in turn, focus on empirical studies of micro- and macro-level texts.

Discourse analysis is a universal topic addressed by various branches of modern humanities. Even each social institution has formed the form of its own special discourse. That is why discourse is now becoming one of the most relevant and popular research objects for several fields. Discourse can be considered as a means of regulating society and forming social principles. Today, the concept of discourse has the same role in social sciences as the role of the euro in the European economy (Makarov, 2003: 11). Moreover, the most widespread in scientific literature are linguistic and philosophical studies. Each of them has developed its own definition of

the concept of discourse and the analysis of discursive activity in accordance with its research object. Nevertheless, it is also worth noting that with this term, different fields of science define different concepts and show different meanings. For example, A. Usmanova, defining the concepts of discourse and discursive in a broad sense, says: "Discourse shows a complex interrelationship of linguistic experience and extralinguistic indicators (an important action manifested in a state convenient for sensory perception), which allow understanding the text, that is, forming an image of the participants of communication, their positions, provides information about goals, message creation and reception situations" (Usmanova, 2001: 240). The traditional meaning of the word discourse includes ordered written or spoken messages of an individual subject. However, in recent decades, many new concepts have been defined by this term, as a result of which it is widely used in humanities. In addition, considering the concepts of text and discourse as interchangeable concepts may be due to the absence of the term discourse in the languages of European civilization, where most of the sciences originated, and in the past only linguistic experience was included in the scope of this concept.

The concept of discourse, especially religious discourse, can be freely used in considering and solving religious problems. In modern philosophy, discourse is considered as a means of establishing social principles, regulating society, forming a democratic system, an open society, and a model of free communication, where communication participants are equal. In addition, hermeneutics, poststructuralism, postmodernism create their own special definitions of discourse and explain its essence in a special way. For example, within the framework of ideas of poststructuralism and postmodernism, discourse is a unique form of language manifestation that creates a social order, characteristic of a certain culture and society, that is, discourse can be realized through linguistic actions and can be a tool that can create social order in the society where it takes place.

Philosophical aspects of the discourse term based on the works of M. Foucault. According to his understanding, discourse is a complex set of linguistic actions, which are involved in forming an opinion about the object they see as possible. Discourse, being a means of knowledge, presents an expression of a unique, non-traditional way of analyzing culture. In his research, M. Foucault focuses not on the denotative meaning of discourse, but on the connotative meaning that is implied by

users, but not expressed openly (Foucault, 1996: 214). Although non-linguistic situations create an environment conducive to the emergence of discourse, they do not guarantee its establishment. The space of discursive activity is distinguished by the ability to combine different time situations that go beyond the definition of culture in language. M. Foucault observes that discourse has the power to say, to inform, through which we can clarify something. Speaking is an opportunity given only to those who are able to speak. In this state, discourse appears as a way of contesting power, like other categories in society. Thanks to the works of M. Foucault, the French school of discursive analysis is distinguished by its philosophical orientation, emphasis on ideological, historical, and psychoanalytic aspects of discourse.

Discourse is language embedded in social context. For this reason, we do not apply this concept to ancient texts. Discourse is not an isolated, limited textual or dialogical structure, because within it the paralinguistic applications of language are of great importance. Based on this, the discursive analysis of religious phenomena becomes relevant. Discourse is an important component of cultural and social communication. According to the point of view of modern sociolinguistics, every social institution has its own form of institutionalized discourse. For example, V. Karasik distinguishes types of institutionalized discourse as scientific, religious, business, political, mass media, legal, diplomatic, pedagogical, medical, military, advertising, sports, etc. (Karasik, 2000: 25-33).

Critical discourse analysis attempts to bridge these two positions. This is what we can see from the works of N. Fairclough. He, combining M. Foucault's ideas with a set of techniques known as functional linguistics, creates a tool that allows for in-depth analysis of texts. The theoretical aspects and methodological systems of critical discourse analysis are reflected in the framework of two major possibilities offered by discourse – structure and function. Discourse can be structuring because it not only presents and shows things abstractly, but creates and shapes them (Fairclough, 1992: 3). According to N. Fairclough, three things are formed in the course of discourse: social self-definition or subjective positions; social relations; knowledge and belief systems. These concepts may not be formed sequentially or alternately, but by distinguishing them in this way, we can make analytical analysis possible. As an example, it is possible to consider cultic contrasts in the study of religion. While for

one group particular religious beliefs and practices may be the way to salvation and happiness, for another group they may be the cause of deviation from the truth, transgression, and punishment. In order to answer the question of how this problem arises, we must consider two different discourses of the two groups mentioned above. Both sides are not lying, in their understanding, of course, only a third party who can conduct research from an objective point of view can determine which side is true. The formation of two different opinions on the same issue and concept is due to the use of two different discourses by its supporters. Neither of them are lying, but they may or may not be telling the whole and complete truth. A facet of reality can be reflected only according to the context in which the discourse takes place. Each conscious person decides for himself what to include and what not to include in his reality, and this choice may depend on many criteria. One of those conditions is to match their interest (Barker, 2011: 200).

Closely related to A. Barker's research on the self-interests of individuals in society, a second characteristic of discourse appears. In addition to being constructive, discourse can also be functional (Potter, 1987: 32-33). Discourse, as a form of social activity, affects both the reconstruction of society and social changes. In a work written in 1992, Edwards and Potter talk about the "action orientation" in discourse, and how things and actions are realized through discourse. Anti-cult research examines not only their structure, but also how to treat members, and the application of practical guidelines for preventing cult influence. Discourse on these cults can treat them as a social problem and suggest practical positions for its solution.

Although the structural and functional characteristics of the discourse and aspects related to them are common to many studies, the epistemological and ontological bases, methodological and interpretative positions vary depending on the scope of the study. The social context of the discourse is constantly, continuously being created, and therefore cannot be completely independent of the discourse. That is why small structural units (part of speech) are taken into account during the analysis. However, if the context of the discourse is independent, the stable forms of the discourse are reflected, the units of analysis are voluminous and are studied comparatively within broad social and cultural frameworks.

During the critical analysis we said that the works of M. Foucault and the rules of functional

linguistics are important. Critical discourse analysis makes concepts such as power, knowledge and ideology surrounding discursive processes the main object of study.

In colloquial circulation, ideology is used as a concept close to worldview, and in some historical periods, it was completely opposed to the concept of religion. The loss of influence of religion and magic created the basis for the emergence of secular belief systems or ideologies. Moreover, it, in turn, served to advance political activity independently of the values and creatures of the other world (Thompson, 1990: 77). Although this aspect of ideology is rooted in the history of concepts, critical discourse analysis uses it differently. It can be formulated as follows: "meaning in the service of power" (Thompson, 1990: 8). Ideologies are considered as structures of reality (physical world, social relations, social determination) according to different forms and values of discursive practices and can affect processes such as the emergence, processing, and re-formation of management relations (Fairclough, 1992: 87).

The modern discursive concept of ideology knows that retaining power is not achieved through oppression, but through persuasive language. If the correct ways of thinking and doing actions related to a problem are on one side and other actions are not taken into account, we can say that the discourse is working ideologically (Chouliaraki, 1999: 26). For example, if the actions and attitudes of a group of people are described as not far from their ethnic and religious foundations, the discourse destroys the differences in beliefs, practices and systems of thought within the group. Hegemony, being the pinnacle of an ideology, can also represent the point at which all other alternative structures are suppressed in favor of the dominant viewpoint.

There are two sides to the methodological foundations of a critical approach to ideology. First, it is considered how different aspects of language use contribute to the one-sidedness of the structure of things or how they serve the interests of certain social groups. Second, issues that are not mentioned, but which we take for granted, are considered. Universal concepts shape our perception of everyday life and contribute to the stability of hegemony. Critical discourse analysis aims to show the ways in which power inequalities are reinforced through discourse. In addition, it is realized by getting rid of "false consciousness" and paying attention to the pressure on alternative structures in the world (Fairclough, 1995: 17).

Results and discussions

Critical discourse analysis is a normative activity, and any critique by its definition provides an applied ethics (Van Dijk, 1993: 253). Nevertheless, it should be no more than creating resources for people to use in making their own decisions. Critical discourse analysis is not intended to provide a basis for revolution or other changes.

Although there are works that provide guidance and methodology for various ways of doing critical discourse analysis, there is no specific, established, conventionally agreed way of conducting this analysis. Researchers who are just entering this field and facing the challenges understand that analyzing a single sentence discourse is a very large-scale work and takes a lot of time. From this, we can conclude that each system of discourse analysis should be created separately. However, there are specific aspects to guide critical discourse analysis. Although each discourse analysis is unique, it is carried out within these aspects: text analysis, analysis of discursive practice, analysis of social practice. Now let's talk about each of these aspects.

The most important part of discourse analysis is text analysis. Any set of printed, written, transcribed sentences is considered as a text. In addition, there are many ways to analyze it. From linguistic analysis to text interpretation, everything helps to extract meaning from a text. Text analysis should begin with the analysis of words and proceed to a broader analysis that can analyze the meaning and significance of the entire text (Richardson, 2007: 46-47). Words give context to events and their participants. Describing a participant as a "thug, provocateur" or "freedom fighter, longing for freedom" in the context of a certain event ensures the formation of two different, completely opposed opinions about that person. In turn, the story also acquires a different meaning through words. Take the recent Syrian civil war as an example. Despite the fact that the main character of this war was "civil", external forces intervened and those forces used words like "neutralizer, compromiser, protector" to describe themselves, and used words like "destroy, break, kill" to describe the Islamic forces, thus the whole world knows well that the war had completely different character. By using such words with opposite meanings, "us" and "them", i.e. "right" and "wrong" parties are formed in the discourse. As a result, the "correct" party can justify any of its actions. Moreover, this formula in relation to religious trends is reflected in the declaration of competing religious

trends that live side by side with them as "misguided", "infidel", "satanic". Another example would be "naming". There are general names such as "Palenshe, Tugenshe" in Kazakh, and "Ivan Ivanov, Petr Petrovich" in Russian. It is known that we use such names to describe people of a certain age and social level. Let's look at one example: "If the secretary thinks so, why is it not a conspiracy if Muhammad al-Smith wants to do something, plans to do something, tells others about his evil deeds?" (Richardson, 2007: 50). From the point of view of critical discourse analysis, we should focus on the name "Muhammad al-Smith" in this sentence. Along with "Muhammad" the most popular and common name among Muslims, the most common surname in British society, "Smith" with the article "al", a feature of the Arabic language, indicates that the speaker believes that British Muslims are guilty and responsible for terrorist acts and attacks in Britain.

In order to understand the appearance and image of actions in discourse, we need to be able to analyze the interchange and transitivity between them. Hiding or completely ignoring the doer of the action by using a passive voice verb is of particular importance. Because it is through this linguistic structure (that is, through the use of a passive voice verb) that we can understand which aspect the discourse participants want to emphasize in a certain event or action. For example, in the sentence "Police officers managed to prevent terrorist attacks organized by Muslims", full information is given and the nature of the attackers and the competent authority to repel them are clearly indicated, but in the sentence "Terrorist attacks were prevented", we can only see the transaction between actions. Moreover, these two different discourses find their place depending on the purpose of the user, the creator. For example, if the first option is used in an environment where Islamophobic attitudes prevail, the second option is more flexible for an environment where the majority of the population is Muslim. At the same time, the use of discourses is influenced by many characteristics such as the medium of the discourse, the target audience, the intended purpose, and the date of its occurrence.

The next aspect that is worth paying attention to in the analysis of textual discourses is that the creator of the discourse conveys his subjective opinion and prediction through the discourse. This is done through additional verbs, adverbs, conjunctions. For example: "Isolations during the pandemic can cause losses to small business representatives", "Who can guarantee that the ongoing activities will not ag-

gravate the situation?", "According to forecasters, it will be cloudy and raining tomorrow". In all of these sentences, we understand that the speaker is speaking only hypothetically, and that the situations reported by him may not happen at all.

The text sometime contains messages that are conventionally accepted or self-explanatory. Possessive pronouns, interrogatives, and adjectives are often used in the construction of such sentences: "He is showing his image", "When will the exact answer be given?", "The children's hospital is being equipped with new equipment". From the first phrase, we can understand that the speaker had an opinion about the object or phenomenon in that context, and that the action that took place confirmed that opinion. If we notice from the next interrogative sentence that it has become difficult to get an answer to the common problem on the mind of the participants of the discourse and their demands regarding the answer (should be specific), from the last one we understand that the children's hospital used to have some tools, but new tools were brought in their place.

During the analysis of the text, the use of rhetorical tools should not be neglected. Linguistic and literary tools such as metaphor and metonymy are used to reveal the understanding-forming and persuasive aspects of the text (according to our research, discourse). As a clear example, we can recall the various metaphors related to war in S. Huntington's work on the conflict between Western and Muslim civilizations. At the same time, during the analysis of the discourse, it is necessary to pay attention to the plot-thematic connection. This is because it forms and establishes connections between objects and participants in time space (Jasinski, 2001: 390). But as a declarative text, although the sequence of events may be different, within discourse the same actions and events may be presented quite differently. The relationship between them allows us to evaluate how real opinions and thoughts are formed during the discourse.

As we mentioned above, discourse analysis is the analysis of the use of language in a certain social context. Therefore, we interpret the text in the context of a larger social experience. In his 1992 work, Fairclough identifies a third level between text and social context. This level is called "discursive practices" and involves the production and reception of texts. By studying discursive practices, we can understand how authors create texts using already existing discourses and genres, and how text receivers, in turn, use already existing discourses and genres in

receiving and interpreting texts (Phillips, 2002: 69). Discourse itself cannot exist alone, it cannot even be created. In the process of creating a discourse, it is possible to include certain parts of other discourses or texts, oppose it, criticize it, and give an explanation. The use of direct speech, indirect speech, and sentences is a practice that is widely used during discourse. Apart from the content, the discourse that is created takes even the sequence and correct usage from the existing discourses. For example, when working with students in the classroom, when talking to a doctor, when applying for a job, different discourse sequences and sentence sequences appropriate for this situation are used. In the same way, the genre is chosen depending on the discourse that is formed within the framework of some social activity: informal messages on social networks, a conversation while buying food from a store near the house, documentaries on television, poems, prose, methods of expressing thoughts in a scientific article. All these examples are distinguished by the fact that they use established, conditional discourses, and also contribute to the construction of discourses related to a particular situation. Self-definition, relationships, and beliefs in genre-based discourses can provide us with a lot of information about social interactions, predictions, and inferences. As for our research, we can also get information about the role of religious discourse within a certain social context.

Although discourse has the power to transform and reshape society, it would be naive to think that all discourse is equal. Although we all have our own opinions and thoughts, it is undeniable that the person who is higher in the structural hierarchy has priority in speaking and being heard in front of the public. For example, in the media discourse between representatives of the Islamic religion and representatives of local authorities in Western societies, the priority is given to the other side. The hegemonic discourse on Satanism in Finland was shaped by the expertise of evangelical Christian church experts on the subject. While we can base the analysis of the text above on certain rules and methods, the analysis of social practice does not easily succumb to the influence of certain aids. Locke describes the analysis of social practice as follows: "attending to the things that prompted its emergence, such as the immediate situation, and discursive situations and various socio-cultural practices at the institutional and social level that provide a broader contextual understanding" (Locke, 2004: 42). As an example of the analysis of social experience, we can take any social institutions that have contributed to the formation of

the assimilated, established, cultural heritage, social order in a certain society. In the case of our country, it can be seen from the recognition of the role of Hanafi Islam and Orthodox Christianity in the development of the people's culture and spiritual life, as stated in the preamble of the Law "On Religious Associations and Religious Activities". This means that for our country, Islam of the Hanafi direction prevails over any other Islamic directions and currents, conditionally and by tacit agreement, as a result of which it has priority in religious discourses. In the same description, we can talk about Orthodox Christianity.

Based on the above example, we can see that the text alone is not enough during the discourse analysis. Discourse becomes meaningful only in a wider social context. The social context is analyzed empirically. Attention is paid to participants, groups, intra-group and inter-group relations, their relations with society. And within the framework of critical discourse analysis, we analyze the context from a theoretical point of view and pay attention to the structure of power in the field of ideology and hegemony. The explanatory power of critical discourse analysis is reflected in its analysis of social practice. Attention to the social context can show us that the system of actions under discussion is a system selected from among the actions made possible by discursive practice, and can describe how this choice is made on the basis of social and cultural practices. However, other studies (surveys, ethnographic studies, interviews, etc.) should be conducted in order to obtain accurate information and complete conclusions. During the full analysis of critical discourse, the processes of production and consumption are also considered along with textual research. For example, in the study of the relationship between religion and the mass media, for a long time it was only within the framework of discourses related to religion in the mass media. But in the context of current conditions, it is important for us to analyze not only the explicit acceptance of religious discourse by the environment, but also how the external image of religious discourses is created by using non-religious media products.

In a generalized state, the analysis of religious language, narratives of individual religions, written traditions of confessions, genre and thematic structure of religious texts, will not be possible until the analysis concepts such as "religious discourse", "confessional type of discourse", "discursive environment of a certain religion" and changes experienced in various discursive spheres of basic

epistemic beings (knowledge, thought, faith, fact), of the system of actions, such as, verification, determination of authenticity, value assessment. This is because the importance, meaning and content of the main epistemic essences of each religion depend and are closely related to the discursive system in which they are reflected in context. Each confessional form of discourse is based on a hierarchical system of basic cognitions, and each of them has its own semantic value in the discursive activity of a certain confession. Religious discourse represents the discourse of faith, which transcends rational knowledge and acknowledges that divine knowledge is true.

In the context of religious experience, faith has a very high value as a universal worldview category. And within the framework of scientific discourse, belief is expressed only through its epistemological aspect and is considered as an incomplete, untested form of someone else's thought.

In the context of religious discourse, the requirements for verification are based not on truth's conformity to authenticity, but on its conformity to a higher, sacred truth provider. And if we take into account that the truth for religions is concentrated in their sacred texts, verification goes hand in hand with the process of interpretation. And in this field, the use of verification methods based on logic and rationalism is meaningless and ineffective. For example, within the scientific discourse, we cannot verify the statement "God created the world" as a fact, but within the religious discourse, on the contrary, this statement is recognized as a fact that corresponds to the content of sacred texts and successfully passes the verification process.

In the discursive field of religion, the analysis of the basic principles of verifying the authenticity of the text is also an important process. If evaluation in any discursive field is carried out on the basis of a category such as "right/wrong", within the framework of religious discourse, the honesty of the subject of the text being evaluated is taken into account, and deviation from the truth is considered as an action beyond the subject's control. During the verification of the authenticity of the religious text, information about the author's beliefs, knowledge, personal qualities, and teachers can be analyzed and taken as a basis. That is why it is of great importance to clearly define the limits of the discursive environment in which this activity takes place.

Religious discourse in its meaning as a religious text in a situation of real communication allows the use of various research methods. We can analyze

the religious discourse from the point of view of the completeness, correctness, and logical coherence of the text from the linguistic method, which studies the linguistic, lexical, and grammatical layers of the religious text. In this case, the researcher analyzes the possible situations of departure from it, based on the concept of "properly structured discourse".

From a sociological point of view, all types of religious discourse by participants can be broken down to rank-oriented discourse. In the first case, the participants of the communication try to reveal their inner world to the person to whom their speech is directed, and try to understand and accept the interlocutor as a religious person with all the consequences of his religious experience. And in the second case, the participants in the relationship show themselves as representatives of some faith and try to fulfill the role offered to them in accordance with the social and communicative situation. Person-centered discourse takes place in everyday and existential forms of communication, and everyday communication is the genetic origin of discourse. And the discussion of existence takes place as a theological dialogue. Rank-oriented religious discourse can be institutionalized or non-institutional, depending on which religious institutions function at a certain historical moment in the society in which it is being realized and formed. Within the framework of pragmatic concepts of discourse, the following types of communication are contrasted: ritual – non-ritual, informative – fascinative. Certain characteristics of the types of discourse expressed on a pragmatic and linguistic basis are interrelated. Non-ritual discourse can include such components as providing information and exchanging texts in a fascinative way. And the details of the ritual discourse are present in almost all discourses. However, it can be difficult to distinguish ritual texts within the context of existential discourse, to define the ritual aspects of a literary or philosophical text. And since the ritual level of religious discourse is very high, the analysis of ritual religious discourse is one of the most fruitful and effective directions in this research subject. It is true that the ritual is the language of religion for the nations with no written culture, for humanity in general (Gill, 1982: 76). Ritual is characteristic to different levels of different forms of discourse, which are distinguished on social and linguistic grounds. A ritual is a sign of one or a group of participants moving to a new state or level. And the ritual tone of mutual communication establishes the order and hierarchy in the team and is attached to the formed value system. Thus, religious discourse becomes a

relevant object of research of philosophy of religion, linguistic religious studies, cultural studies, etc. and in the framework of related fields of science. Analysis of religious texts from the point of view of modern theory of discourse allows studying them in a very broad social and cultural context, taking into account their specific place in religion.

We can see the first thoughts about the influence of religion and discourse on power and social orientation on the works of K. Marx. Describing religion as an opium, he not only compared it to a dangerous, harmful drug, Marx wanted to describe the legitimating power of religion in relation to social order (Hamilton, 2001: 93-94). P. Berger also gave this kind of explanation in his works: "Religion is the most widespread and the most effective tool of legitimation on the stage of history. All legitimation maintains a socially determined authenticity. The reason that the legitimization of religion is effective is that it connects the questionable reality structures of empirical societies with eternal reality. The weak realities of the social world are based on sacred realism, which, in turn, is by definition beyond the contingencies of human essences and human actions (Berger, 1973: 41). In his later works, Berger suggests that although legitimation is a matter of social harmony and coherence, from a critical point of view it can also be an attempt at hegemony. On this basis, he describes religion as an ideology and as an essence that serves power. Alternative constructions of authenticity come under pressure before the authority of an eternal, unquestionable origin (sanctity). Berger's conclusion is consistent with Marx's important social and economic theory of "alienation, separation". Critical discourse analysis can provide a methodological framework by distinguishing how these legitimations are discursively implemented and how religious differentiation is reflected within the discourse. Today, as everyone can see, despite the active implementation of the secularization process, any function of religion, especially its legitimizing power, is of great importance for modern society. The influence of religion is reflected in issues such as equality between races, reproduction, and the role of women in society. Examples include the situation of women in Afghanistan under the Taliban regime, the separation of men and women during worship in Orthodox Jewish communities, anti-abortion religious groups, the Catholic Church's opposition to contraception, related views on the dress code of Muslim women in many secular societies (hijab, niqab, burqa, etc.). Critical

discourse analysis aims to consider how these processes are formed and changed discursively.

K. Marx in his works, showed the influence of religion on the superiority of some class, but the reality of society explained that the influence of social characteristics such as race, nationality, gender, and age should not be ignored. And when the process of secularization gained massive support, the assumptions and studies that religion could create class or group differences were even left aside. But if we look at history, we can see that religion has been a divisive force in many situations. At the same time, the unifying power of religion is manifested in the current situations and problems. Although we cannot say that the process of secularization has stopped (most of the countries of the world recognize themselves as secular states), we cannot deny that religion plays an important role in people's spiritual and social life as a means of self-determination, as a basis.

The most common paradigm shift in modern science is to consider desecularization, or post-secularism, rather than secularization. A review of secularization based on critical discourse analysis defines desecularization as a dialectical and reflexive process, criticizing the characterization of post-secularism as a state of things or events. No one can question or change the special place of the concept of religion in public discourse. But through critical discourse analysis, we can see that this place of religion in public discourse and the quantitative (rather than qualitative) renaissance or renewal of religion cannot be grounds for rejecting secularization. Religious communities are entering the secular discourse, rethinking their social roles. Religious communities are forced to use secular principles

and demands in order to focus on themselves and make their opinions heard. This is because social structures have not yet been fully desecularized. Discursive conflicts can be reflected in the subjective application of secular customs. And critical discourse analysis can offer a methodological tool on how to discuss, describe and resolve the conflict. It can also consider why people may end up in conflict by choosing a certain direction. Critical discourse analysis can provide comprehensive demographic and quantitative analyzes of society, including text analysis, research on the production and reception of texts.

Conclusion

Discourse about religion has always been an integral part of public discourse. And individually, the concepts of religion and discourse actively influence social processes. Aspects such as the power of religion in the formation, change and reconstruction of social inequality and power, the legitimizing power of religion, dialectical processes in public discourse, and the structure of religion require special attention from the point of view of the field of religious studies, sociology, and linguistics in the context of modern social reality. The critical discourse analysis we considered, beginning with the works of K. Marx, has a great ability and opportunity to analyze, describe and explain the aspects of religion that we have mentioned above. Taking into account that the processes of legitimization, formation, reconstruction, and change related to religion are carried out within the discourse, the ability to critically analyze the discourse can help bring to light many unclear and hidden problems.

References

- Карасик В.И. (2000) Структура институционального дискурса. Проблемы речевой коммуникации / В.И. Карасик. – Саратов: Изд-во Саратов. ун-та. – 236 с.
 Макаров М.Л. (2003) Основы теории дискурса / М.Л. Макаров. – М.: ИТДГК «Гнозис». – 280 с.
 Усманова А.Р. (2001) Дискурсия, дискурс / А.Р. Усманова // Постмодернизм. Энциклопедия. – Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом. – 240 с.
 Фуко М. (1996) Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности / М. Фуко. – М.: Касталь. – 448 с.

References

- Barker E. (2011) The cult as a social problem. In: Hjelm T. (ed.) Religion and Social Problems. – NY: Routledge. – pp. 198-212.
 Berger P.L. (1973) The Social Reality of Religion. – London: Penguin. – 231 p.
 Chouliaraki L. and Fairclough N. (1999) Discourse in Late Modernity. – Edinburgh: Edinburgh University Press. – p. 176.
 Engler S. (2006) Discourse. In: von Stuckrad K (ed.) The Brill Dictionary of Religion. – Leiden: Brill. – pp. 516-519.
 Fairclough N. (1992) Discourse and Social Change. – Cambridge: Polity Press. – 259 p.
 Fairclough N. (1995) Critical Discourse Analysis. – London: Longman. – 265 p.

- Foucault, M. (1996) *Volia k istine: po tu storonu znaniia, vlasti i seksualnosti* [The Will to Truth: Beyond Knowledge, Power and Sexuality]. – Moscow: Kastal. – 448 p. (in Russian)
- Gill S.D. (1982) *Beyond «the primitive»: The religions of nonliterate peoples* / S.D. Gill. Prentice-Hall, 156 p.
- Hamilton M. (2001) *The Sociology of Religion. Second Edition*. London: Routledge. – p. 320.
- Jasinski J. (2001) *Sourcebook on Rhetoric: Key Concepts in Contemporary Rhetorical Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE. – p. 675.
- Karasik, V.I. (2000) *Struktura institutsionalnogo diskursa. Problemy rechevoi kommunikatsii* [The structure of institutional discourse. Problems of speech communication]. Saratov: Izd-vo Saratov. un-ta. – 236 p. (in Russian)
- Locke T. (2004) *Critical Discourse Analysis*. London: Continuum. – 104 p.
- Luke A. (1995) *Text and discourse in education: an introduction to critical discourse analysis* // *Review of Research in Education*, №21, pp. 3-48.
- Makarov, M.L. (2003) *Osnovy teorii diskursa* [The basics of discourse theory]. M.: ITDGK «Gnozis». – 280. (in Russian)
- Phillips L. and Jørgensen M.W. (2002) *Discourse Analysis as Theory and Method*. London: SAGE. – 230 p.
- Potter J. and Wetherell M. (1987) *Discourse and Social Psychology: Beyond Attitudes and Behaviour*. London: SAGE. – 216 p.
- Richardson J.E. (2007) *Analyzing Newspapers: An Approach from Critical Discourse Analysis*. Basingstoke: Palgrave. – 287 p.
- Thompson J.B. (1990) *Ideology and Modern Culture*. Stanford, CA: Stanford University Press. – 372 p.
- Usmanova, A.R. (2001). *Diskursiia, diskurs* [Discursive activity, discourse]. Minsk: Interpresservis; Knizhnyi Dom. – 240 p. (in Russian)
- Van Dijk T.A. (1993) *Principles of critical discourse analysis* // *Discourse and Society*. №4(2), pp. 249-283.

T. Abylov^{1*} , B. Abdilkhakim¹ , H. Kurt² 

¹Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Kazakhstan, Almaty

²Ankara University, Turkey, Ankara

* e-mail: abylovtt@gmail.com

THE RELATIONS BETWEEN ADHERENTS OF DIFFERENT ISLAMIC MADHABS IN THE GOLDEN HORDE

The authors in the article try to determine the relationship of Islamic madhhabs in the period of the Golden Horde. Although there are many studies on the general religious situation and the process of Islamization in the Golden Horde, relationship between madhhabs should be researched carefully. Therefore, the article in detail describes the state of Islam in the Golden Horde, representatives of which madhhabs lived, which madhhab the majority of the population adhered to, and the level of religious education. Relations between religious figures and the rulers of the Golden Horde are discussed. In the course of the study, the authors find out that the Hanafi madhhab was widespread among the Muslims of the Golden Horde, they were able to create their own religious centers and received political support from the khans. The efforts of Sunni doctrinal schools such as Maturidiyah and Ashariyah to unite on the basis of common values in this era are discussed. The policy of the authorities of the Golden Horde to prevent discord and strengthen ties between Muslim madhhabs is also analyzed. The study is based on medieval historical works, travel books, biographical books describing the life and work of scientists, works written on various theological topics, as well as new scientific research related to Islamic madhhabs on the territory of the Golden Horde.

Key words: Islam, Golden Horde, Madhhab, Maturidis, relations between Madhhabs.

Т. Абылов^{1*}, Б. Абдилхаким¹, Х. Курт²

¹Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Қазақстан, Алматы қ.

²Анкара университеті, Түркия, Анкара қ.

* e-mail: abylovtt@gmail.com

Алтын Ордадағы мұсылман мәзһабтарын ұстанушылар арасындағы қарым – қатынастар

Мақалада авторлар Алтын Орда мемлекетінде таралған исламдық мәзһабтар арасында қандай қарым-қатынастар орнағанын анықтауға тырысады. Өйткені Алтын Ордадағы жалпы діни ахуал мен исламдану үдерісі жайлы зерттеулер көп болғанымен, мәзһабаралық қарым-қатынастар жайлы зерттеулер әлі де аз. Сондықтан мақалада Алтын Ордада ислам дінінің жағдайы, қандай мәзһаб өкілдері өмір сүргені, халықтың көпшілігі қандай мәзһабты ұстанғаны, діни білім беру қандай деңгейде болғаны жан-жақты баяндалады. Алтын Ордалық дін ғалымдары мен билік иелерінің арасындағы қарым-қатынастар талқыланады. Авторлар зерттеу барысында ханафиликтің Алтын Ордадағы мұсылмандар арасында кең тараған мәзһаб болғанын, өз діни орталықтарын құра алғанын және хандардың саяси қолдауына ие болғанын анықтайды. Матуридилік және Әшғарилік сияқты сүнниттік доктриналды мектептердің осы Алтын Орда дәуірінде ортақ құндылықтар негізінде бірігуге деген талпыныстары сөз болады. Сондай-ақ Алтын Орда билігінің мұсылман мәзһабтары арасындағы алауыздықтың алдын алу үшін жүргізген саясаты мен мәзһабаралық байланыстарды нығайтудағы рөлі талданады. Зерттеу ортағасырлық тарихи шығармаларға, саяхатнамаларға, мәзһаб ғалымдарының өмірі мен еңбектері баяндалатын биография кітаптарына, түрлі теологиялық тақырыптарда жазылған еңбектерге, сондай-ақ Алтын Орда территориясындағы исламдық мәзһабтарға қатысты жасалған жаңа ғылыми зерттеулерге негізделіп отырып зерделенеді.

Түйін сөзгер: Ислам, Алтын Орда, мәзһаб, матуридилер, мәзһабаралық қарым-қатынастар.

Т. Абылов^{1*}, Б. Абдилхаким¹, Х. Курт²

¹Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Казахстан, г. Алматы

²Университет Анкара, Турция, г. Анкара

* e-mail: abylovtt@gmail.com

Взаимоотношения между последователями мусульманских мазхабов в Золотой Орде

В статье авторы пытаются определить взаимосвязь исламских мазхабов, распространенных в государстве Золотой Орды. Хотя существует много исследований об общей религиозной ситуации и процессе исламизации в Золотой Орде, исследований о взаимоотношениях между мазхабами по-прежнему мало. Поэтому в статье подробно описывается состояние ислама в Золотой Орде, представители каких мазхабов жили, какого мазхаба придерживалось большинство населения, уровень религиозного образования. Обсуждаются отношения между религиозными деятелями и правителями Золотой Орды. В ходе исследования авторы выясняют, что ханафитский мазхаб был широко распространен среди мусульман Золотой Орды, что позволило им создать свои религиозные центры и получить политическую поддержку ханов. Обсуждаются усилия объединения на основе общих ценностей суннитских доктринальных школ, таких, как Матуридия и Ашария. Также проанализирована политика властей Золотой Орды по предотвращению розни и укреплению связей между мазхабами. В основу исследования легли средневековые исторические труды, путевые записки, биографические книги, описывающие жизнь и деятельность ученых, работы, написанные на различные богословские темы, а также новые научные исследования, связанные с исламскими мазхабами на территории Золотой Орды.

Ключевые слова: Ислам, Золотая Орда, мазхаб, матуридита, взаимоотношения между мазхабами.

Introduction

The majority of the people of the Golden Horde descended from various Turkic tribes that had converted to Islam before the XX century. Only some Mongols in administrative positions refused Islam in the beginning. However, after Batu Khan's younger brother Berke Khan accepted Islam, the religion began to spread rapidly throughout the Golden Horde. Commercial and cultural relations with Central Asia developed quickly while the influence of Islam increased, especially after the establishment of the capital city of Sarai in the region where Islamic culture had spread since the 10th century. The fact that regions such as Crimea, Volga Bulgaria and Khwarezm in the Golden Horde had adopted Islamic culture undoubtedly had a great influence on the choice of Islam as the religion of the government.

Islam spread rapidly in the areas dominated by the Golden Horde, especially during the reign of the Uzbek Khan (1313-1341), and many cities, especially the capital Sarai, were decorated with mosques, madrasas and lodges, as in all Islamic countries. The monarchs and dignitaries of the state housed and protected scholars, sheikhs, *sayyids* and *hodjas* in their palaces and mansions. In addition, famous Islamic scholars were invited to the cities of the Golden Horde, where they taught religious sciences in madrasas and wrote their works. Scholars who grew up in the Golden Horde madrasas were

later recognized not only in their country but also across the entire Islamic world.

Thanks to both local and foreign religious teachers, various doctrinal and legal madhabs spread throughout the lands of the Golden Horde. In the Golden Horde territory, Maturidism and Ash'arism were dominant as doctrinal madhabs, as were Hanafi and Shafi'i as legal madhabs. At the same time, there was a minority belonging to the Mu'tazilah madhabs in regions such as Khwarezm. However, no evidence has been found in Golden Horde sources regarding the existence of other non-Sunnah madhabs.

Justification of the choice of articles and goals and objectives

Despite the focus in these studies on biography and the works of scholars and madhabs in the Golden Horde, the relations between different Islamic madhabs are not discussed at a similar length. As a result, we must draw a general picture of madhabs and their relationship to each other in the Golden Horde by carefully looking at the information mentioned in the general history, fiqh, *tabaqat* (biographical literature) and travel books of the period.

Research objectives: To review the madhabs' (schools of Islamic jurisprudence) position in the Golden Horde; to estimate the relationship between the representatives of different madhabs; as well as

to determine the policy of the khans of the Golden Horde in relation to Islamic madhabs.

Scientific research methodology

To study the topic, we comprehensively examined the religious and political structure of the Golden Horde and turned not only to historical, but also to religious and literary books and travel books. When analyzing data, it is important to be guided by the positions of historicity and objectivity. Because it not only allows you to determine the historical background of events, analyze their cause-and-effect relationships, determine the factors that contributed to social changes, but also increases the value of scientific work. If one adheres to an objective position, without resorting to a particular religious or political ideology, one can uncover the essence of the problem and evaluate its consequences and results. For this reason, scientific, logical and systematic methods were used in this study.

Main part

Hanafis

Hanafism was a widespread madhab accepted by the majority of the Muslims of the Golden Horde. The inclusion of Khwarazm in the Golden Horde was an effective factor in both the promotion of Hanafi fiqh and in the formation of its own traditions in the country. One of the characteristics of religious sciences in the Golden Horde period is the frequent use of *sharh* (interpretation) and *hashiya* (annotation). As a matter of fact, the works written in the field of fiqh in this period were primarily involved with adding interpretations, annotations and notes to the existing works or otherwise rearranging them. Jamal al-Qarshi, who lived in the city of Barchkend at the time of the Golden Horde, met with Hanafi scholar Abu Makhamid Khamid ibn ‘Asim al-Asimi al-Barchinligi in 1273-1274 (Hijri year 676). Jamal al-Qarshi introduces him as a scholar in sciences such as fiqh and *tafsir* (refers to exegesis, usually of the Quran), and also as a great poet who could write Arabic, Persian and Turkish poetry. According to Jamal al-Qarshi, al-Barchinligi wrote a book belonging to al-Zamakhshari titled *Mujmal*, which summarizes *Mufassal*. In the field of fiqh, al-Barchinligi wrote *Hidayat al-Mahdi min hidayati al-Muhtadi*, which summarized the famous Hanafi scholar Burhan ad-Din al-Marginani’s *Al-Hidaya fi al-Fiqh* and allowed readers to easily memorize al-Marginani’s text (Al-Qarshi, 2005: 155-156).

In the same region at the beginning of 704/1304, Muhammad ibn Ayyub ibn Yusuf ibn Hasan ibn Nasr al-Jandi rewrote Al-Sadru Al-Shaheed *Umdat al-Fatawa* and Abu Hafis al-Nasafi’s *Muhtaru al-Fatawa* (Muminov, 2015: 228). In 732/1332 in the city of Ozgend, Badruddin ibn Zirak al-Sulkhani investigated Nasir ad-Din al-Samarkandi’s *al-Fiqh an-Nafi*, and Sayyid Jalal al-Itkani al-Otrari edited al-Afshanji’s *Khakaik al-Manzuma* (Muminov, 2015: 232-233). In 751/1350-1351, Akhmad bin Mahmud al-Jandi interpreted al-Mutarrizi’s *al-Misbakh* (Marjani, 1897: 85-86). Rashid ad-Din Ismail ibn Mahmud ibn Muhammed al-Kardari wrote *Mafatih al-Aqfal fi sharkhi al-faraidi al-Uthmaniyah* in 771 / 1369-1370 (Marjani, 1897: 86).

It is likely that the successful spread of Hanafi law in the Golden Horde was due to the country’s tolerant approach to Turkic steppe traditions. This attitude was important in terms of the different ethnic and madhab situations within the Golden Horde community. In the 14th century, Ibn Battuta recorded that in the Golden Horde, Muslims drink *boza*, which was not permissible in other madhabs. He also suggested that this flexibility in the Golden Horde originated from Hanafi. At the same time, what Ibn Battuta saw in Khwarazm is also remarkable: he noted that *salat/namaz* (praying) was obligatory for everyone, and that those who did not perform the prayer were punished. Ibn Battuta said: “*Anyone who does not pray will be punished by the imam. There is a whip hanging on the wall in every mosque in order to punish people. In addition, those who don’t do namaz pay a fine of five dinars for the sake of the mosque or to feed the poor,*” (Ibn Battuta, 1987: 366). At the same time, in his travel book talking about the Golden Horde Muslims, Ibn Battuta observed several times that “they belong to the Hanafi madhab,” emphasizing that Hanafism was a common madhab in the Golden Horde (Ibn Battuta, 1987: 332, 348).

In the 1330s, the commercial route of the Silk Road (which passed through the Iranian lands under the rule of the Ilkhanians) was closed due to the chaos in the region and began to pass through the territory of the Golden Horde. This led to the revival of the economy and the development of culture and science. Drawn by the encouragement of Golden Horde Khans, the best scholars of the period came to live in the capital city of Sarai. As a result, the city surpassed Bukhara and Samarkand as the center of Hanafism in Central Asia.

Ashirbek Muminov divided Hanafis of the Golden Horde period into two groups, based on al-

Kafawi: 1) The old Khwarazm school, which is represented by qadi Muhammad ibn Mahmud al-Tarjumani (d. 645/1247) and his son and successor Ahmed ibn Muhammad al-Tarjumani (d. 661/1262), as well as by the great scholar Najmuddin Abu al-Raja Mukhtar ibn Mahmud ibn Muhammad al-Zahidi (d. 658/1260); and 2) Hanafits which belong to the new generation, including Jalaluddin ibn Shamsuddin al-Kurlani (XIV century) and his students. Al-Kurlani received the Bukhara Hanafi tradition from Abd al-Aziz ibn Ahmad al-Bukhari and Husam al-Din al-Sygnaki and continued it (Muminov, 2015: 229).

Scholars such as Abd al-Awwal ibn Ali al-Fergani from Samarkand (d. After 813 / 1410-1411) and his relative Isam ibn Abd al-Malik al-Marginani (after 814 / 1411-1412) moved to Sarai to live and work. Thus, the faqihs of Samarkand from the Burhan ad-Din al-Marginani family became the representatives of the new Golden Horde Hanafi faqih chain. Muhammad ibn Ahmad al-Qirimi, who was a student of Abd al-Awwal ibn Ali al-Fargani in Sarai, spread that Hanafi tradition to Anatolia (Muminov, 2015: 230).

One of the students of the al-Kurlani was Muhammad ibn Shihab al-Kardari (XIV century). His son Hafizuddin Muhammed ibn Mohammed ibn Shihab al-Kardari al-Khwarazmi (d. Ramadan 827 / July-August 1424) was one of his students (Al-Lucknawi, 1324: 187-188). Another student of Jalaluddin ibn Shams ad-Din al-Kurlani was author of *Jawahir al-Fiqhi fi al-Ībadat* Tahir ibn Islam ibn Qasim ibn Ahmad al-Ansar al-Khwarazmi (d.771/ after 1370), famously known by his epithet (laqab) Sugud (Said) Nemedpush (Katip Çelebi, 2016: 517; Al-Lucknawi, 1324: 84-85).

Muhammad ibn Muhammad al-Kardari ibn al-Bazzazi lived in Sarai and Haji Tarhan, after which he relocated to Crimea and stayed there for some time while teaching in madrasas. He returned to his country after he went to Anatolia from Crimea. He had scientific debates with Molla Shamsuddin Fenari during his second trip to Anatolia and defeated him in the debates. He became famous in the Hanafi world with *al-Fatawa al-Bazzaziyya*. Among his students were Hanafi scholars such as Sharaf ad-Din ibn Kamal ad-Din al-Qirimi (15th century), Siraj ad-Din al-Qirimi al-Hajtarhani (XV century), Ahmed ibn Abdullah al-Qirimi (d.862/1457-1458) and Muhammed ibn Suleiman Kafiyaji (d. 879/1474) (Muminov, 2015: 230).

The activities of the Golden Horde Hanafis significantly influenced the spread of Hanafi madhab

to other geographic areas. For example, Ahmad ibn Abdullah al-Qirimi (known later as Ahi Çelebi), a student of scholars such as Abd al-Awwal ibn Ali al-Fargani, Hafiz ad-Din al-Kardari and Sharaf ad-Din ibn Kamal ad-Din al-Qirimi, was a teacher of Ottoman scholar Yusuf ibn Juneid al-Tokadi (Muminov, 2015: 89). Thus, the Hanafi fiqh of Khwarazm, which was revived in Sarai for a period, reached Anatolia through Crimea.

Some Hanafi scholars who were born in the Golden Horde but were well-known in Arab countries are also found in Tabaqat (biographical books). One of them is Mansur ibn Ahmed ibn Yazid Abu Muhammad al-Khwarazmi (d. 775/1373), who wrote a book in *Usul al-Fiqh* titled *Sharhu Mugni al-Habbazi*. He spent the last years of his life in Mecca (Al-Lucknawi, 1324: 215-216).

Hanafi scholar Mahmud ibn Kutlushah al-Saraii (d. 775/ 1373-1374) went to Damascus and lived there for some time. He became famous for science in Damascus, so khan of Mamluks Sargatmush (d. 1358) invited him to Cairo as a professor in a madrasa. Mahmud al-Saraii also worked in the fields of Arabic language, method, logic, philosophy and medicine as well as fiqh (Al-Maqrizi, 2002: 466; Ibn Hajar al-Asqalani, 1349:332, Ramzi, 2002: 711).

Rukn ad-Din Ahmad ibn Muhammad al-Qirimi (d. 783 / 1381-1382), known by epithet Murta'ish (Shaki), was a judge in his hometown in Crimea for thirty years before he went to Egypt. He also worked as a judge while living in Cairo. He lectured in the Azhar Mosque and wrote a *sharh* (commentary) for *Sahih* of al-Bukhari in Crimea. He was criticized by some of his contemporaries due to the different views in his sharh. His main works are *Sharh al-Jami' al-Sahih li al-Bukhari* and *Majma'u al-Akhlaq wa an-Nasaih* (Al-Tamimi, 1983: II/65-66; Ramzi, 2002: 706-708).

Another Hanafi scholar is Ahmad ibn Abi Yazid ibn Muhammad al-Saraii (754/1353-791/1389), also known as Mawlana Zade. He was born in the capital of the Golden Horde to a respected, pious and generous scholar and statesman. His father became the minister of the waqf foundations in Sarai. When Mawlana Zade was nine years old, his father passed away. Mawlana Zade, who received his early education in his hometown, set out for scientific travel at the age of twenty and traveled to many countries. Later, he settled in Cairo and taught the hadith in Zahiriya and Sargatmushiya madrasas. Mawlana Zade was poisoned to death by someone jealous of his fame. Although he passed away at the early age of 36, he left behind an important scientific legacy. His

son Muhib ad-Din (791/1389-859/1455) was also a great scholar and the imam of the Mamluk sultan of the period, al-Ashraf Barsbay (Ibn Hajar al-Asqalani, 1969: 383-384; Al-Tamimi, 1983: I/316-317; Ramzi, 2002: 704.).

Another Golden Horde scholar who lived in Damascus and Egypt is Badr ad-Din Mahmud ibn Abdullah al-Gulistani al-Sarai al-Hanafi (d. 801/1399). After working as a judge in his country, he went to Baghdad and then to Damascus. He taught in madrasas such as Zahiriyah and Asadiyah. He went to Egypt during the reign of Sultan Berkuk and worked as a professor in Shayhuniyah and Sargatmushiyyah madrasas. Badr ad-Din Gulistani, who knew Arabic, Persian and Turkish languages very well, became the *katib al-sir* (personal secretary) of the Mamluk sultan for a period. In fiqh, he wrote a sharh for the work of Siraj ad-Din al-Sajawandi (after 596/1200), titled *al-Faraid al-Sirajiyah*. He wrote *Anisu al-Wahdat* and *Jalisu al-Halwa fi al-Muhadarat* in 'Ilm al-Insha' (art of writing letters) (Al-Maqrizi, 2002: 450-451; Katip Çelebi, 2016: 203).

Shafi'is

There were also Muslims of the Shafi'i madhab in Golden Horde territory. According to the writings of the historian Makrizi, the ambassadors returning from Sarai to Egypt in 725 Hijri (1325) brought with them a letter with gifts from the Golden Horde. In the letter, Uzbek Khan asked for books related to religion such as *Kitabu sharhu al-Sunnah*, *Jami'u al-Usul fi Ahadis ar-Rasul* and *ar-Rawiyani* to be sent to his country (Al-Maqrizi, 1997: 82). These books are considered to be among the most famous works belonging to the Shafi'i madhab of the period. It was likely necessary to bring such books from abroad to meet the legal needs of the local Shafi'its.

There is some information about the Shafi'is in the Golden Horde in Ibn Battuta's records. When the traveler was in the Solkhat city of the Golden Horde in the spring of 1333, one of the Shafi'is, Abu Bakr, was an imam in the mosque built by the Mamluk Sultan al-Malik al-Nasser. He also mentions the names of Shafi'i qadi Hidr and chief qadi Hanafi Shams ad-Din al-Saili among the most respected people of the city (Ibn Battuta, 1987: 330).

Ibn Battuta records that one of the 13 mosques in the Golden Horde capital of Sarai belonged to the Shafi'is, noting that "One of the best Shafi'i scholars of this city[...]is the imam faqih Sadr ad-Din Sulaiman al-Lakzi." (Ibn Battuta, 1987: 363-364).

Some famous Shafi'i faqihs of the period lived in the Golden Horde while they wrote their works. The most famous among them is Kutb ad-Din Muhammad ibn Muhammad al-Razi al-Shafi'i al-Tahtani (d.766/1365) and his student Sa'd ad-Din Mas'ud ibn Umar al-Taftazani (d. 792/1390). Taftazani was born in 1322 in Taftazan village near Nisa (Khorasan). Mentioned among his teachers is the great Shafi'i scholar Adud ad-Din al-Ijî (d. 756/1355). Taftazani lectured in various madrasas of Transoxiana for about thirty years. He lived in Herat and Gijduwan. Later, he came to work in Sarai at the invitation of Golden Orda Han Janibek. Al-Taftazani wrote his work *at-Talwih ala at-tawdih* in Gulistan in 753 Hijri/1352-1353 AD. He dedicated his *Muhtasar al-Ma'ani* to Janibek Khan (Marjani, 1897: 86-87). He wrote works on Shafi'i fiqh such as *Miftahu al-fiqh*.

There are different opinions about the madhab of al-Taftazani. In fact, al-Taftazani himself did not clearly declare his madhab in his works and wrote commentaries and hashiyas on both Shafi and Hanafi works. Lucknawi does not include al-Taftazani in his work on the biography of Hanafi scholars, but mentions him in the section where he writes about al-Jurjani, first recording the words of those who regarded him as Hanafi and then Shafi'i (Al-Lucknawi, 1324: 134-136). Shihab ad-Din Marjani, in the introduction of his hashiyahs written for *al-Talwih*, stated that al-Taftazani defended the views of Ash'ari and the Shafi'is, and noted that although he was an extreme madhab follower, he tried to hide his real views and explain the Hanafi method in their language. His main purpose, however, was to refute the evidence of the Hanafis, and he did so in *Sharh al-Aqaid* (Marjani, 1889: 3).

It should also be noted that although scholars often emphasized that they belonged to a specific madhab of Islam, they could not remain within the narrow framework of a single ideology alone. Most scholars understood that paying too much attention to minor differences would adversely affect the religion as a whole, so they placed emphasis on unifying aspects of the faith. The environment in which al-Taftazani was raised had a great influence on him, as did his teachers. An example of this kind of influence is one of al-Taftazani's teachers, Diya' ibn Said ibn Muhammad ibn Uthman al-Qirimi (d. 870/1379). Diya' al-Qirimi was a scholar of Tafsir, Arabic Language and Fiqh. His father was a qadi of Crimea. He received his primary education from his father and later learned from the scholars of that period such as al-Badr al-Tustari and al-Halhal. Diya' al-Qirimi, who migrated from Crimea to

Cairo, taught at the Baibarsiyah and Shayhuniyah madrasas. Diya' al-Qirimi knew both the Hanafi and Shafi'i fiqh well and would say, "I am the Hanafi in methods and the Shafi'i in type" (Al-Dawudi, 1983: I/222-225).

Mahmud al-Saraii al-Bulgari al-Kardari, who lived in the second half of the 14th century, expressed his opinion in his works as the following: "Know and do that, if any mu'min or monotheist recognizes the oneness of Allah and Muhammad, the Messenger of Allah, as a true prophet, dies by loving the first four caliphs and the family (Ahl al-Bayt) of the Prophet (may the blessings and peace of Allah be upon him), and following one of the madhabs of the four Imams, his place will be Paradise," (Nahcü'l-Feradis, 1956: 228).

It is necessary to also mention some Shafi'i scholars who were raised in the Golden Horde but were later recognized in other countries. One of them was Husam ad-Din Abu Muhammad al-Hasan ibn Ramadan ibn al-Hasan al-Qirimi al-Shafi'i. His father, Muin ad-Din Abu al-Hasan al-Qirimi, was an imam and orator. He moved from Crimea to Safed and became one of the chief judges of the city, where he also built buildings. In 716 Hijri year, in the month of Dhu al-Qi'dah, he became the chief qadi (Muslim judge) of the city of Tripoli and carried out construction activities there. He moved to Egypt in 721 by the invitation of the Mamluk sultan. After staying in Egypt for some time, he went to Damascus. He died in Tripoli in 746 in the month of Rabi' al-Awwal (Al-Safadi, 1998: 194-195).

Ibn Hajar al-Asqalani briefly mentions another Shafi'i jurist from Harezm in his work. The scholar, Muhammad al-Khwarizmi, taught at the Tolun Mosque in Cairo. He recorded that the scholar died on 12 Rajab in 773 (January 19, 1372) (Ibn Hajar al-Asqalani, 1349: 318-319).

Another name found in tabakat books is the Shafi'i scholar of the Golden Horde, interpreter Hammam ibn Ahmed al-Khwarazmi. He taught *al-Hawi* and *al-Kashshâf* books as a *mudarris* (popular scholar) at the madrasas. He fell ill a few days after teaching tafsir until the 14th verse of Surah Saba' and passed away in 819/1416 at the age of 70 (Al-Dawudi, 1983: II/354).

Maturidis and Ash'aris

In the Golden Horde period, the Ahl al-Sunnah madhab was divided into two main branches: Maturidism and Ash'arism. Ash'arism became widespread in places like Khorasan, Iraq and Damascus, while Maturidism became widespread in Transoxi-

ana. There were some differences in opinions between these two branches on issues such as the inclusiveness of Allah's power and will, and the increase and decrease of faith and its exception. While Maturidis were generally Hanafi in that period, Ash'aris were in the Shafi'i madhab.

Al-Taftazani's *Sharh al-Aqaid* is one of the most important works written about the Ahl al-Sunnah in Golden Horde territory. Al-Taftazani completed his work in Khwarazm in 768/1367. It is very difficult to determine to what extent al-Taftazani defended the Ash'ari and Maturidi creeds in *Sharh al-Aqaid*. As a consequence, *Sharh al-Aqaid* is a creed book that combines both the Ash'ari and Maturidi creeds. In fact, Maturidis and Hanafis would later share common beliefs rooted in the content of *Sharh al-Aqaid*. The creation of a Maturidi community that thought and believed differently from Maturidi's main creeds was possible because of *Sharh al-Aqaid*. Therefore, we can say that al-Taftazani's purpose in writing this work was to reconcile the Ash'ari and Maturidi schools.

In addition, Sa'd ad-Din al-Taftazani was the first to use the term "Maturidiyah" together with the term "Ash'ariyah". Although he used the term "Faqih of Transoxiana" in *Sharh al-Aqaid*, he used the term "Maturidiyah" in another work, titled *Sharh al-Maqasid* (Al-Taftazani, 1998: 231). Sa'd ad-Din al-Taftazani stated that there were disagreements between these two schools on some issues, but none of the imams of either school accused the others of deviation or heresy. Compared to other groups, which did not hesitate to accuse each other of perversion even in some fiqh issues, the approach of these two madhabs towards each other was similar to the Sunnah of the Prophet Muhammad. Al-Taftazani's approach enabled the term "Mâturîdîyah" to gain legitimacy. His writings were constantly quoted, even by the Hanafits and Ash'arits who lived after him.

Al-Taftazani had many students and followers of Anatolian origin such as Burhan ad-Din Haydar, Ala ad-Din Rumi, Fath Allah Ajami and Molla Ferneri. Al-Taftazani's approach, which states that Ahl al-Sunnah consists of two groups (Ash'ariyah and Maturidiyah) without significant difference between them, was probably carried to Anatolia through his students. In the annotations of *Sharh al-Aqaid*, in the texts created in the late period in the context of the Asharism-Maturidism conflict, and in many other works, his statements in *Sharh al-Maqasid* were quoted or summarized exactly. This situation had a direct impact on the rise of the Ottomans, especially with the arrival of Fatih, so much so that he used the

term “Maturidiyah” instead of “Hanafits” in his treatise, similar to Ibn Kemalashazade Subki's *al-Qasîdatu al-Nuniyah*, in which he showed the conflicts between the two madhabs (Ibn Kemal Pashazade, 2008: 20-23). The term “Maturidiyah” which was introduced in the XIV century, has become a concept expressing the identity of those who are Hanafi in fiqh since the XV century.

Al-Taftazani wrote an annotation of Maturidi scholar al-Sadru al-Shari'a's (d.747 / 1347) fiqh method called *at-Tawdîh fî halli gawâmizi al-Tankih*. Al-Taftazani titled this work *at-Talwih fî Kashfi Haqâiki al-Tankih*. In this text, al-Taftazani criticizes the views of Sadru Sheri'a *on husn-qubh (good and evil)*. The debates between al-Sadru al-Shari'a and al-Taftazani formed the basis of a tradition in the later periods, and works that support one of the works while criticizing the other have been written. There are also scholars in the Golden Horde who wrote works on *Tawdih and Talwih*. For example, Sharaf ad-Din ibn Kamal ad-Din al-Qirimi (d. 1440) and Shihab ad-Din ibn 'Ata Allah al-Qirimi (d. 849/1445) wrote about this subject (Muminov, 2015: 228).

Although it is said that Sa'd ad-Din al-Taftazani was an Ash'ari-Shafi'i who hid his beliefs, we see that he also criticizes the Ash'aris in *Sharh al-Aqaid* like a scholar who is far from sectarian bigotry. For example, while accepting the attributes of sem' and basar of Allah, he does not hesitate to use the phrase "not as the Ash'aris claim" when describing the subject of sustenance. In short, when al-Taftazani's works are read carefully, it is clear that he opposes both Maturidism and Ash'arism when it comes to his place and time.

One of the most important representatives of the Maturidi tradition in the Arab countries during the Golden Horde period was Husam ad-Din Hussain ibn Ali ibn Hajjaj ibn Ali al-Sygnaki (d. 714/1314). He was born in the Golden Horde city of Sygnak, grew up in of the science centers, Khwarazm, and taught in cities such as Baghdad, Aleppo and Cairo. He wrote works in the form of commentary and copyright on the sciences of kalam, fiqh and nahw, and educated many students. On kalam, he transferred Abu al-Mu'in al-Nasafi's (d.508/1115) *at-Tamhid li qawâidi al-tawhid*, a commentary named *at-Tasdîd fî sharhi al-Tamhîd*, which was crucial in the survival of the text for subsequent generations. “I am not sure what this last sentence is saying. Is it something like “On the subject of Kalam”, – he wrote a commentary on Abu al-Mu'in al-Nasafi's (d.508/1115) *at-Tamhîd li qawâidi at-tawhid*

titled *at-Tasdîd fî sharhi al-Tamhîd*, *Dâmîğatu al-mubtadi'in* and *Nâsîratu al-muhtadin* also wrote works called *Sharhu Muhtasari al-Tahâwî* (Al-Tamimi, 1983: III/150-151; Al-Lucknawi, 1324: 62).

Another name found in the the biographical book of Taqi ad-Din al-Tamimi is that of Ishak ibn Ismail ibn Ibrahim ibn Shuayb ibn Muhammad ibn Idris al-Qirimi (d. H. 808), who was one of the students of Hafiz ad-Din al-Bazzazi from Khwarazm. Iskhâq al-Qirimi, who taught at the Qaitbai madrasah in Egypt, considered himself a member of the school of Abu Mansur al-Maturidi (Al-Tamimi, 1983: II/151-152).

Mu'tazilites

In the Golden Horde, apart from the Maturidi-Ash'ari theological madhabs, it is said that the Mu'tazila madhabs also existed. They generally lived in the Khwarazm. It is thought that the Mu'tazilites migrated from Iraq to the Khorasan and Khwarazm regions in the 12th century. Bartold writes that a person named Abu Mudar Mahmud al-Dabba al-Khwarizmi (d. 507/1113) first brought Mu'tazili ideas to Khwarazm from Isfahan (Bartold, 1963: 237). During this period, the majority of the population of Khwarazm belonged to the Hanafi madhabs. Only the people of Khiwa were in the Shafi'i madhab. The Shaf'is, however, were under the auspices of the government.

In the 12th century, a local school of thought that was Mu'tazili in creed and Hanafi in action emerged. Known as Fahr-i Khwarazm, Abu al-Qâsim Mahmud ibn Umar ibn Muhammad al-Khwarizmi az-Zamakhshari (d. 538/1144) was the most famous among its scholars. Zamakhshari was appreciated by both the Maturidis and the Mu'tazilites, due to his commentary titled *al-Kashshaf*.

The Mutazili-Hanafi tradition was later adopted by Muhammad ibn Abi al-Qasym al-Bakkali (d.576/1180-1181) and Nasr ibn Abi Said al-Mutarrizi (d.619/1219-1220), and was later continued by scholars such as Sadid ibn Muhammad al-Hayyati (7/13th century). Among the 13th-century Mu'tazili scholars, the name of Abu Ya'kub Siraj ad-Din Yusuf ibn Abi Bakr ibn Muhammed ibn Ali al-Khwarazmi al-Sakkaki (d. 626/1229) is the most prominent. Yusuf al-Sakkaki was a scholar who was an expert in theology, philosophy, philosophy of language, logic, fiqh, Arabic language, rhetoric, literature and poetry. Along with these sciences, it is recorded that he was famous in *al-'Ilmu al-Ladun* (secret teachings) such as astrology, incantation, horoscope, magic and alchemy. Learning of

al-Sakkaki's reputation in this field, Genghis Khan's son Chagatay Khan brought him to his palace as a courtesan and advisor. However, he was later imprisoned as a result of palace intrigue and state officials who were jealous of al-Sakkaki's reputation in the court. He died after having lived there for three years (Al-Lucknawi, 1324: 231-232).

Al-Zahidi was one of the supporters of Abu al-Hussain al-Basri (one of the Mu'tazilah scholars), and the imam of his followers (Ibn al-Wazir, 1984: 94). As a matter of fact, it is possible to see this in his works on kalām. In his works, Zahidi openly criticizes some of the views of *Ahl al-Sunnah* and defends the ideas of Mu'tazilah, whom he refers to as *Ahl al-'Adl wa al-Tawhid*. He also openly criticizes the views of Ahl al-Sunnah, who advocated that believers who commit major sins will come out of Hell after they are punished, that ru'yetullah will take place unconditionally and that power exists together with deed: even though one does not disbelieve, he will be counted among the people of whim and bid'ah (Al-Zahidi, 1830: 148). Adopting Mu'tazilah beliefs, al-Zahidi claimed that Prophet Isa was a strict Hanafi and the ummah would follow the Hanafi imam after his fall (Al-Zahidi, 1994: 69).

During the Mongol invasion, many jurists from Khwarazm were martyred. One of the students of Nasr ibn Abi Said al-Mutarrizi, al-Qasym ibn Hasan al-Khwarazmi 617/1220 was martyred by the Mongols during the siege of the city of Jurjaniyah. Al-Zahidi mentioned a number of his teachers Badi' ibn Abi Mansur and Yusuf ibn Muhammad al-Hafsi as "the master of the martyrs (shahids)". After the war was over, al-Hafsi's student Muhammad ibn Mahmud al-Khwarizmi (d. 655/1257) became a qadi and imam during the Mongolian period (Muminov, 2015: 20).

One of the latest Mu'tazilah scholars of the Golden Horde was Nu'man ad-Din Abd al-Jabbar ibn Abdallah al-Mu'tazili al-Hanafi al-Khwarizmi (770-805/1368-1402). Nu'man ad-Din al-Khwarizmi went to Amir Timur and became his highly respected scholar. It is known that he was a person who knows sciences such as Fiqh, Usul al-Fiqh, Maani, Bayan, Arabic Language very well. He had achieved leadership among Timur's servants. His power and authority was immense. When Timur came to Aleppo and Damascus, he brought the scholar with him. He participated in discussions with scholars there. He spoke Arabic, Persian and Turkish very fluently. He had a wealth of wealth, prestige, and was highly respected. Besides Timur, he has often benefited Muslims. Because the Mus-

lims were in a difficult situation in the conversation of Timur and they had no choice but to agree with his opinion (Ibn Al-Imad, 1992: 79; Al-Lucknawi, 1324: 129-130).

In the references it is mentioned that Numan ad-Din al-Khwarizmi became a judge in Timur's palace in a debate between Ali ibn Muhammed ibn Ali Sayyid Sharif al-Jurjani (740-816/1340-1413) and Sa'd ad-Din al-Taftazani in Shiraz. The subject of the debate was whether the metaphor in the 5th verse of Surah al-Baqarah. In this debate, Numan ad-Din Khwarizmi found al-Jurjani justified (Al-Lucknawi, 1324: 128-129).

Results and discussion

There were full of tense relations between Hanafi-Mu'tazilites and Hanafi-Maturidis, who had gained great power in Khwarazm at the end of the XII and the beginning of the XIII century. Actually, the jurist Umar ibn Ahmad al-Kahushtuwani (d. 673/1274 in Jurjaniyah) wanted to leave Khwarazm before he died in order not to be buried together with the Mu'tazilites (Muminov, 2015: 205). In his work al-Bazzâzi, in a quote from one of the Imams from Harezm of that period, he states that girls can be taken from Mu'tazilah but they cannot be given them, and at this point, he explains that they treated the Mu'tazilah like the People of *Ahl al-Kitab* (Jews, Christians, and Zoroastrians) (Al-Bazzazi, 1971: 102).

However, in the Golden Horde, there was no pressure from the political authority against the Mu'tazilites in the early periods. Al-Zahid from Khwarazm, one of the Mu'tazilah scholars, dedicated his work *al-Risalat al-Nasriyah* to Berke Khan, the ruler of the Golden Horde, in the last period of his life. He welcomed the efforts of Berke Khan to spread Islam in his country with great appreciation and enthusiasm, and wrote eulogies to Berke Khan, whom he saw as a great savior (Al-Zahidi, 1994: 27).

However, later on, the Maturidi-Hanafis were strengthened in Khwarazm with the support of the Golden Horde Khans. As a matter of fact, Ibn Battuta, who came to Khwarazm in 1333, among the notables of his city (including the teacher of the governor of the city), stated: "most of them Ahl al-Itizal, but they do not show it to others. Because Sultan Uzbek and his governor in the city, Qutlug Timur, are from Ahl al-Sunnah" (Ibn Battuta, 1987: 367). This means that during the period of Uzbek Khan, Mu'tazilah lost its former power and the few

remaining followers had to hide their creeds. In the later periods, there is no information about the Mu'tazilites of Khwarazm in historical works. The Mu'tazilites, who were probably few in number, disappeared among the Hanafi majority after the Timurid period.

However, the madhabic debates in the Golden Horde were not only limited to the Maturidi and Mu'tazilah conflicts, but also continued between the Asharis and the Maturidis. Sometimes it is seen that madhabic bigotry is included too.

Hanafi faqih al-Bazzazi (d.827/1424) states that it is not permissible to marry Shafi'its who have different views from Hanafits on issues such as exceptions in faith (iman), just like in relations with Mu'tazilah (Al-Bazzazi, 1971: 101-102). Hanafi faqih al-Bazzazi (d.827/1424) states that it is not permissible to marry Shafiits who have different views from Hanafits on issues such as exceptions in faith, just like in relations with Mu'tazila. In his work, al-Bazzazi includes a quote from Imam al-Safkardarî: "It is not appropriate for someone from the Hanafi madhab to give a girl to a Shafi'i, but a girl can be taken from him." In addition, it is mentioned that al-Bazzazi even did not allow cutting a sheep to a person who says, "I am a Muslim God willing" (*Ana Muslim In shaa Allah*) (Al-Bazzazi, 1971: 439). Then, he lists those who are disbelievers according to Imam az-Zahid al-Saffar and talks about their creeds that are considered contrary to the creed of Ahl al-Sunnah. Qadariyah, Kay-saniyah, Rafidiyah, Harriyah, Ezidiyah, Najjariyah, Karramiyah, Mushabbiha madhabs were accused of kufr (disbelief), and he considers some groups of the Mu'tazilah as mu'tadi and others as infidel. He mentions that those of the Shia creed who denied the caliphate of Abu Bakr and Omar were also called infidels (Al-Bazzazi, 1971: 439-440).

It is seen that the problem of "exception in faith", which is the subject of discussion between the Ash'aris and the Maturidis, was first discussed at the end of the 1st century A.H. and the beginning of the 2nd century. However, there is no definite separation in this period. But, among Muslims, the first division in this area emerged on issues such as the definition of faith, the exception in faith, the distinction between faith and deeds, and equality in faith.

In the 2nd century AH, Abu Hanifa and his friends were at the forefront of those who rejected the exception in faith, and Sufyan al-Thawri and his followers were at the forefront of those who supported this view. In Abu Hanifa *al-Wasiyah* says "A believer is a true believer and an unbeliever is a true

unbeliever (Abu Hanifa, 1997: 30-31). According to Abu Hanifa, exception in this belief indicates doubt. Therefore, it is not permissible to doubt in faith.

According to al-Maturidi, who adopted this basic approach of Abu Hanifa, it is not permissible to make exceptions in faith. Because exceptions are possible only in matters that are met with suspicion and suspicion. In faith, however, it is not possible to talk about such a thing. For, a belief that mixes speculation and doubt ceases to be a true belief (Al-Maturidi, 1979: 388-392).

The basis of these long-standing debates between Ash'aris and Maturidis is the difference in understandings of the relationship between deeds-faith and faith-Islam, and in their understanding of destiny. Maturidis are of the opinion that exceptions cannot be made because the word faith expresses certainty in religion, while Ash'arites are of the opinion that exceptions will be possible regarding the perfection and outcome of faith, not the truth. It is intended to convey the message that one should not be sure of his fate in a wide variety of debates, that a person who thinks he is a believer can be an unbeliever in the sight of Allah, and that a person who is called an unbeliever can actually be a believer in the sight of Allah.

However, al-Taftazani, who aims to reconcile by emphasizing the common points between the two schools, says the following on this subject: "The truth is this: Because if faith and happiness mean the product of the abstract meaning, that meaning already exists right now. If the phrase faith and bliss is meant to mean the salvation and the fruits of those things, it is also in the will and will of Allah. Its occurrence cannot be predicted at this time. Those who express absolutely that there is faith and happiness at this time mean the first meaning and the way of explanation. Those who refer the matter to the will and authority of Allah in this regard mean the second meaning and the way of explanation" (Al-Taftazani, 2017: 232). Therefore, al-Taftazani argues that some of the controversial issues between Maturidis and Ash'aris are verbal and formal, and there is no significant difference when the issue is deepened.

At the same time, al-Taftazani criticizes the ulama who took a harsh, rigid and intolerant attitude towards non-Sunni madhabs in *Sharh al-Aqaid*. While dealing with the creation of human action, he says: "The ulama of Ma Wara' an-Nahr went too far in accusing the Mu'tazilah of heresy" (Al-Taftazani, 2017: 160).

Al-Taftazani is rightly disturbed by the harsh and strict attitude of the Ma Wara' an-Nahr (Tran-

soxiana) scholars, namely the Maturidis, towards the Mu'tazilah. At this point, he defends the Mu'tazilah against the Maturidis. However, he does not object by quoting the words of al-Karhi, who says "I am afraid that those who do not consider mash to be permissible on mest, to become unbelievers" and refers to the Jafariyah (a Shiite fiqh madhab) in another place, and he does not object, and he is as harsh and harsh as the scholars of Transoxiana, who accuse the Shi'a and the Mu'tazilah on some issues rigidly. In addition, while arguing that nabis is not haram, opposing the "Rafidis" who say the opposite is a principle in Sunnism, thus accusing the Ja'farids of being Rafidis (Al-Taftazani, 2017: 275). In the meantime, we can say that the reason for al-Taftazani's behavior towards the Mu'tazila was to prevent sectarian conflicts and to protect the social order, even though he criticized the Shiite groups that could not hold on in the Golden Horde.

Conclusion

Hanafism was a widespread madhab accepted by the majority of the Muslims of the Golden Horde. In this period, annotations were made on the works written in the field of Hanafi fiqh, notes were added, summaries were created or some works were written by rearranging. Therefore we can clearly say that Hanafism, as the majority Muslim madhab, developed singularly in the Golden Horde and possessed its own traditions. Along with the influence of scientific centers such as Bukhara and Samarkand in Transoxiana, old Hanafi science centers in the country such as Khwarazm and Bulgar were also greatly influential. In addition, Hanafits from the Golden Horde were known for their scientific activities not only in their country, but also abroad.

The number of Muslims belonging to the Shafi'i madhab in the Golden Horde was fewer than the Hanafits. As a matter of fact, since they did not have their own religious center in the country, they had to bring religious works belonging to the Shafi'i madhab abroad. However, it is possible to come across the names of Shafi'i scholars from Crimea and Khwarazm, who were known outside the Golden

Horde in later periods, in the strata books. In addition, Shafi'i scholars took the first step in reconciling the fiqh sects in the creed of Ahl al-Sunnah in the Golden Horde. Although the most educated scholars of the period often emphasized to which madhab of Islam they belonged, they could not stay within the narrow framework of just one ideology. They understood that drawing too much attention to minor differences would negatively affect the religion as a whole, so they placed emphasis on the unifying aspects of the religion.

We see that the Mu'tazilites, who migrated from Iraq to the Khorasan and Khwarazm regions in the 12th century, preserved their existence in the Golden Horde as well. However, since they generally lived in the Khwarazm region, they remained a local sect and could not spread throughout the vast Golden Horde geography. In addition, we see that they experienced both political and social pressure during the Uzbek Khan period.

Continuing from ancient times between Maturidi-Hanafis and Ashari-Shafi'is, religious debates could adversely affect the situation in the Golden Horde politically and socially. However, it is possible to see that the scholars in the Golden Horde lands tried to reconcile the Muslim madhabs in the area with support of the state. For this reason, Janibek Khan invited al-Taftazani, who evaluated Ash'ari and Maturidi schools within the framework of Ahl al-Sunnah, to the Golden Horde. Al-Taftazani first presented Maturidism as one of the two main branches of Ahl al-Sunnah (alongside Ash'arism), which reflects a new way of viewing of the Ash'ari-Maturidi relationship.

Al-Taftazani not only stayed with the Ahl al-Sunnah, but also criticized the strict attitude of Hanafi faqihs from Transoxiana to the Mu'tazilites, and called them to give more importance to common values. After developing for some time in the Golden Horde, it is possible to see the Hanafi-Maturidi tradition gaining absolute superiority in Ahl al-Sunnah. However, the developments in the Ash'ari-Maturidi relations took place outside the Golden Horde, that is in the Ottoman Empire. We can say that this is possible due to the Hanafi-Shafi'i scholars who carried al-Taftazani's thoughts to Anatolia.

Әдебиеттер

- Abu Hanifa al-Nu'man (1997) *Wasiyat al-Imam Abi Hanifa an-Nu'man*, ed. Abu Mu'az Muhammad ibn Abdilhay Uweyna, Beirut: Daru ibn Hazm. – p. 81.
- Al-Bazzazi, Muhammad ibn Muhammad (1971) *Al-Fatawa al-Bazzâziyah*, Vol. I, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. – p. 608.
- Al-Dawudi, Muhammad ibn Ali (1983) *Tabakat al-Mufassirin*, Vol. I-II, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah. – p. 884.
- Al-Lucknawi, Muhammad Abd al-Hayy (H. 1324) *Fawâidu al-bahiyah fî tarâjimi al-Hanafiyah*, Cairo: Al-Saadat. – p. 262.
- Al-Maqrizi, Ahmad ibn Ali (1997) *Al-Suluk li-Ma'rifat Duwali al-Muluk*, ed. Muhammad Abdulqadir Ato, Vol. III, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah. – p. 432.
- Al-Maqrizi, Ahmad ibn Ali (2002) *Duraru al-'ukudi al-Farida fî tarâjimi al-a'yâni al-mufida*, ed. Mahmud al-Jalili, Vol. III. Beirut: Daru al-Garbi al-Islami. – p. 586.
- Al-Maturidi, Abu Mansur Muhammad (1979) *Kitab al-Tawhid*, ed. Fethullah Huleyf, İstanbul: el-Mektebetü'l- İslâmiyye. – p. 411.
- Al-Safadi, Khalil ibn Aibak (1998) *A'yân al-'asr wa a'vânu an-nasr*, Vol.II, Damascus: Dar al-Fikr. – p. 512.
- Al-Taftazani, Sa'd ad-Dîn Mas'ud ibn 'Umar (2017) *Şerhu'l-Akâid (Kelâm ilmi ve İslâm akâidi)*, ed. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah yayınları. – p. 398.
- Al-Taftazani, Sa'd ad-Dîn Mas'ud ibn 'Umar (1998) *Sharh al-Mağâsid*, ed. A.Umeyre-S. M. Sharaf, Beirut: Alam al-Kutub. – p. 269.
- Al-Tamimi, Taqi ad-Din (1983) *Tabaqat as-Saniyah fî Tarajimi al-Hanafiyah*, ed. Abd al-Fattah Muhammad Hulw, Vol. II-III, Riyadh: Dâru al-Rifâi. – I/438, II/316, III/291.
- Al-Zahidi, Mukhtar ibn Mahmud (1830) *Kunyetu al-Munyah li-tatmimi al-Gunyah*, Kolkata: Mehanand. – p. 397.
- Al-Zahidi, Mukhtar ibn Mahmud (1994) *Risalat al-Nasriyah*, ed. Muhammad al-Mirsi, Kuwait: Markaz al-Makhtutat wa al-Turathi wa al-Wathaiq. – p. 82.
- Ibn al-Imad (1992) *Shadharat al-dhahab*, V.IX, ed. Mahmud al-Arnaut, Beirut: Dar al-Kathir. – p. 451.
- Ibn al-Wazir (1984) *Tarjihu asâlibi al-Quran'alâ asâlibi al-Yûnân*, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah. – p. 176.
- Ibn Hajar al-Asqalani (H.1349) *Ad-Duraru al-kamina fî a'yâni al-mi'eti as-sâmina*, Vol. IV, Hyderabad: Dairat al-Maarifi al-Usmaniyah. – p. 505.
- Ibn Hajar al-Asqalani (1969), *Inbâ'u al-gumr bi-abnâ'i al-Umr*, ed. Hasan Habashi, Vol. I, Cairo. – p. 552.
- Ibn Kemal Pashazade, Shamsuddin Ahmed ibn Sulaiman (2008) “*Risalat al-Ihtilaf baina al-Ashâ'ira wa al-Maturidiyah*”, *Sunnitishce Theologie in Osmanischer Zeit*, ed. E. Badeen, Würzburg: Ergon Verlag. – p. 352.
- Ibn Battuta (1987) *Rihlatu Ibn Battuta (Tuhfatu al-Nuzzar fî Gara'ibi al-Amsar wa al-'Acâ'ibi al-Asfar)*, ed. Muhammad Abdulmunin al-Uryan, Beirut: Daru al-Ihiya al-Ulum. – p. 798.
- Katip Çelebi (2016) *Keşfü'z-Zunun Al Esami'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, trans. Rüştü Balcı, Vol. IV, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları. – p. 1650.
- Marjani, Shihabuddin. (1889) *Kitabu al-haqq al-mubin fi makhasin awda ad-din*. Kazan: Çirkov. – p. 462.
- Marjani, Shihabuddin. (1897) *Kitabu Mustafâd al-akhbar fi Ahwâli Kazan ve Bulgar*, V.I, Kazan: Tipografya B.L.Dombrovskago. – 264.
- Nahcü'l-Feradis (1956) ed. János Eckmann, Ankara: Türk Dil Kurumu Tıpkıbasımlar Dizisi 35. – p. 444.
- Ramzi, Murad (2002). *Talfiq al-Akhbar wa talkih al-Asar fî waka'i'i Kazan wa Bulgar wa muluki al-Tatar*, V. I, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah. – p. 736.
- Ал-Карши, Джамал (2005) *ал-Мулхакат би-с-сурах / пер. Ш. Х. Вохидова, Б. Б. Аминова*. Алматы: Дайк-Пресс. – p. 416.
- Бартолд В. В. (1963) *Сочинения. Т. II. Часть I. Общие работы по истории Средней Азии. Работы по истории Кавказа и Восточной Европы*. – М.: Издательство восточной литературы. – 1024 с.
- Муминов, А. (2015) *Ханафитский мазхаб в истории Центральной Азии*. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы. – 400 с.

References

- Abu Hanifa al-Nu'mān (1997) *Wasiyat al-Imam Abi Hanifa al-Nu'mān [The Bequeathment of al-Imam Abu Hanifa al-Nu'mān]*, ed. Abu Mu'az Muhammad ibn Abdilhay Uweyna. Beirut: Daru ibn Hazm. – p. 81 (in Arabic)
- Al-Bazzazi, Muhammad ibn Muhammad (1971) *Al-Fatawa al-Bazzâziyah [Al-Bazzazi's Fatwas]*, Vol. I. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah. – p. 608. (in Arabic).
- Al-Dawudi, Muhammad ibn Ali (1983) *Tabakat al-Mufassirin [Layers of Interpreters]*, Vol.I-II. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah. – 884. (in Arabic)
- Al-Lucknawi, Abd al-Hayy (H. 1324) *Fawâidu al-bahiyah fî tarâjimi al-Hanafiyah [Radiant Benefits of the Biographies of the Hanafis]*, Cairo: Al-Saadat. – p. 262. (in Arabic)
- Al-Maqrizi, Ahmad ibn Ali (1997) *Kitab al-Suluk li-Ma'rifat Duwal al-Mulûk [Book of Entrance to the knowledge of the dynasties of the Kings]*, ed. Muhammad Abd al-Qadir Ato, Vol. III. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah. – 432. (in Arabic)
- Al-Maqrizi, Ahmad ibn Ali (2002) *Durar al-Uqud al-Faridah fi Tarajim al-A'yan al-Mufidah, [Pearls of an Inimitable Necklace in the Biographies of Prominent Personalities]*, ed. Mahmud al-Jalili, Vol. III. Beirut: Daru al-Garbi al-Islami. – p. 586. (in Arabic)
- Al-Maturidi, Abu Mansur Muhammad (1979) *Kitab al-Tawhid [Book of Monotheism]*, ed. Fethullah Huleyf. İstanbul: – p. 411. (in Arabic)

- Al-Qarshi, Jamal (2005) *Al-Mulhaqat bi-s-Surah* [Addition to as-Surakh vocabulary], trans. Sh. B. Vokhidov, B. B. Aminov. – Almaty: Dayk-press. – p. 416. (in Arabic/Russian)
- Al-Safadi, Khalil ibn Aybak (1998) *A'yân al-'asr wa a'vânu an-nasr* [Notables of the era and helpers of victory], Vol.II. – Damascus: Dar al-Fikr. – p. 512. (in Arabic)
- Al-Taftazani, Sa'd ad-Dîn Mas'ud ibn Umar (2017) *Sharh al-Aqaid* (Kelâm ilmi ve İslâm akâidi) [The commentary on the al-Aqaid (Teachings of Kalam and Islamic creed)], ed. Süleyman Uludağ. – İstanbul: Dergah yay. – p. 398 (in Turkish)
- Al-Taftazani, Sa'd ad-Dîn Mas'ud ibn Umar (1998) *Sharh al-Maqasid* [The commentary on the al-Maqasid], ed. S. M. Sharaf. – Beirut: – p. 269 (in Arabic)
- Al-Tamimi, Taqi ad-Din (1983) *Tabaqat al-Saniyah fi Tarajimi al-Hanafiyah* [Layers in the Hanafi biographies], ed. Abd al-Fattah Muhammad Hulw, Vol.I-III, Riyadh: Dâru al-Rifai. – I/438, II/316, III/291. (in Arabic)
- Al-Zahidi, Mukhtar ibn Mahmud (1830) *Qunyat al-munya li tatmim al-ghunya* [Possession of dreamt for the complete prosperity]. – Kolkata: Mehanand. – p. 397. (in Arabic)
- Al-Zahidi, Mukhtar ibn Mahmud (1994) *Risalat al-Nasiriyah* [The epistle of victory], ed. Muhammad al-Misri. – Kuwait: Markaz al-Makhtutat wa al-Turathi wa al-Wathaiq. – p. 82. (in Arabic)
- Bartold V. V. (1963) *Obshhie raboty po istorii Srednej Azii. Raboty po istorii Kavkaza i Vostochnoj Evropy* // [General works on the history of Central Asia. Works on the history of the Caucasus and Eastern Europe] *Sochineniya* : v 9 t.– V. II, part. 1. – Moscow: Izdatelstvo vostochnoj literatury. – p. 1024. (in Russian)
- Ibn Al-Imad, Ahmad ibn Muhammad al-'Aqri al-Hanbali al-Dimashqi (1992) *Shazarat al-zahab fi ahbari man zahab*, Vol.IX [Grains of Gold in the Notice of Those Who Have Gone], ed. Mahmud al-Arnaut. – Beirut: Dar al-Kathir. – p. 451. (in Arabic)
- Ibn al-Wazir (1984) *Tarjihu asâlîbi al-Quran'alâ asâlîbi al-Yûnân* [Preferring the styles of the Qur'an over the styles of Greece]. – Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah. – p. 176. (in Arabic)
- Ibn Hajar al-Asqalani (H.1349) *ad-Duraru al-kamina fi a'yâni al-mi'eti al-sâmina* [The Hidden Pearls Concerning the Famous People of the Eighth Century AH], Vol.IV. – Hyderabad: Dairat al-Maarifi al-USmaniyyah. – 505. (in Arabic)
- Ibn Hajar al-Asqalani (1969) *Inbâ'u al-gumr bi-abnâ'i al-Umr* [Notification of the Unreasonable about the Children of the Century], ed. Hasan Habashi, Vol.I. – Cairo. – p. 552. (in Arabic)
- Ibn Kemal Pashazade, Shams ad-Din Ahmad ibn Sulaiman. (2008) “*Risalat al-Ihtilaf bain al-Ashâ'ira wa al-Maturidiyyah*”, [A treatise pertaining to the differences between the Ash'aris and Maturidis] *Sunnitishce Theologie in Osmanischer Zeit*, ed. E. Badeen. – Würzburg. – p. 352. (in Arabic and German Edition)
- Ibn Battuta (1987) *Rihlatu Ibn Battuta (Tuhfatu al-Nuzzar fi Gara'ibi al-Amsar wa al-'Acâ'ibi al-Asfar)* [The Rihla, or A Masterpiece to Those Who Contemplate the Wonders of Cities and the Marvels of Travelling] ed. Muhammad Abd al-Mumin al-Uryan. – Beirut: Daru al-Ihiya al-Ulum. – p. 798. (in Arabic)
- Katip Çelebi (2016) *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* [The Removal of Doubt from the Names of Books and the Arts], trans. Rüştü Balcı. Vol.IV. – İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları. – p. 1650. (in Turkish)
- Marjani, Shihabuddin (1889) *Kitabu al-haqq al-mubin fi makhasin awda ad-din* [The Obvious Truth About the Merits of the Prescriptions of Islam]. – Kazan: Çirkov. – p. 462. (in Arabic)
- Marjani, Shihabuddin (1897) *Kitabu Mustafâd al-akhbar fi Ahwâli Kazan ve Bulgar* [A treasure trove of information about the affairs of Kazan and Bulgar], Vol.I. – Kazan: Tipografya B.L.Dombrovskago. – p. 264.(in Tatarian).
- Muminov, A. (2015) *Hanafitskiy mazhab v istorii Tsenralnoy Azii* [Hanafi madhhab in the history of Central Asia]. – Almaty: Kazak Entsiklopediyasy. – p. 400. (in Russian)
- Nahcü'l-Feradis. (1956) [Open road to Paradise] ed. János Eckmann. – Ankara: Türk Dil Kurumu Tıpkıbasımlar Dizisi 35. – p. 444. (in Arabic)
- Ramzi, Murad (2002) *Talfiq al-Akhbar wa talkih al-Asar fi waka'i'i Kazan wa Bulgar wa muluki al-Tatar* [An Imperfect Collection of Information From The Past Events of Kazan, Bulgar and Tatar Kings], V. I. – Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah. – p. 736. (in Arabic)

ШЕТЕЛ БАСЫЛЫМДАРЫ

FOREIGN PUBLICATIONS

ЗАРУБЕЖНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

Dr. Punit Gaur

Indian Council of World Affairs (ICWA), India, New Delhi

e-mail: punitgaurjnu@gmail.com

MULTICULTURALISM AND NATIONAL-BUILDING PROCESSES IN KAZAKHSTAN: THEORETICAL PERSPECTIVE

The complexity of multiculturalism has been central to European countries' political concerns since the 19th century. The era of globalisation creates another complex dimension of multiculturalism based on continuity and discontinuity. Multiculturalism also deals with the growing numbers of the geo-political situation in the context of Eurasian integration. Most recently, in the wake of religious extremism in the world and the ensuing contention of superpowers like the U.S.A., China and Russia created another debate on multiculturalism. Most often, multiculturalism is addressed by questions of ethnicity, religion and nationality. However, it is also essential to consider cultural differences such as gender, age, disability, and other aspects of identity and social equality. The concept of multiculturalism comes into a complex and ambiguous relationship with the ideology of the national-building process. The issue of nationalism is associated with aspects of ethnic and national identity, particularly in the era of social transformation. This paper aims to elaborate on a theoretical conceptualisation of multiculturalism and the national building process in Kazakhstan and its prospects and challenges.

Key words: Multiculturalism, National-Building processes, Central Asia, Kazakhstan, Ethnicity.

Пунит Гаур

Үндістан халықаралық қатынастар кеңесі (ҮХКК), Үндістан, Нью Дели қ.

e-mail: punitgaurjnu@gmail.com

Қазақстандағы мультимәдениеттілік және ұлттық құрылу процестері: теориялық перспектива

Көпмәдениеттілік мәселесінің күрделене түсуі ХІХ ғасырдан басталып, Еуропа елдеріндегі саяси мәселелерде басты орынға шықты. Жаһандану дәуірі үздіксіздік пен үзіліске негізделген мультикультурализмнің тағы бір күрделі өлшемін туғызады. Мультикультурализм еуразиялық интеграция контекстіндегі өсіп келе жатқан геосаяси жағдайды да қарастырады. Соңғы кездерде дүниежүзіндегі орын алып жатқан діни экстремизм мен АҚШ, Қытай және Ресей сияқты алпауыт державалар арасындағы туындап жатқан дауға байланысты мультимәдениеттілікке қатысты тағы бір тың пікірталас туындап отыр. Көп жағдайда мультикультурализм мәселесі этникалық, діни және ұлттық сипаттағы мәселелермен қозғалады. Дегенмен жынысы, жасы, еңбекке қабілеттілігі сияқты мәдени айырмашылықтарды және сәйкестік пен әлеуметтік теңдіктің басқа аспектілерін де ескеру қажет. Мультикультурализм тұжырымдамасы ұлттық құрылыс процесінің идеологиясымен күрделі және даулы қатынастарға түседі. Ал ұлтшылдық мәселесіне келер болсақ, әсіресе қазіргі әлеуметтік трансформация процесі орын алып жатқан дәуірде этникалық және ұлттық бірегейлік аспектілерімен тығыз байланыста болады. Бұл мақаланың мақсаты – Қазақстандағы көпмәдениеттілік пен ұлттық құрылу процесінің теориялық тұжырымдамасын айқындау, сондай-ақ оның даму перспективалары мен проблемаларын әзірлеу.

Түйін сөздер: көпмәдениеттілік, ұлттық құрылу процесі, Орталық Азия, Қазақстан, этникалық.

Пунит Гаур

Индийский совет по международным делам (ИСМД), Индия, г. Нью-Дели

e-mail: punitgaurjnu@gmail.com

Мультикультурализм и национально-строительные процессы в Казахстане: теоретическая перспектива

Сложность проблемы мультикультурализма началась в ХІХ веке и заняла особое место в политических вопросах европейских стран. Эпоха глобализации создает еще одно сложное изменение мультикультурализма, основанное на преемственности и прерывности. Мультикультурализм также имеет дело с растущим числом геополитических ситуаций в контексте евразийской

интеграции. В последнее время из-за религиозного экстремизма, происходящего во всем мире, и конфликта между такими сверхдержавами, как США, Китай и Россия, возникла очередная свежая дискуссия о мультикультурализме. В большинстве случаев проблема мультикультурализма связана с вопросами этнического, религиозного и национального характера. Однако следует также учитывать культурные различия, такие, как пол, возраст, трудоспособность и другие аспекты идентичности и социального равенства. Концепция мультикультурализма имеет сложные и противоречивые отношения с идеологией процесса национального строительства. Что же касается вопроса национализма, то он тесно связан с аспектами этнической и национальной идентичности, особенно в эпоху, когда происходит процесс социальных преобразований. Целью данной статьи является уточнение теоретической концепции мультикультурализма и процесса национального становления в Казахстане, а также разработка перспектив и проблем его развития.

Ключевые слова: мультикультурализм, национально-строительные процессы, Центральная Азия, Казахстан, этнос.

Introduction

Multiculturalism, a social phenomenon, is based on intercultural communication as its ideological platform. Multiculturalism explains how a given society deals with cultural diversity. Multiculturalism also reflects how the members of different cultures can coexist peacefully. It also expresses that society is augmented by protective, respecting, and inspiring cultural diversity. In the contemporary era, multiculturalism discusses how societies must formulate and implement policies dealing with the impartial action of different cultures.

The concept of "multiculturalism" generally has three perspectives. One is political, in which the arguments are "for" or "against" the policy of multiculturalism and the corresponding control method; both supporters and opponents use the term. It was in this context in Canada in 1960 that the concept originated. The second context is empirical, descriptive or analytical. It occurs in scientific works and the public debate, involving the various manifestations of cultural heterogeneity of society, and is most closely associated with the emergence of "multicultural society." The third relates to the context of social and political philosophy, social and political order and human rights in the heterogeneity of the culture of a society (Therborn, 2001: 50-67).

Regarding the origin and social dynamics, scholars distinguish four types of multicultural societies: The pre-modern empire, multinational societies in Europe, post-national polyethnicity and colonial zone (Grishaeva, 2012). There are two different narratives associated with the concept of multiculturalism – amalgamation, assimilation, inclusion, or incorporation are some words illustrating the converging narratives; inequality, segregation, exclusion, or religious extremism emphasise the diverging narratives counter to the ethos of multiculturalism (Tawat, 2018).

Justification of the choice of articles and goals and objectives

Most modern states today are, at least to some degree, culturally diverse primarily due to globalisation. Cultural diversity gains further significance in societies and states with established variability in terms of cultural traditions, language, migration patterns, citizenship and religion, with multiple ethnic groups residing there. These multiple identity-defining notions become significant for personal and group identity formation and further extend to the nation-building processes (Karas, 2019).

In this context, one of Central Asia's most pregnant lineaments is its ethnic and cultural diversity. Complex historical processes have created ethnically diverse states, which have enormously influenced the region's current shape. Human beings invent their identity through the culture, which socializes them. The term 'civilization' refers to a universal, plural and non-hierarchical phenomenon since contacts and exchanges have enriched every civilization. History is a shared experience. The historical relationship exists between nomadic and sedentary peoples, living in quite different environments—steppes and oases—played a crucial part in shaping the cultural diversity of Central Asia and made an essential contribution to its originality. On the territory of Central Asia for thousands of years thrived various civilizations that have left unique masterpieces of material and spiritual culture (Spengler, 2021).

Thirty years have passed since the Central Asian republics received their independence. In these last thirty years, the dynamics and mechanisms of ethno political processes in Central Asia have raised many questions about the ideology and politics of social stability in multi-ethnic societies such as Central Asian republics.

Scientific research methodology

The research methodology is based the scientific methodology such as induction, deduction and comparative analysis. Theoretical and historical methods were also considered for the access of the paper purpose.

The main part

Multiculturalism in Kazakhstan

Kazakhstan is celebrating its 30th anniversary of state independence and sovereignty. However, the regaining of Kazakhstan's statehood coincided with the disintegration of the Soviet Union, which resulted in the formation of fifteen newly independent states. However, historically, present-day Kazakhstan is the result of the centuries-long emerging and fading of tribes in the vast steppe between the Altai and Volga. In this context, the development of separate statehood has prolonged due to the nomadic lifestyle of the tribes living on the territory and to numerous penetrations from outside, ethnic migration movements and, last but not least, due to everlasting inner struggles for power among various Kazakh tribal groups (Akbota & Gaur, 2016).

Multiculturalism in Kazakhstan also evolved from the same laws for other world peoples. The general scheme of the ethnogenesis process is determined as follows: individual genera, tribes, tribal unions, ethnicity, nation and multicultural state. This process is not straightforward and occurs inconsistently through fragmentation, assimilation, and crossing; it could stop for a while and then resume under new historical conditions (Laurea, 2012).

The history of the ethnogenesis of the Kazakh people should be considered in the complex historical, archaeological, ethnographic, linguistic, and anthropological sciences. It is known that the Kazakh ethnic group evolved mainly from autochthonous tribes and tribal unions that anciently inhabited the vast territory of Kazakhstan. The formation of the nation has been associated with significant events of ethnopolitical antiquity and in the early middle ages, with the evolution of economic systems and the progressive changes in social relations, the establishment and the strengthening of feudalism (Laurea, 2012).

After gaining its independence as a result of the collapse of the Soviet Union, Kazakhstan started its pursuit of a new national identity in 1991. It was natural that the starting point was not a fresh start onto which a new national identity could be written. Instead, historical, pre-Soviet identities that per-

sisted in different forms during the Soviet era were the first ones that the Kazakh policymakers used as resources for building the Kazakh nation. However, building a viable national identity that includes all the citizens living in the territory of Kazakhstan is not easy because of the high proportion of the non-Kazakh population, especially Russians. Therefore, the nation-building process in Kazakhstan is critical due to ethnic and civic elements clashing (Shirin, 1995: 47).

The demographic structure affects the policy choices of the policymakers in contemporary Kazakhstan (dual citizenship issue, a north-south difference in ethnic structure etc.). It is one of the planks used by the nation-builders in Kazakhstan for the implementation of ethnic policies concerning Kazakh values that ethnic policies are necessary for the formation of unitary Kazakh identity as the sub-national/tribal identities, which could not have been eradicated by the Soviet policies, obstruct the nation-building process. In a similar vein, Kazakh policymakers have also been trying to shift the loyalties of the Kazakhs from sub-national/tribal identities toward a collective Kazakh identity. In contrast, pre-existing traditions and cultural resources of the Kazakhs have been selected while implementing the policies for building a viable Kazakh identity (i.e. state symbols, cultural policies, and celebrations) (Shirin, 1995: 56).

The presence of the high proportion of non-Kazakhs and Russified ethnic Kazakhs forced the nation-builders to adopt more civic policies (i.e. elevation of the Russian to the official status, cancellation of the language law making the knowledge of the Kazakh language mandatory, the prevalence of the Russian in significantly higher education) in the short-run, nation builders will push for more ethnic policies (i.e. further emphasis on the Kazakh language, culture and values) in the long-run. Therefore, even if the nation-building process in Kazakhstan has civic components in the short run, the process is more ethnic in the long run (Amreku-lov, 2000: 98).

Moreover, the experience of interaction between different cultures in the Republic of Kazakhstan has its characteristics. The first is connected with the presence of a republic within the Soviet Union, which Western analysts refer to as a monocultural multi-ethnic state. In the Soviet period, the multi-ethnic composition of the republic was finally formed. However, the main development line was aimed at forming the Soviet monoculture. There was another line of development, which, acting on

the "informal" domestic level, has been directed on interaction and mutual enrichment of cultures. Examples of this can be found in the cultural life of modern Kazakhstan (Schatz, 2000: 70-92).

In recent years, inter-ethnic cooperation has undergone significant changes in the country. Through freethinking and tolerance new social groups originated in society in the context of economic and political reforms. The democratisation of society in Kazakhstan has created conditions for the revival of the culture. Cultural revival, further, would be based on the different ethnic groups of Kazakhstan, which contributes to the harmonization of interethnic relations in Kazakhstan. However, it raises following pertinent challenges: the degree to which cultural diversity could be 'accepted or tolerated' and how well it could be accommodated (Cummings, 2005: 156).

Challenges and Prospects of Multiculturalism in Kazakhstan

The critical challenge of multicultural states such as Kazakhstan is how these states can achieve peaceful coexistence and harmony. It has become more significant when every ethnic group and religion has its interests, and it has become a challenge for the nations to ensure the coexistence of all these groups integrated with the processes of nation-building, particularly after the January 2022 event in Kazakhstan.

However, in the last thirty years of independence, Kazakhstan has formed a particular way of interethnic relations. Kazakhstan's model of ethnic and religious tolerance provides a ground to understand multi-ethnic groups and what challenges a state can face, especially in maintaining social harmony, tolerance and territorial integrity. It also shows inter-ethnic and inter-religious peace with economic and political stability along with these challenges (Lee, 2002).

In addition, it is impossible to ignore the fact that in thirty years of independence, the ethnic structure of Kazakhstan's society has changed significantly. In 2022, the share of Kazakhs in the population reached 69.6 percent (10.09 mln. people); the share of Russian was 17.9 percent (3.7 mln. People), and the other ethnic groups accounted for 15.5 percent (World Population Review 2022). Over these years, the number of representatives of European ethnic groups almost doubly reduced; simultaneously, the number of representatives of Asian ethnic groups increased by almost doubling. All these changes, continuing to this day, inevitably impact interethnic relations in the country and require continuous

monitoring of various challenges of multiculturalism like language, migration, citizenship, education, and religion in Kazakhstan.

Integration of the intra-Kazakh population was a decisive factor in the young nation's survival in its transition period. The importance of ethnic policy allowed Kazakhstan to form the foundations of national statehood, especially to mobilize the spiritual and other resources of the Kazakh population. The Declaration of State Sovereignty of the Kazakh SSR, dated October 25, 1990, recognized the state sovereignty of Kazakh SSR. Constitutional Law "On State Independence of the Republic of Kazakhstan," dated December 16, 1991, highlights "the right of the Kazakh nation to self-determination." The Constitution of the Republic of Kazakhstan, dated January 28, 1993, also focuses on the national character of Kazakh statehood, presenting it as a form of self-determined state of the Kazakh nation (Rogov, 2019: 220-222).

The initial phase of the ethnic multiculturalism of Kazakh State follows the logic of the nation's spiritual rejuvenation rather naturally. However, due to a number of variables, this procedure during this time has not been revealed thoroughly and completely. The Following stage commence with the Constitution adoption (1995), which preserved the civic concepts of broad statehood with the territorial model of the nation. As a result of the document's lack of a division between Kazakhstan's delegates from titular and non-titular countries, social integration processes were sped up. This action was necessary because a significant segment of the populace did not embrace the state's ethnonationalism, which accorded the Kazakh people special status.

Due to the possessions of oil reserves, minerals and metals, Kazakhstan's economy is the largest in Central Asia and can potentially consolidate the Kazakh society (Collins, 2006). The economic potential depends on the ability of society and the national elites, designed to overcome ethnic tensions and resolve the priority problems of the society. Independent political organizations would promote the integration of population policy into a single nation and the different regions of the country – into a single economic space (Kadyrzhanov, 1999). In this context, the relatively common cultural values and philosophical orientation of the vast majority of the population are the central resource of Kazakh society in achieving these strategic goals and promoting the integration of society at the supra-ethnic level and reducing conflicts.

The ethnic divide of Kazakh society was a product of ethnopolitical developments in Kazakhstan,

particularly after independence. The mobilization of Kazakhs sparked the mobilization of other ethnic groups, creating racial tension in society. The inter-ethnic rivalry between Kazakhs and Russians, the two major ethnic groups in society that helped to fuel the rise of racial tensions in Kazakhstan, is where this dynamic is most clearly visible. Despite this, there was no significant ethnic violence in Kazakhstan between 1991 and 2021, and there are some following factors:

Firstly, ethnic conflict is usually driven by the interest and values of different ethnic groups—the contradictions in the interests of the most concern the elites of society. Fundamental human values are at stake in this battle, which also has an impact on the pillars of national identity. Therefore, the position of ethnic group elites determines whether there appears to be a conflict of interests. In Kazakhstan, the elites of the various ethnic groups reached a settlement that helped to resolve the war. There is no value conflict in Kazakhstan because the vast majority of the people has the same cultural value orientations.

Second, the absence of extreme religious traditions in Kazakhstan's Orthodox milieu and the lack of historical forms and traditions of orthodox Islam in Kazakhs' thinking.

Conflicts are more manageable, organized, and predictable when they are between ethnic groups, yet they can still be dangerous. Because there are fewer policy domains at stake, ethno-social disputes are less hazardous to the state while not being structured. They sought a firm response (Kurganskaya, 2001: 256-278). They recommended using political strategies rather than violent ones in their resolution. Complex issues related to the transition era led to ethnic clashes. None of the ethnic conflicts had been settled, according to a review of them. Kazakhs participated heavily in these interethnic clashes. Twelve of them have kept the essential capacity for interethnic violence and have taken on a latent form.

The fact that ethnic communities were not segregated in Kazakhstan's interior regions proved advantageously. In ethnic media, where it was portrayed as the biggest challenge to the state and a danger to the nation's territorial integrity, it gave rise to separatist tendencies. Consequently, political mobilization of ethnic groups in the ethnically concerned area was a key factor in evaluating the possibility for ethnic violence. The country's Russian community emerged as the greatest politically organized force in this situation because of the power of their historic homeland.

Several hundred thousand Russians lived in the nation, and their presence was linked to issues with the politicization of ethnicity (Schatz, 1999).

The most problematic is the existence of shared values to unite all peoples living in Kazakhstan into a single nation. Long-term co-residence and economic activity can lead to addiction of ethnicities to each other but are unlikely to give rise to shared values. The creation and sharing of cultural heritage, mainly as the symbiosis of Russian and Kazakh cultures in Kazakhstan, has not yet been observed. However, there is talk about the significant influence of the Great Russian culture on Kazakh, merging of the two into one is not happening nor is likely to happen. In future, if Kazakhstan retains a sufficiently sizeable Russian population, there is a possibility of the formation of a Russian subculture.

The Assembly of Peoples of Kazakhstan could be the answer to the questions related to social harmony and tolerance in Kazakhstan, which harmoniously fits into the system of life of the young sovereign state. For the years of its activity, the Assembly of Peoples of Kazakhstan has developed practical recommendations to ensure inter-ethnic harmony and political stability in the Republic of Kazakhstan. This structure positively impacts the Republic of Kazakhstan's policy of unity and equality for members of different nationalities and faiths. Furthermore, the Assembly of the People reflects the entire spectrum of ideals and interests of all the peoples of Kazakhstan and each ethnic group separately. It is an essential direction of the State policies aimed at preserving and strengthening inter-ethnic peace and accord in the country and ensuring that all citizens of Kazakhstan have equal access to social and economic rights and freedoms.

The Assembly, an institution of civil society, was established in 1992 at the First Forum of the Peoples of Kazakhstan. In March 1995, it found its practical expression and became a unique advisory corpse under the President of the Republic of Kazakhstan. Going along with the country, the Assembly has proved its relevance and urgency. Currently, the Assembly brings together and represents almost all 130 ethnic groups living in the republic's regions. Currently, the integration potential of the Assembly, its ability to consolidate the interests of ethnic groups, dialogue with the authorities, and interethnic communication contributed to the establishment of the socio-political institution as one of the main instruments of national policy in Kazakhstan.

Results and discussion

However, so far, inter-ethnic conflicts in Kazakhstan are sporadic. In many cases, there are latent ethnic tensions not expressed in physical acts of violence, such as poorly diagnosed phenomena such as ethnic cultural isolation, ethnic and social exclusion, economic competition and a high level of mutual distrust between ethnic groups. For example, when closed ethnic groups do not have the strength and power to deviate from the explicit expression of their discontent and avoid overt conflict, the conflict persists, but the open acknowledgement of the conflict is not there. Dominant groups frequently interact with other dominant groups and have fewer interactions with minority groups. Thus, the analysis of multiculturalism and inter-ethnic relations in dominant and minority groups reveals a significant correlation between ethnic disparity and inter-ethnic relations in Kazakhstan.

Conclusion

In other words, ethnic disparities influenced and determined inter-ethnic group relations in society. Thus, ethnic identity and multiculturalism are interrelated and mutually reinforcing in a society like Kazakhstan. The dominant group of Kazakhs has the highest degrees of ethnic enclosure, and minority groups have the lowest. In turn, ethnic stratification is an important principle to organise the relationships of dominant and minority groups in a plural society. Ethnic disparities and capricious measures of ethnic inclusion among ethnic groups give augments to plural society as in Kazakhstan. The public policy of ethnic nationalism has become a decisive factor in consolidating the foundations of Kazakhstan's statehood.

Литература

Курганская В.Д., Дунаев В.Ю., Жусупов С.Е. (2001) Этнополитические процессы в современном Казахстане. – Алматы: ЦГИ. – 399 с.

References

- Akbota & Gaur P. (2016) 'Kazakhstan-India Relation: Challenges and Prospectus', Astana. <https://articlekz.com/en/article/21492>
- Amrekulov, N. (2000) Kazakhstan's Social and Political Development, Central Asia and the Caucasus, No 3: 131-146.
- Collins, Kathleen (2006), *Clan Politics and Regime Transition in Central Asia*, New York: Cambridge University Press. – p. 376.
- Craig Calhoun (1993) Nationalism and Ethnicity, a Review of, *Sociology*, Volume 19, pp. 211-239.
- Cummings, Sally N. (2005) *Kazakhstan: Power and The Elite*, London: I.B. Tauris Publishers. – p. 202.
- Elena B. Grishaeva (2012) Multiculturalism as a Central Concept of Multiethnic and Polycultural Society Studies. *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences* 7 (2012 5), pp. 916-922.
- Kadyrzhanov, R. (1999), 'The ruling elite of Kazakhstan in the transition period', in Vladimir Shlapentokh, Christopher Vanderpool and Boris Doktorov (eds), *The New Elite in Post-Communist Eastern Europe*, College Station: Texas A&M University Press, pp. 144-61.
- Karas, Dominika & Topolewska-Siedzik, Ewa & Negru-Subtirica, Oana. (2019). Contemporary views on personal identity formation. *Studia Psychologica*. 1. 5. 10.21697/sp.2018.18.1.01.
- Kurganskaya V.D. and all (2001) *Etnopoliticheskie processy v sovremennom Kazahstane* [Ethnopolitical processes in modern Kazakhstan]. – Almaty: CSI. – p. 399. (in Russian)
- Lee, Chaimun (2002) The Applicability of Sociological Theories to Ethnic Conflicts in Central Asia: The Case of Kazakhstan *International Area Studies Review*, 5: 39.
- Rogov I.I. & et al. (2019) Formation and Development of Present Statehood of Kazakhstan. – Nur-Sultan: RSE Foundation of the First President of the Republic of Kazakhstan. – p. 348.
- Schatz E. (2000) 'Framing strategies and non-conflict in multi-ethnic Kazakhstan', *Nationalism and Ethnic Politics* 6(2) 2000, pp. 70-92.
- Schatz, Edward (1999), 'Notes on the "dog that did not bark": eco-internationalism in late Soviet Kazakstan', *Ethnic and Racial Studies* 22(1), pp. 136-61.
- Shirin, A. (1995) *The Formation of Kazakh Identity: From Tribe to Nation-State*. – London: RIIA. – p. 82.
- Spengler, Robert N. III & et al. (2021), 'An Imagined Past? Nomadic Narratives in Central Asian Archaeology', *Current Anthropology*, volume 62 (3).
- Tawat, Mahama (2018), 'The Divergent Convergence of Multiculturalism Policy in the Nordic Countries (1964- 2006). Immigration Size, Policy Diffusion and Path Dependency', *Mim Working Paper Series* 18: 5.
- Tesi di Laurea (2012), 'Multiculturalism in Kazakhstan: Evolution of a Multi-ethnic Society and the Progress of an Effective Intercultural Communication', Master's degree program (ex D.M. 270/2004) in Comparative International Relations, Ca' Foscari University of Venice.
- Therborn G. (2001), "Multicultural Societies" *Sociologicheskoe obozrenie*, 1(1), pp. 50-67.

МАЗМҰНЫ – СОДЕРЖАНИЕ – CONTENT

<i>И.Э. Сулейменов, А.Р. Масалимова, А.С. Бакиров, Е.С. Витулёва</i> Учение суфиев с точки зрения нейросетевой теории ноосферы.....	3
<i>Ж. Мустафина, Қ. Борбасова, А. Мәден</i> Дәстүрлі діндердегі рәміздік көріністердің сабақтастығы.....	14
<i>А. Рыскиева, Ә. Құранбек, Б. Аташ</i> Тәңіршілдік сана: еліміздегі әлеуметтік-психологиялық климат.....	28
<i>Ф. Камалова, С. Абжалов, Ж. Досмагамбетова</i> Діни сананың қалыптасуындағы киелілік феномені: діни-феноменологиялық дискурс.....	39
<i>Б. Сарсенғали, А. Шағырбай</i> Діни философиядағы мейірбан және кемел адам түсінігі.....	50
<i>Sh. Adilova</i> Concept of eschatology in the context of monotheistic religions.....	60
<i>M. Shoev, N. Anarbayev, G. Kupeshova</i> Kazakhstan: the Compliance of Banking Law, part of Islamic Banking with the Shariah principles and rules.....	66
<i>A. Abubakirova, D. Dilbarkhanova</i> Critical analysis of the influence on power and coordination of the concepts religion and discourse.....	75
<i>T. Abylov, B. Abdilkhakim, H. Kurt</i> The relations between adherents of different Islamic Madhabs in the Golden Horde.....	86

Шетел басылымдары – Foreign publications – Зарубежные публикации

<i>Dr. Punit Gaur</i> Multiculturalism and national-building processes in Kazakhstan: theoretical perspective.....	99
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----