



IRSTI 13.61.15

Article type: scientific article

<https://orcid.org/0000-0003-1326-2141>

<https://doi.org/10.32523/2616-7255-2024-146-1-248-268>

## Local cultural memory of Ulytau: the sacralisation of the area by means of symbolic forms encoding

Farida Mussatayeva

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

(E-mail: [f.mussatayeva@mail.ru](mailto:f.mussatayeva@mail.ru))

**Abstract.** *In modern memory studies, a distinction is commonly made between cultural and historical memory. Cultural memory is formed by the media-participants of the event, based on generational values, it has the ability to the constantly transformation. Whereas historical memory is a combination of knowledge and ideas about events in the past, accumulated through the information environment controlled by the authorities.*

*This research paper applies theoretical developments to analyse nation-building processes in Kazakhstan. It draws attention to the practice of constructing sacred places of memory or special places of public worship. Considering that the toponym Ulytau gave the its name to a new administrative entity, this is of interest how knowledge about the cultural landscape revitalizes in the Ulytau district. After all, within the Soviet period, it can be stated that much knowledge was literally displaced to the periphery of socio-humanities in Kazakhstan. Whereas from a certain period Ulytau is beginning to stay in the position as a special historical centre – a landmark value for cultural memory. In this regard, the research work based on the study of the processes of Ulytau transformation into a powerful modernization concept of cultural memory restoration carries out through the sacralisation of the area.*

**Keywords:** *Ulytau; cultural memory; historical memory; collective memory; landscape research; sacralizing the area; cultural landscape; symbolization of the area.*

Received 27.10.2023. Revised 30.11.2023. Accepted 01.03. 2024. Available online 29.03.2024.

### For citation:

Mussatayeva F.M. Local cultural memory of Ulytau: the sacralisation of the area by means of symbolic forms encoding // Bulletin of the L.N. Gumilyov ENU. Historical sciences. Philosophy. Religion Series. 2024. – Vol. 146. – №. 1. – P. 248-268. DOI: <https://doi.org/10.32523/2616-7255-2024-146-1-248-268>

### Для цитирования:

Мусатаева Ф.М. Локальная культурная память Улытау: сакрализация местности через кодирование символических форм // Вестник Евразийского национального университета имени Л.Н. Гумилева. Серия: Исторические науки. Философия. Религиоведение. – 2023. – Т. 145. – №. 4. – С. 248-268. DOI: <https://doi.org/10.32523/2616-7255-2024-146-1-248-268>

## **Introduction**

The concept of «cultural memory» has a special heuristic potential in research work on the identity of the cultural landscape, its character and specifics including by local communities. The local society in a certain environment has its cultural memory leads to the rise of new discursive aspects that move from cultural memory of the nation to the study of the cultural memory landscape, including the problems to form different versions of local reality. Therefore, the task of what and why should be mentioned, among urban communities is discovered. This also allows to turn to the synthesis of the Concept of Cultural Memory with some landscape research aspects. The issues of formation collective ideas about the landscape determines how we understand, imagine and accept the landscape which is still relevant. It is quite possible to find its valuable and functional guidelines using the methods of urban or regional studies in the research of the local landscape.

## **Materials and methods of research**

In the of presented topic research, the author relied on the conceptual positions of the theory of memory by Maurice Halbwaks, Jan and Alleida Assman, Jeffrey Olick and Francis Yates. The key sources became the archival materials published in various collections of documents, then the visual observation results of the location and the performance of symbolic Ulytau monuments and Internet media resources. The following methods of scientific research were used in the preparation of this article: case study, discourse analysis, methods of urban empirical research and semantic analysis of visual information materials of the area.

## **Discussion**

Cultural memory of the region is an extensive space for the preservation, propaganda and upgrade of cultural meaning, «representing the most important elements of the city's culture (symbols, images, legends), this is the unity of cultural memory preservation for the inhabitants of the region» and symbolically representing the regional environment (Fedotova, 2019: 42-62).

A space with its own meaningful past, where the image of the region is kept and distributed in symbolic forms (names of streets, monuments, etc.). There are the areas of research that reveal the peculiarities of differentiation of memory places using mental (mental) maps of the population (Vandyshchev, 2013; 101-121); recognition of regional memory by means of cognitive function discovery of routine consciousness (Krokinskaya, 2016; 142-158); the experience analysis to structure the memory of the region using the set of past texts (Buckler, 2008; 39-56). This episodic research can receive a new impetus within the framework of the Concept of Cultural Memory of the region.

In addition to exiting research fragments, the relevance of cultural memory research of the region is due to applied aspects. Its memory is a symbolic resource that is allowed to use in order to create an attractive image of the region and build a local identity.

In this regard, research related to management of the collective past, primarily as part of the memory police will also be in demand. Thus, cultural memory is a factor determining the present, since memory according to A. Megill performs «the image of the past, subjectively structured in the present» (Megill, 2007).

The memory policy of a particular place is the activity of the regional community to develop and use the mechanism of «substantiation» of the memory and commemoration of its residents (Kapicyн, 2015: 30-42). Consequently, one of the tendency of this process to create cultural memory – the study of commemoration being «in a wide semantic range from the collective cooperation instrument and the support of memory dissemination to the specific forms of activities to realize cultural memory» (Shub, 2016: 80-87).

However, this process we can consider from the other. Objectification of cultural memory in the opinion of Jan Assman occurs in symbolic forms that determines the importance to study the image practice of the region history. Cultural analysis of this problem makes it possible to combine various factors of symbolic memory encoding as a result to establish the relevance of memory, determining the value of previous images of the region.

The methodological basis of this approach is the communicative paradigm, the main attention of that is the process of the idea development. In this case, not the content of cultural idea being studied but the process of their structuring, as a result, certain parts of the past become significant for the inhabitants of the region. Additionally, the postmodern approach and the constructive method allow us to consider the memory as a multi-layered and dynamic structured, the structure in which largely depends on the factors of the social and cultural development.

## Results

### *Symbolic nature of local cultural memory.*

The study of symbolic practices disclosing the process of truth encoding within the framework of cultural discourse is a common phenomenon. It is based on a solid academic foundation: the phenomenology of symbolic exchange of J. Baudrillard, analysis of symbolic powersymbolic structures by P. Bourdieu or semiotic recognition of cultural texts by Yu. Lotman. The cultural memory of any location has a symbolic manner, whereas it «revives» the past by symbols and it represents an institution that «symbolically manifests, objectifies and accumulates» (Assmann, 2011: 17).

The process of image of the past area is a generalization of ideas how symbolic forms such as monuments, films, musical compositions that the inhabitants meet daily, were created. The memory of the inhabitants becomes a carrier of meanings and values of past eras, a source of information kept and experienced in memory. At the same time, the old days seem to contemporaries to be actual and often idealized, even in a new sense. This E. Cassirer notes: «...it is not enough to repeat what is written on another period of time... the perception of meaning as the past day, but not the present, keeps the image in the state and, therefore, indicates that it has not disappeared. In that way, it impacts an ideal meaning to the past and to itself» (Kassirer, 2002: 26).

There is a level of cultural memory: a *biological level* (as a set of personal memory of a certain number of people) and a *symbolic level* associated with «social groups with a symbolic

order, mass media, institutions and experiences that create a common past» (Erll, 2008: 5). F. Yates achieved also the results presenting the concepts of natural and expressive memory (in our case, symbolic) by analyzing ways to keep the memory of past eras. In his opinion, in order to keep expressive memory, it is necessary to remind the past through locations and images: «expressive memory consists of places and images» (Yates, 2014: 18). Since ancient times, communities have chosen shrines that spread certain ideas, but the images themselves had to perform the function of memorizing «words» and «things». Therefore, «if we want to remember the image of some horse, lion or eagle, we have to relocate their images in a particular place» (Yates, 2014: 22).

Thus, symbolic features of local cultural memory find the reflection in the sacred attitude of contemporaries to particular images of the past – architecture and landscape concentrated in certain locations. These cultural ideas are objective in the communicative processes that support the socialization of fragments of cultural memories (processions, forums, conferences). On the other hand, they become important because of authors attempts of cultural memory of the city to explain episodes of the past and thereby create a contemporary picture of local memory.

In the opinion of the American sociologist J.K. Olick, cultural memory is a product of «collective conversations and symbols in the possession of individuals, as well as social means of their preservation and dissemination» (Olick, 2002: 13). It is not just about the management of the past, but also about the ways of encoding fragments of cultural memory (myth or architectural composition) that serve as a guideline for the value of the figurative sense.

Symbolic encoding of the past affects the structure of local identifiers, which often rely on the actor structuring and symbolic classification of fields. Collective identity, according to M. Lamont, the predecessor of P. Bourdieu, is mostly relative, so cultural memory is also unstable. This theory of relativity forms with support of the actual cultural repertoire «through the structural context to which people can access and in which they live» (Lamont, 2002: 171). Consequently, the boundaries of differences between some communities and others, including local communities, are based on value encoding processes.

For this reason, the boundaries of differences between some communities and others, including local communities, are based on the meaning of encoding processes.

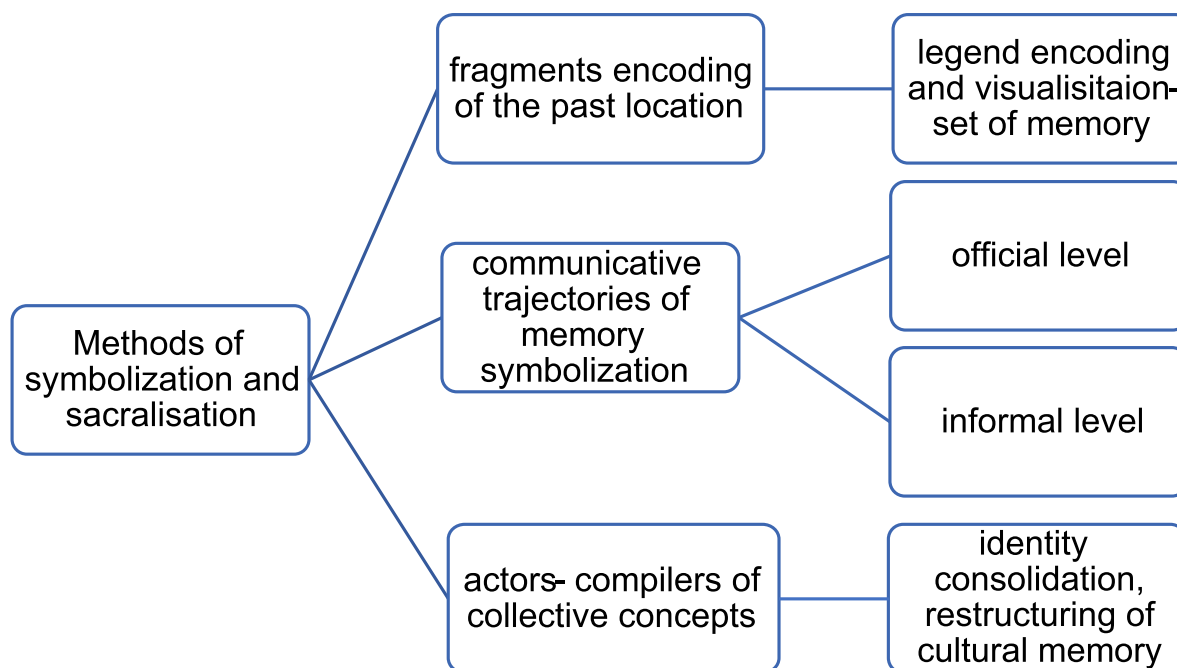
According to M. Halbwaks, «memories of facts depends «on the constraints» and «landmarks» created by society, including ideas about the word, space and time» (Halbwaks, 2007: 68). Local communities realize the reality by means of symbolic encoding creating particular values (landmarks and restrictions) that determine the attitude to the past. Depending on the semantics of memory, certain values of past images of the area arise. The semantics of local cultural memory discovers the symbolic potential of the cultural meanings of the area, because «semantic memory connects a person with the collective, society as a whole, through which important values and behaviors for the group are transmitted» (Shub, 2017: 8). Turning to the practice of symbolizing the earthly past allows us to consider cultural memory through a steady prism of encoding authenticity. As Yu. Lotman noted «in the past, important and insignificant elements of the text structure were shifted under the influence of existing new codes in order to decrypt texts kept in the memory of culture... the

values in cultural memory are not preserved, but on the contrary are growing» (Lotman, 1992: 201).

New cultural meanings arise by the representation of the past, therefore cultural memory should be understood not through the preservation of the past, but as a space of semantic «accumulation» of illusions about the past into the symbolic figures» (Zavershinskij, 2019: 253). Based on the symbolic nature of cultural memory of the area and applying a communicative approach, in the process of symbolizing the past of the area, one can consider the emphasis on the following issues. When researching cultural memory of a particular place, it is necessary to turn to the values reflecting and representing its past. It determines by the following three questions:

1. How expresses cultural meaning by symbols (ways of encoding fragments of the local past);
2. How occurs the process of symbolization (communicative trajectories of memory symbolization);
3. Who represents (making of meanings, making of collective ideas about the past of the area).

Methods of symbolization and sacralisation of region memories can be implemented using the following mechanisms (Picture 1):



Picture 1. Methods of symbolization and sacralisation of memories of the region

*Ways of encoding fragments of the Earth's past: on the example of the Ulytau region.*

Important tools that provide representation of the cultural values of the area include everything that allows us to encode and distribute valuable information for the team.



Currently, this should include, first of all, the practice of memory objectification that determines not only the installation and demolition of monuments, but also the opening and holding of «cultural events and festivals; new museum expositions and new museums; articles, textbooks and manuals, rewriting official texts» (Makarov, 2008: 10).

According to J. Baudrillard, the concept of «code» is a means to «organize and compress» (Baudrillard, 2016: 12) or, in the other words, to use a special combination of signs for the distribution and perception of cultural meanings. Symbolic codes of cultural memory represent a regulating system of values of this area for understanding the past and the distribution of memorable information about the earth. By means of encoding, not only the structuring of values for the inhabitants of the Earth takes place, but also the development of the earth values. Modern practices of encoding fragments of the past area are very diverse.

First of all, such diversity can be considered as methods of encoding values based on the types of communicative perception of information by human organisms providing visual and verbal (verbal) codes. Verbal codes play the same role in modern practices of symbolizing the Earth's past. In the process, the meaning is communicating not only by a word or a name, but also by complex verbal structures. According to J. Verch, memory with the help of modern narratives turns into matter, it is objectified (Wertsch, 2009: 117-137). Plot texts describing about episodes of the local past explain the current processes in many ways, because with the help of narratives «we regulate our memory, our intentions, our life events» (Brockmeyer, 2000: 29). Throughout the narratives which memory is based on, there is an interpretation of the present and the relevance of the past (Malinova, 2018: 32), because they «reflect reality and fill it with meaning» (Tul'chinskij, 2016: 8). Consequently, the process of symbolization that transforms memories of the past is, in this case, the representation and recreation of narratives about the earth using various means of memories.

Thus, with the help of myth, the sacralisation of the local past as a simplified narrative is implemented, the initial level of cultural meaning (event, process, fact) is formed. For cultural memory, it is not a documentary story that is important, but an event that is remembered and re-perceived in memory, here is meant a myth: «A myth is a justificatory event, an event told from the moment to explain the present» (Assman, 2004: 54-59). Thanks to the myth, history becomes normative and permanent. Using the example of Ulytau towards the revival of cultural memory throughout the mythical symbols, one can consider the idea of «Zheruyyk» by Asan Kaigy.

*Sacralisation of Ulytau through the legend and visual representation (monument) and its reproduction in memory.*

According to the legend, the famous poet-zhyrau, utopian philosopher Asan Kaigy was buried in the burial ground of Aulie Akmeshit in the Ulytau district (Tilepov, 2015: 27-53). Alkey Margulan, who studied the political actions of zhyrau, writes that «he thought a lot about people's care, and then he became «kaigy» (grief)» (Margulan, 1985: 65). The scientist noted that Asan Sabitovich lived in the XV century, as a diplomat, was an adviser of the first Kazakh khans, Kerey and Zhanibek. The poet-thinker in his songs called the people to unity and predicted the danger of losing the Kazakh lands located between two great empires,

such as Russia and China. For this reason, Zhanibek Khan, keeping in mind the migration problem, said: «If you don't move from this city, the Russian will take this city», trying to find a safe place and saying: If I go to Zhelmay and travel around the world, then you will move to that country» (Auezov, 1991: 200). Under the legend, the poet-zhyrau traveled the earth for 17 years with the ideas to have a comfortable settlement, a society in the utopian style of «Zheruyk-Zhidelibaysyn» – a paradise corner for his peoples. According to Russian researchers, he died in Central Asia (Abilqajyrqyzy, 2012: 8), having conquered the lowland belonging to Ulytau. In modern literature, Ulytau is also called «a comfortable place for the life of the Kazakh people» (Abdigaliuly, 2017: 53).

Thus, the Ulytau region is characterized by the epithets «kutty meken» (blessed land), «zheruyyk» (paradise, Promised Land), «Otan ana – Ult uyas» (Homeland) for the Kazakh people elected Asan Kaigy. At the same time, throughout the legend, we observe the process of Ulytau sacralisation and the revival of symbolic codes in cultural memory in real life.

It is important to pass on the legend throughout a monument visualization in order to keep it in memory in real life and provide the generation continuity. The visual encoding of memory includes, first, material objects (architectural, art objects) that provide spatial reference to a time-constant or sacred place. In this context, A. Assman notes that this century is characterized by something called hyper visualization, since memory is transmitted not by witnesses, but by the «invention of history as an interesting plot» (Assman, 2016: 35). In the information flow, these are visual signs reflecting vivid images of the past, promoting to their consolidation in cultural memory. The modern world strives to be «visible, photographed, recorded on film and camera and, ultimately, projected onto the screen» (Ozhe, 1999). Therefore, as in the legend, the monument of Asan kaigy was laid at the foot of Aulietau and its statue was turned to the local population as a blessing with open arms, which can be associated with the recognition of this region of zheruyyk.

Researcher of the philosophy of psalms in the Middle Ages, Candidate of Philological Sciences Tolysbai Kenzhaly, «the dream of Asan Kaigy is to find a location where the God has mercy on Man». Therefore, Ulytau, most likely, will be sacralized as a land «where the mercy of God descended from heaven» (Tolysbay, 2006: 187). In this regard, Asan is a link between God and the people; it can testify to his role as a bearer of peace to the people, asking for support from the Creator. In addition, the sculpture of akyn-zhyrau is made in white, its symbolization in Kazakh folklore is the white color of holiness, symbolizing goodwill, loyalty, holiness (Hasenov, 2012: 5-11). Asan Kaigy voluntarily in order to receive a blessing from God or blesses the coming guests in his own way. At the same time, the ceremony of «Ak Bata» is also identified with the expression of sincere desire, the expression of love for each other, the unification of relatives, faith in a bright future (Sarsambekova, 2021: 131).

In the course of field research, it was found that during the pilgrimage to the Ulytau district, to the top of Aulietau Akmeshit, visitors read a blessing at the Asan Kaigy monument and say wishes: «Let there be my way, let there be a white way». In addition, the ceremony of veneration and worship of the holy qualities of Asan Kaigy, capable to predict the future, is spreading among the graveyards. In addition, the ceremony of veneration and worship of the holy qualities of Asan Kaigy is capable to predict the future, is spreading among the graveyards.

Besides, visual representation strengthens sacralisation idea in Ulytau region based on visual media – posters and billboards. The purpose of visual artistic comprehension of the meaning and areas of Ulytau in the national identity directs the structuring of the holiness narrative on the part of the state. The slogans «Ulytau is the cradle of the Kazakh people», «Ulytau is the pride of the people», «Ulytau is the house of our ancestors», «Sacred Ulytau is the center of history and political life» are written in the information tools collected by external control.

Due to the fact that many slogans are written in Latin graphics, it can be noticed that intensive de-russification processes are taking place in historically significant places.

In conclusion, one of the modern approaches aimed at structuring a unique image of the area in encoding fragments of the past is structuring cemetery practices. Therefore, the creation, sacralisation of the memories associated with Ulytau, including the concept of «Zheruyyk» within the framework of Asan Kaigy, the brand «Sacred address, blessed Tengri» is an effective way to recreate cultural memory. Today, the brand is becoming «practically a social legend – a way and means for a person to understand reality and orientation» (Tul'chinskij, 2013: 37).

*Communicative trajectories of memory symbolization: on the example of the Ulytau region.*

Various trajectories of the past meanings development to communications are based, in particular, on the terms of the idea formation. As N. Luhman notes, «the meaning can be updated only in an eventful way» (Luman, 2005: 15), that is, it arises by the communicative process generates a cultural meaning of the event. In communication realizes the objectification and the transmission of meaning, because symbolic forms do not matter by themselves. Assman emphasizes that cultural memory is «in constant interaction not only with people's memories, but also with external signs» (Assmann, 2011: 17). Cultural meanings lose their value, they are not filled with the necessary content, in the end, past images of the area are forgotten if the episodes of memory are not experienced together and not spread in events, publications, meetings, ceremonies. It is important to consider the main trajectories of meanings movement or the communicative channels of meaning development that provide representation processes of the past place. This includes formal and informal representation levels of the past place.

As a rule, a significant part of the memorable information about the current locality develops purposefully within the framework of the local memory policy. The formal forms of memory are constantly changing, as «the boundaries between the public and the hidden are changing» and these changes affect how the past looks like (Olick, 2012: 51). At the formal level, as a rule, symbolic dates are fixed, an agenda is being formed, what needs to be remembered and how to remember a certain area (from choosing a memory repertoire to the collective practice of memory preservation). The informal level includes not only civic initiatives (for example, patriotic events or associations of defenders interests any social group), but also folk creative activities of collectives keeping memories fragments in songs, legends, proverbs, festive events.



*Formal and informal levels of the past locality image.*

1. The complex of cultural and historical revitalization carried out by the authorities attributes the formal level of the past locality image. On the example of Ulytau, this process dates back to the First World Kuryltay of Kazakhs held in this region in 1992. According to local historian Bakhtiyar Kozhakhmetov, this is a historical event designed to re-mobilize, unite the Kazakh clans into the ancient Atameken (Kan, 2011: 231). Subsequently, in 1993, the Ulytau district experienced several important events: on September 15 of the same year, ex-President N. Nazarbayev erected a monument «The integrity of Kazakhstan's statehood and the unity of peoples» (Baidaly, 2017) at the foot of Aiyrtau, the gateway to Ulytau. The first head of the country on Khan Ordasy Square raised a white koshma in the mausoleum of Alasha Khan (Tleubaev, 2001: 6). Later then, the article «The future of Kazakhstan is in the ideological unity of society», was published. In the article, the President Nazarbayev focused on the possibility to realize the equality of citizens living in Kazakhstan based on increasing the unifying role of the Kazakh people and the Kazakh language (Nazarbaev, 1993: 24). Consequently, the events not only revived the past historical memory of Ulytau, but also used the potential of Ulytau to overcome national ideological priorities.

The official stage of the restructuring of Ulytau historical memory identified from the «interview at the Presidium of Ulytau»; it took place during the visit of N. Nazarbayev on August 25, 2014. In addition, after this event, the Decree «On the Concept of Cultural Policy of the Republic of Kazakhstan» was adopted, which states that the National Historical, Cultural and Natural Reserve-Museum «Ulytau», the part of the cluster «Unity of Nature and nomadic culture», is a place of discovery and study of the historical basis of steppe civilization (Resolution, 2022). Therefore, the steppes of Ulytau ideologically is crossing with the ideas of the leaders and Mangilik El (Interview, 2014).

Thus, the valuable character of Ulytau, firstly, will combine with the strategic ideology and transmit as a symbol of national construction, unity and equality, the Country of the Great Steppe.

Over the past five years, Ulytau has been in the center of attention of the authorities and it is taking measures to structure its significant meaning, actualization of the policy of broad-based Kazakhstani memory. In his speech at the «Ulytau-2019 International Tourism Forum», the Head of the State Kassym-Zhomart Tokayev stated, that «Ulytau should be a center of ethnographic tourism at the international level» (Speech, 2019). President motivates to appreciate the dignity of Ulytau like the navel of the Kazakh land, the place of confluence of giant personalities. Later, in 2022, he held the first national Kuryltay near the mausoleum of Jochi Khan, and his great centuries. His great centuries-old mission – to make a decision to unite – continued. Therefore, Ulytau should be perceived as the beginning of the institution formation of statehood and khan's power and be glorified by future generations as a symbol of the country and unity. The official level of past reflection, the historical memory of Ulytau will provide strategic measures carried out by the state.

2. *The informal level of reflection of the past locality image* includes not only civic initiatives (for example, patriotic events or defenders associations of the interests of social groups), but

also the creative activity of folk collectives keeping memory fragments in songs, legends, proverbs, festive events. An example, it is an attempt of the local shaman Bakbergen Ayashuly in the Ulytau district to increase the potential of Aulietau Akmeshit. Shaman Bakbergen Ayashuly told that seven Shipager Sufis are buried on the top of the mountain: Sapar Aulie, Gulsara Ana, Murat Ata, Tana Ana, Kali Ata, Yrza Ana, Tursyn Shami. In 1997, with the support of the local population, B. Ayashuly installed the sign of the seven saints in Aulietau (Kasietti Aulie tau, 2022).

The imitative graves of a local shaman on the top of the mountain, dedicated to saints, play a dominant role in the construction of the symbol of holiness, the holiness of Ulytau.

Therefore, at the formal and informal level, it turns out that the image of the past of the area contributes to the restructuring, sacralisation and, thereby, it increases the recognition of the historical and cultural memory of the region.

*Compilation actors of collective ideas about the past of the area.*

Actors involved in the development of fragments significance of region cultural memory, «capable to interpret authenticity and to possess the resources to their promotion» interact in the processes of the past locality image (Malinova, 2018: 31). Actors reflecting the local past, whether individuals or collectives; make the reflection on collective experience and its contextual interpretation, thereby form the actual repertoire of cultural memory. The purposeful «memory» implemented by the actors is the part of the policy of memory and the practice of co-operation (from the adaptation of historical episodes of the region to the establishment of anniversaries). To fulfill such a role, it is necessary to have an authoritative public figure or political authority that provides access to the media (journalists, religious representatives, scientists, etc.).

In the process of managing the collective past, relying on the formal and indirect levels, the actors of making memorable structures include not only authoritative institutions and formal associations, such as experts or business communities, but also individuals/social groups involved in debates about the past (Miller, 2018: 114).

The activities of official factors may occur as part of the struggle for the interpretation of the collective past meaning. At the same time, cultural memory serves as a condition for identification for a group of people (Arnautova, 2018: 51). For this reason, the collective past tense is, in fact, «a platform where one can fight not only for interests and resources, but also for an identity that primarily supports and conducts these interests» (Olick, 2016: 49). At the local level, this aspect is very relevant, since for regional authorities, cultural memory of the region is a source of regional identity formation, closely related to the processes of concentration and cooperation of local residents, the level of their self-realization, which directly affects the activity of the population to participate in the affairs of the region.

Actors play a number of important roles in collective memory. Firstly, they interpret fragments of memory and, thus, develop a systematic assessment of episodes of the past and an understanding of their importance in the present. At the same time, it is possible to attribute disputes between domestic historians about the influence of the Ak Horde and the Golden Horde on the creation of the Kazakh Khanate, the scientific struggle for memory

restructuring of the past. Thanks to the famous historian Zhaksylyk Sabitov, in Soviet times, the thesis «Ak Orda (Horde of the Kazakh Ulus) is a dead end of the Kazakh Khanate» was written in history textbooks (Sabitov, 2015: 842), but the Golden Horde is as a foreign state. This point of view is firmly established and still continues in Kazakh and Russian textbooks. However, as a result of a comprehensive study of the world medieval sources of Zh. Sabitov, the works of native scientists Shokan Ualikhanov, Ibray Altynsarin, Mukhtar Aueзов, Kanysh Satpayev, etc. prove that the Kazakh Khanate is the direct heir of the Golden Horde. Zh. Sabitov discovered that during the Soviet period, Kazakhs came from wild, nomadic Uzbeks, did not accept the Golden Horde paradigm to show the absence of a separate civilization, and did not form as a nation. Consequently, we see that it was convenient for the Soviet authorities to represent the Kazakh people in such a mood. However, from the independence, due attention is paid to the history of the Kazakh Khanate formation.

In 2013, at the first meeting of the interdepartmental working group on the study of national history, the ex-secretary of the State Marat Tazhin focused on the fact that «the history of the Golden Horde, the Horde khanates is the period of the Kazakh steppe formation, which started an active interaction with the new Russian state (Speech, 2013). Later, in 2014, at the state level Nursultan Nazarbayev puts the last point that the Kazakhs have a historical connection with the Golden Horde, they became the Golden Horde successors. This event led to the symbolic transformation of Ulytau as the land where the Golden Horde reigns – the Kazakh Khanate, it has historical and cultural significance. It is the center of mining in the Soviet Saryn.

Thus, the resolutions of scientific research and the recognition by authorities that the civilization of the Golden Horde was established in the Kazakh steppe contributed to the celebration at the international level of the Kazakh Khanate 550th anniversary and the 750th anniversary of the Golden Horde. In the future, this paradigm continued and stimulated the Kuryltai, the opening of the «scientific institute of the Jochi Ulus study» (Resolution, 2019) under the Committee of Science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan directed at studying the period of Altyn-Orda.

Further, actors form cultural meanings «attach» images of the past to memorable places, ensures their stability. Places of memory – «the kind of symbolic structure representing an event... and passes it from addressee to addressee, from generation to generation» (Rucinskaya, 2011: 36). Therefore, «the creation of places of memory (monuments, special meeting places) can be called a way of symbolic reconstruction of a certain attitude to the past» (Strel'nikova, 2012: 233). For memory survival, constant memorization is necessary, the active inclusion in the process of memorization, otherwise the symbolic form becomes the part of decorative rituals and actions that lose value and they remain only that P. Nora calls remnants (relics). In his opinion, «places of memory live thanks to feelings, spontaneous memories do not happen there. It is necessary to create archives, celebrate anniversaries, conduct holidays, pronounce grave words, but it is non-realistic to perform operations such as notarization of acts» (Nora, 1999: 25).

Some scientists call memorable places as signs and refer to them as cult, sacred places (buildings, structures, natural objects, settlements, etc.). The interpretation of the landmark

is «connected with the memorialization of specific local traditions (individual and group) with the image of important events of the past in the present» (Zamyatin, 2020: 31). At the same time, the process of interpretation, blurring the boundaries between the past and the present, is distinguished by «creativity, visualization, realism» and, based on the language of debates about understanding the past, «new identities associated with memorable places», appear or are updated (Makarychev, 2012: 13).

Actors often use cultural institutions (museums, archives). The cultural values of the region are distributed in collected and structured memorable information, as well as educational institutions or political institutions.

Actors use the mechanism of construction of memorials in the reconstruction of regional memory. As a case study, this can include measures aimed at re-regulating the symbolic meaning of the Ulytau district. Work in this direction began since 2010.

In the complex, known as the «inauguration square of the great Khans», there was a prototype of Kasym Khan, who ruled on the Kazakh land (1456-1472) until the last Kenesary Khan (1841-1847), the names of the rulers of which were carved on both sides on the granite. The white granite slate under the khan's throne can mean the white felt. German soldier Johann Schiltberg, he in the XIV century was captured by Emir Timur in the battle of Nikopol, and then served in the Ulus of Jochi, described in his diary the ceremony of election of the khan. Here, «in this country, the khan was raised three times, put in the white felt. Then, going around the tent, they put a golden sword on him, and then he swears a public oath» (Sultanov, 2007: 130). Therefore, probably that is why the area of these khans was highlighted in white, and the back of the khan was in the form of a roof.

Thus, the personal qualities of the actor, authority in society and the level of education influence the process of local memory representation and its past. The higher the level of actors' involvement and local residents in the restructuring of cultural memory, the more active is the trend of its sacralisation in the region. In addition, it is noted that discussions between scientists around the Golden Horde paradigm are expanding to the state level, the authorities are taking targeted measures and concrete steps are being taken.

## **Conclusion**

Summing up the above, one can make sure that there are certain differences between the historical and cultural memory of the area, their dependence on political changes and in some periods of interchangeability with each other. Therefore, in structuring memories of the past of a certain region – Ulytau, there is a process of reconstruction in order to use historical and cultural memory and their use in national construction. Thus, the following measures and mechanisms apply to the revival of historical and cultural memory on the example of the Ulytau space:

1. High potential of historical and cultural memory in the image of the past place and its appearance. Historical memory is more closed and steadier than cultural memory, and it is a set of data that is strictly controlled by the authorities. Historical memory data always needs to be registered and a minority – special professionals, approves it. Moreover,



cultural memory is able to spread continuously through the succession of generations, to be forgotten and revived in critical periods. It has constantly fluctuated in the direction of modern demand, thanks to the memories of several collectives. Therefore, cultural memory determines the authenticity of the present, determines symbolic codes, value orientations of the local environment. When researching cultural memory of a particular place, it is necessary to turn to the values reflecting and representing its past. It is defined by three questions:

- a) «What cultural meaning is expressed by symbols?».
- b) «How does the symbolization process happen?».
- c) «Who represents?».

2. The cultural meaning of the local past realizes through the ways of encoding memory fragments. The initial level of cultural significance creates as a narrative, streamlined by a legend. This is because it is not the documentary history that is important for cultural memory, but the history that is remembered, it is re-perceived in memory. At the same time, the myth of Asan Kaigy associated with Ulytau and the installation (visualization) of its monument is understood as a way of local representation and sacralisation. Consequently, the representation of Ulytau through the narratives «Qutty meken» (Blessed land), «Qasietty meken» (Sacred land) is connected with the legend of Asan Kaigy about «Zheruyyk».

3. Cultural memory is in the process of constant transformation not only by people's memories, but also by external communicative trajectories. Formal and informal tools are used in cultural memory of the past locality image. The complex of cultural and historical revitalization carried out by the authorities can be attributed to the formal level. At the same time, the state should brand the Ulytau space with historical events – the Jochi Ulus, the Golden Horde, the Kazakh Khanate with its great steppe country, and country symbols. In addition, the typical level of local representation is the tendency of the region inhabitants to rebuild the memory of indigenous peoples by collecting oral stories and creating imitation tombs (seven Sufis at the peak of Aulietau Akmeshit).

4. The resources of actors play an important role in the development of the actual repertoire of cultural meanings. The tendency to define cultural memory of indigenous peoples occurs with the help of the struggle for identity between actors. It is established that the Altyn-Orda paradigm in the scientific environment determined the statehood of the Kazakh steppe during the period of the Jochi Ulus. Accordingly, this phenomenon made it possible to recognize Ulytau at the world level as the capital of the Golden Horde, the umbilical homeland of the Kazakh Khanate. Furthermore, actors form cultural meanings by «attaching» images of the past to memorable places, which ensures their stability. The creation of «The Great Khans inauguration site» in Ulytau is an attempt to link this region with the Institute of Khans, important events on the way to statehood. Finally, the Ulytau space is fixed by the «concept of Khans».

## References

Assmann J. Communicative and Cultural memory // P. Meusburger, M. Heffernan, E. Wunder. Cultural memories. The Geographical point of view. London, New York, 2011. P. 15



- Assmann J. Communicative and Cultural memory // P. Meusburger, M. Heffernan, E. Wunder. Cultural memories. The Geographical point of view. London, New York, 2011. P. 15-27
- Buckler J. The City's memory: texts of preservation and loss in Imperial St. Petersburg // Preserving Petersburg. History, memory, nostalgia. Indiana. 2008. P. 39-56.
- Erl A. Cultural memory studies: an introduction // Cultural memory studies: an International and interdisciplinary handbook. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 2008. P. 1-18
- Lamont M. Culture and identity // J.H. Turner (ed.) Handbook of sociological theory. New York, 2002. P. 171-185
- Olick J. The sins of the fathers. Germany, Memory, Method. Chicago: The University of Chicago Press, 2016. 496 p.
- Wertsch J.W. Collective memory // Memory culture. Cambridge, 2009. P. 117-137
- Арнаутова Ю.А. Культура воспоминания и история памяти // История и память: Историческая культура Европы до начала Нового времени. – М.: Круг, 2006. – С. 47-55
- Ассман А. Новое недовольство мемориальной культурой. – М.: Новое литературное обозрение, 2016. – 223 с.
- Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 368 с.
- Әбілқайырқызы Ә. Дала данышпаны // Қазақ. – 2012. – № 43 (609). – 26 қазан. – 8 б.
- Әуезов М. Әдебиет тарихы. – Алматы: Ана тілі, 1991. – 240 б.
- Байдалы С. Ұлт ұжданы Ұлытау // Егемен Қазақстан. – 2017. URL: <https://egemen.kz/article/154871-ult-udgdany-ulytau> (дата обращения: 10.12.2023)
- Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет, 2000. – 389 с.
- Брокмейер Й., Харре Р. Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы // Вопросы философии. 2000. № 3. – С. 29-42
- Вандышев М.Н., Веселкова Н.В., Прямикова Е.В. Места памяти и символический капитал территорий в ментальных картах горожан // Журнал социологии и социальной антропологии. 2013. Т. 16, № 3 (83). – С. 101-121
- Завершинский К.Ф. Политический миф как предмет исследований современной культурсоциологии // Миф в истории, политике, культуре. 2019. № 2. – С. 252-254
- Замятин Д.Н. Пространство и гетеротопия: к семиотике метагеографического воображения // Человек: Образ и сущность. 2020. № 1 (41). – С. 29-52
- Йейтс Ф. Искусство памяти. – Санкт-Петербург: Фонд поддержки науки и образования «Университетская книга», 1997. – 489 с.
- Из выступления Государственного секретаря Марата Тажина // Алтын Орда. – 2013. – URL: <https://altyn-orda.kz/55124/> (дата обращения: 22.12.2023)
- Кан Г.В. История Казахстана / Г.В. Кан. – Алматы: «Алматыкітап» баспасы, 2011. – 312 с.
- Капицын В.М. Политика памяти и символичный дизайн в городе // Вестник института социологии. 2015. № 2 (13). – С. 30-42
- Кассирер Э. Философия символических форм. – Санкт-Петербург: Университетская книга, 2002. Т. 1. – 272 с.
- Крокинская О.К. Культурная память и опыт в практиках конструирования будущего обыденным сознанием // Журнал социологии и социальной антропологии. 2016. Т. 19, № 4 (87). – С. 142-158

Қазақстан Президенті Н.Ә.Назарбаевтың Ұлытау төріндегі сұхбаты. Туған тіл: Еларалық қоғамдық саяси, әдеби-ғылыми альманах. – Алматы: Атажұрт, 2014. – 106 б.

«Қазақстан Республикасының мәдени саясатының тұжырымдамасы туралы» ҚР Президентінің 2014 жылғы 4 қарашадағы № 939 Жарлығы // «Әділет» ақпараттық-құқықтық жүйесі. – 2022. URL: <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/P1900001045> (accessed: 10.12.2023)

Қазақстанның жалпыұлттық қасиетті нысандары: Энциклопедия / жауапты ред. Б. Әбдіғалиұлы. – Астана: Фолиант, 2017. – 496 б.

Қасиетті Әулие тау // «Адырна» ұлттық порталының ресми сайты. – 2022. – URL: <https://adyrna.kz/post/9090> (accessed: 20.12.2023)

ҚР Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитетінің «Жошы Ұлысын зерделеу ғылыми институты» шаруашылық жүргізу құқығындағы республикалық мемлекеттік кәсіпорнын құру туралы

ҚР Үкіметінің 2021 жылғы 27 қазандағы № 769 қаулысы // «Әділет» ақпараттық-құқықтық жүйесі. – 2021. – URL: <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/P2100000769> (қаралған күні: 20.12.2023)

Лотман Ю.М. Избранные статьи: в 3 т. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. – Таллин: Александра, 1992. – 479 с.

Луман Н. Медиа коммуникации. – М.: Логос, 2005. – 280 с.

Макаров А.И. Политика памяти как элемент региональной культурной жизни // Власть. 2008. № 12. – С. 8-11

Макарычев А.С. Городская идентичность и историческая память: политический Берлин в образах и нарративах // Лабиринт. Журнал социально-гуманитарных исследований. 2012. № 2. – С. 4-14

Малинова О.Ю. Политика памяти как область символической политики // Методологические вопросы изучения политики памяти. 2018. – С. 27-53

Марғұлан Ә.Х. Ежелгі жыр аңыздар. – Алматы: Жазушы, 1985. – 368 б.

Мегилл А. Историческая эпистемология. – М.: Канон+, 2007. – 480 с.

Мемлекет басшысы Қасым-Жомарт Тоқаевтың «Ұлытау – 2019» халықаралық туристік форумында сөйлеген сөзі // ҚР Президентінің ресми сайты. 2019. URL: [https://www.akorda.kz/kz/speeches/internal\\_political\\_affairs/in\\_speeches\\_and\\_addresses/memleket-basshysy-kasym-zhomart-tokaevtyn-ulytau-2019-halykaralyk-turistik-forumynda-soilegen-sozi](https://www.akorda.kz/kz/speeches/internal_political_affairs/in_speeches_and_addresses/memleket-basshysy-kasym-zhomart-tokaevtyn-ulytau-2019-halykaralyk-turistik-forumynda-soilegen-sozi) (дата обращения: 20.12.2023)

Миллер А.И. Роль экспертных сообществ в политике памяти в России // Политика. 2013. № 4 (71). – С. 114-126

Назарбаев Н.Ә. Қазақстанның болашағы – қоғамның идеялық бірлігінде / Н.Ә. Назарбаев. – Алматы: Кітап, 1993. – 32 б.

Нора П. Франция-память. – Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского ун-та, 1999. – 333 с.

Оже М. От города воображаемого к городу-фикции // Художественный журнал. 1999. № 24. С. 142-152. – URL: <http://old.guelman.ru/xz/362/xx24/x2402.htm> (дата обращения: 10.12.2023)

Олик Дж.К. Память – это не вещь и не предмет. Память – это непрерывный процесс: интервью с Дж.К. Оликом // Историческая экспертиза. 2018. № 4 (17). С. 11-21

Олик Дж.К. Фигурации памяти: процессо-реляционная методология, иллюстрируемая на примере Германии // Социологическое обозрение. 2012. Т. 11, № 1. С. 40-74

Руцинская И.И. Историко-культурные достопримечательности как «места памяти» в России второй половины XIX – начала XX в.: Региональный масштаб // Социально-гуманитарные проблемы современности: человек, общество и культура: сборник. Т. 4. – Красноярск: Научно-инновационный центр, 2011. – С. 16-42

Сабитов Ж. М. Золотая Орда – «падчерица» казахстанской историографии // Научный журнал «Молодой ученый». – 2015. – № 24 (104). – С. 842-851

Сарсамбекова А.С., Баязитова Р.Р., Ботбайбеков С. К., Ибадуллаева З.О., Ярыгин С.А. «Бата беру» в культуре казахов – традиции и новации // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2021. Т. 20, № 3: Археология и этнография. – С. 131-141

Стрельникова А.В. «Места памяти» в городском пространстве // Вестник РГГУ. Серия: Философия. Социология. Искусствоведение. 2012. № 2 (82). – С. 231-238

Сұлтанов Т.И. Шыңғыс хан және оның ұрпақтары. – Алматы: «Мектеп» баспасы, 2007. – 152 б. – («Жетінші сөз» сериясы)

Тілепов Ж. Қазақ хандығындағы жыраулар мұрасы // Қазақ газеттері. – 2015. – URL: <https://kazgazeta.kz/news/31989> (қаралған күні: 07.12.2023)

Тлеубаев С., Мырзабеков Б. Ұлытау – ұлттық ұясы / С. Тлеубаев, Б. Мырзабеков. – Астана: Елорда, 2001. – 108 б.

Толысбай, К. Асан Қайғы. – Алматы: Дайк-Пресс, 2006. – 284 б.

Тульчинский Г.Л. Total branding: мифодизайн постинформационного общества. Бренды и их роль в современном бизнесе и культуре. Санкт-Петербург: Санкт-Петербургский государственный университет, 2013. – 279 с.

Тульчинский Г.Л. Символическая презентация прошлого: нарративы, уровни, формы // Человек. Культура. Образование. 2016. № 2 (20). – С. 6-26.

Федотова Н.Г. Визуальные носители культурной памяти города (на примере Великого Новгорода) // ПРАКСЕМА. Проблемы визуальной семиотики. 2019. № 2 (20). – С. 42-62

Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. – М.: Новое издательство, 2007. – 346 с.

Хасенов Б.Р., Әділова А.С. Түр-түс атауларының шығуы туралы Қарағанды университетінің хабаршысы. Филология сериясы. – 2012, № 4(68). – 5-11 б.

Шуб М.Л. Современные коммеморативные практики: образовательный и воспитательный потенциал // Челябинский гуманитарий. 2016. № 3 (36). – С. 80-87

Шуб М.Л. Социальная, коллективная и культурная память: новый подход к определению смысловых границ понятий // Обсерватория культуры. 2017. Т. 14, № 1. – С. 4-11

### **Фарида Мусатаева**

*Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Астана, Қазақстан*

### **Ұлытаудың жергілікті мәдени жадысы: символдық формаларды кодтау арқылы аймақты сакрализациялау**

**Аңдатпа.** Естеліктің заманауи зерттеулерінде мәдени және тарихи жады ажыратылып қаратырылады. Мәдени жады оқиғаға қатысқан тасымалдаушылар арқылы қалыптасады және ұрпақтар құндылықтарына сүйене отырып, тұрақты өзгеру қабілетіне ие. Тарихи жады

– бұл билік бақылайтын ақпараттық орта арқылы жинақталған өткен оқиғалар туралы білім мен түсініктердің жиынтығы.

Аталған теориялық негіздерді Қазақстандағы ұлт құрылымы процестерін талдауға қолдана отырып, зерттеу жұмысында қасиетті естелік орындарын немесе ерекше ғибадат орындарын құрылымдау тәжірибесіне назар аударылады. Ұлытау топонимі жаңа әкімшілік құрылым атауына берілгенін ескере отырып, бұл өңірде мәдени ландшафт туралы білімді қайта жандандыру қалай жүргізілетіні қызығушылық тудырады. Шынында да, кеңестік кезең аралығында көптеген білім Қазақстандағы әлеуметтік-гуманитарлық ғылымдардың шетіне қойылды деп айтуға болады. Ал белгілі бір кезеңнен бастап Ұлытау ерекше тарихи орталық ретінде қалыптаса бастады – бұл мәдени жадының маңызды мәні. Сондықтан, зерттеу Ұлытау аймағын тарихи жадыны қалпына келтірудің әлеуетті жаңғырту тұжырымдамасына айналдыру жөніндегі дискурстарды зерттеуге негізделетін болады.

**Түйін сөздер:** Ұлытау; мәдени жады; тарихи жады; ұжымдық жады; ландшафттық зерттеулер; жергілікті мекенді сакрализациялау; мәдени ландшафт; жергілікті мекенді символизациялау.

### Фарида Мусатаева

*Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, Астана, Казахстан*

#### **Локальная культурная память Улытау: сакрализация местности через кодирование символических форм**

**Аннотация.** В современных исследованиях памяти принято различать культурную и историческую память. Культурная память формируется через носителей-участников события и исходя из поколенческих ценностей имеет способность к постоянным трансформациям. Тогда как историческая память представляет собой совокупность знаний и представлений о событиях в прошлом, накопленный посредством контролируемой властью информационной среды.

Применяя эти теоретические наработки к анализу процессов нациестроительства в Казахстане, в данной исследовательской работе обращено внимание на практики конструирования сакральных мест памяти или особых мест народного поклонения. Учитывая то, что топоним Улытау дал имя новому административному образованию, представляет интерес, как в этом регионе будет происходить ревитализация знаний о культурном ландшафте. Ведь в пределах советского периода можно констатировать, что многие знания были буквально вытеснены на периферию социально-гуманитарных наук в Казахстане. Тогда как с определенного периода Улытау начинает позиционироваться в качестве особого исторического центра – знаковая величина для культурной памяти. В связи с этим исследование будет построено на изучении дискурсов по превращению Улытау в мощный модернизационный концепт восстановления исторической памяти.

**Ключевые слова:** Улытау; культурная память; историческая память; коллективная память; ландшафтные исследования; сакрализация местности; культурный ландшафт; символизация местности.

## References

- Arnautova Ju.A. Kul'tura vospominaniya i istoriya pamjati [Culture of memory and the history of memory] // Istorija i pamjat': Istoricheskaja kul'tura Evropy do nachala Novogo vremeni [History and Memory: The Historical Culture of Europe before the beginning of Modern Times]. (Moscow, 2006, P. 47-55) [in Russian].
- Assman A. Novoe nedovol'stvo memorial'noj kul'turoj [New dissatisfaction with memorial culture.]. (Moscow, 2016, 223 p.) [in Russian].
- Assman J. Kul'turnaja pamjat': Pis'mo, pamjat' o proshlom i politicheskaja identichnost' v vysokih kul' turah drevnosti [Cultural memory: Writing, memory of the past and political identity in the high cultures of antiquity]. (Moscow, 2004, 368 p.) [in Russian].
- Auezov M. Adebiet tarihy [History of literature]. (Almaty, 1991, 240 p.) [in Kazakh].
- Bajdaly S. Ult uzhdany Ulytau [The Collective of the nation Ulytau]. Available at: <https://egemen.kz/article/154871-ult-udgdany-ulytau> [in Kazakh]. (accessed 10.12.2023).
- Bodrijar Zh. Simvolicheskij obmen i smert' [Symbolic exchange and death]. (Moscow, 2000, 389) [in Russian].
- Brokmejer J., Harre R. Narrativ: problemy i obeshhanija odnoj al'ternativnoj paradigmy [Narrative: problems and promises of an alternative paradigm]. Voprosy filiosofii, 2000, P. 29-42. [in Russian].
- Fedotova N.G. Vizual'nye nositeli kul'turnoj pamjati goroda (na primere Velikogo Novgoroda) [Visual media of the cultural memory of the city (on the example of Veliky Novgorod)]. 2019, No. 2 (20), 42-62. [in Russian].
- Hal'bvaks M. Social'nye ramki pamjati [The social framework of memory]. (Moscow, 2007, 346 p.) [in Russian].
- Hasenov B.R., Ədilova A.S. Tur-tus ataularynyn shygyuy turaly Karagandy universitetinin habarshysy [Tur-tus ataularyn shygyuy turaly Kagandy universitetinin khabarshysy]. 2012, No. 4 (68), 5-11. [in Kazakh].
- Iz vystuplenija Gosudarstvennogo sekretarja Marata Tazhina [From the speech of the Secretary of State Marat Tazhin]. Available at: <https://altyn-orda.kz/55124/> (accessed: 22.12.2023). [in Russian].
- Jejts F. Iskusstvo pamjati [The art of memory]. (Fond podderzhki nauki i obrazovanija «Universitetskaja kniga», Saint Petersburg, 1997, 489) [in Russian].
- Kan G.V. Istorija Kazahstana [History of Kazakhstan]. (Almatykitap, Almaty, 2011, 312) [in Russian].
- Kapicyn V.M. Politika pamjati i simvol'nyj dizajn v gorode [The politics of memory and symbolic design in the city]. 2015, No. 2 (13), 30-42. [in Russian].
- Kasietti Aulie tau [Holy Aulie tau] (2022) [in Kazakh]. Available at: <https://adyrna.kz/post/9090> (accessed: 20.12.2023).
- Kassirer J. Filosofija simvolicheskikh form [Philosophy of symbolic forms]. (Saint Petersburg, 2002, 272). [in Russian].
- Kazakstan Prezidenti N.A.Nazarbaevtyn Ulytau torindegi suhbaty [Interview of the president of Kazakhstan N. A. Nazarbayev in Ulytau]. (Atajurt, Almaty, 2014, 106) [in Kazakh].
- «Kazakstan Respublikasynyn madeni sajasatynyn tuzhyrymdamasy turaly» Kazakstan Respublikasy Prezidentinin 2014 zhylygy 4 karashadagy № 939 Zharlygy [Decree of the president of the Republic of Kazakhstan dated November 4, 2014 No. 939] on the concept of cultural policy of



the Republic of Kazakhstan «]. Available at: <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/P1900001045> (accessed: 10.12.2023). [in Kazakh].

Kazakstannyn zhalpyulttyk kasietti nysandary: Jenciklopedija [National sacred objects of Kazakhstan: Encyclopedia]. / zhauapty red. B. Abdigaliuly (Foliant, Astana, 2017, 496 p.) [in Kazakh].

KR Bilim zhane gylym ministrigi Gylym komitetinin «Zhoshy Ulysyn zerdeleu gylymi instituty» sharuashylyk zhurgizu kuckyyndagy respublikalyk memlekettik kasipornyn kuru turaly KR Ukimetinin 2021 zhylygy 27 kazandagy № 769 kaulysy [Resolution of the government of the Republic of Kazakhstan dated October 27, 2021 No. 769 on the establishment of the Republican state enterprise on the right of economic management «Scientific Institute for the study of Jochi ulus» of the Science Committee of the Ministry of education and Science]. Available at: <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/P2100000769> (accessed: 20.12.2023). [in Kazakh].

Krokinskaja O.K. Kul'turnaja pamjat' i opyt v praktikah konstruirovaniya budushhego obydenym soznaniem [Cultural memory and experience in the practice of constructing the future by everyday consciousness]. 2016, No. 4 (87), P. 142-158. [in Russian].

Lotman N. Stat'i po semiotike i tipologii kul'tury [Articles on semiotics and typology of culture]. (Tallin, Aleksandra, 1992, 479 p.) [in Russian].

Luman N. Media kommunikacii [Media communications]. (Logos, Moscow, 2005, 280 p.) [in Russian].

Makarov A.I. Politika pamjati kak jelement regional'noj kul'turnoj zhizni [The politics of memory as an element of regional cultural life]. 2008, No. 12, P. 8-11. [in Russian].

Makarychev A.S. Gorodskaja identichnost' i istoricheskaja pamjat': politicheskij Berlin v obrazah i narrativah [Urban identity and historical memory: Political Berlin in images and narratives]. 2012, No. 2, P. 4-14. [in Russian].

Malinova O.Ju. Politika pamjati kak oblast' simvolicheskoy politiki [The politics of memory as a field of symbolic politics]. 2018, P. 27-53. [in Russian].

Margulan A.H. Ezhelgi zhyr anyzdar [Ancient song Legends]. (Almaty, 1985, 368) [in Kazakh].

Megill A. Istoricheskaja jepistemologija [Historical epistemology]. (Moscow, 2007, 480) [in Russian].

Memleket basshysy Kasym-Zhomart Tokaevtyn «Ulytau – 2019» halykaralyk turistik forumynda sojlegen sozi [Speech of the head of state Kassym-Jomart Tokayev at the International Tourism Forum «Ulytau – 2019»]. Available at: [https://www.akorda.kz/kz/speeches/internal\\_political\\_affairs/in\\_speeches\\_and\\_addresses/memleket-basshysy-kasym-zhomart-tokaevtyn-ulytau-2019-halykaralyk-turistik-forumynda-sojlegen-sozi](https://www.akorda.kz/kz/speeches/internal_political_affairs/in_speeches_and_addresses/memleket-basshysy-kasym-zhomart-tokaevtyn-ulytau-2019-halykaralyk-turistik-forumynda-sojlegen-sozi) (accessed: 20.12.2023). (2019) [in Kazakh].

Miller A.I. Rol' jekspertnyh soobshhestv v politike pamjati v Rossii [The role of expert communities in the politics of memory in Russia]. 2013, No. 4 (71), P. 114-126. [in Russian].

Nazarbaev N.A. Kazakstannyn bolashagy – kogamnyn idejalyk birliginde [The future of Kazakhstan is in the ideological unity of society]. (Kitap, Almaty, 1993, 32 p.) [in Kazakh].

Nora P. Francija-pamjat' [France-memory]. (Saint Petersburg, 1999, 333 p.) [in Russian].

Olik Dzh.K. Figuracii pamjati: processo-reljacionnaja metodologija, illjustriruemaja na primere Germanii [Figuration of memory: a process-relational methodology illustrated by the example of Germany]. 2012, No. 1, P. 40-74. [in Russian].

Olik Dzh.K. Pamjat' – jeto ne veshh' i ne predmet. Pamjat' – jeto nepreryvnyj process: interv'ju s Dzh.K. Olikom [Memory is not a thing or an object. Memory is a continuous process: an interview with J.K. Olik]. 4 (17), P. 11-21, 2018 [in Russian].

Ozhe M. Ot goroda voobrazhaemogo k gorodu-fikcii [From an imaginary city to a fictional city]. 1999, No. 24, P. 142-152. [in Russian].

Rucinskaja I.I. Istoriko-kul'turnye dostoprimechatel'nosti kak «mesta pamjati» v Rossii vtoroj poloviny XIX – nachala XX v.: Regional'nyj masshtab [Historical and cultural sights as «places of memory» in Russia of the second half of the XIX – early XX century: Regional scale]. (Krasnoyarsk, 2011, P. 16-42) [in Russian].

Sabitov, Zh. M. Zolotaja Orda – «padchERICA» kazahstanskoj istoriografii [The Golden Horde – the «stepdaughter» of Kazakh historiography]. 2015, No. 24 (104), P. 842-851. [in Russian].

Sarsambekova A. S., Bajazitova R. R., Botbajbekov S. K., Ibadullaeva Z. O., Jarygin S. A. «Bata beru» v kul'ture kazahov – tradicii i novacii [«Bata beru» in the culture of Kazakhs – traditions and innovations]. 2021, No. 3 (20), P. 131-141. [in Russian].

Shub M.L. Social'naja, kollektivnaja i kul'turnaja pamjat': novyj podhod k opredeleniju smyslovyh granic ponjatij [Social, collective and cultural memory: a new approach to defining semantic boundaries of concepts]. 2017, No. 1 (14), P. 4-11. [in Russian].

Shub M.L. Sovremennye kommemorativnye praktiki: obrazovatel'nyj i vospitatel'nyj potencial [Modern commemorative practices: educational and educational potential]. 2016, No. 3 (36), 80-87. [in Russian].

Strel'nikova A.V. «Mesta pamjati» v gorodskom prostranstve [«Places of memory» in urban space]. 2012, No. 2 (82), P. 231-238. [in Russian].

Sultanov T.I. Shyngys han zhane onyn urpaktary [Shyngys Khan and his descendants]. (Almaty, 2007, 152 p.) [in Kazakh].

Tleubaev S., Myrzabekov B. Ulytau – ulttyk ujasy [Ulytau – national nest]. (Astana, 2001, 108) [in Kazakh].

Tolysbaj, K. Asan Kajgy [Asan Kajgy]. (Almaty, 2006, 284) [in Kazakh].

Tul'chinskij G.L. Simvolicheskaja prezentacija proshlogo: narrativy, urovni, formy [Symbolic presentation of the past: narratives, levels, forms]. 2016, No. 2 (20), 6-26. [in Russian].

Tul'chinskij G.L. Total branding: mifodizajn postinformacionnogo obshhestva. Brendy i ih rol' v sovremennom biznese i kul'ture [Total branding: the mythodesign of the post-information society. Brands and their role in modern business and culture]. (Saint Petersburg, 2013, 279 p.) [in Russian].

Tilepov Zh. Kazak handygyndagy zhyraular murasy [The heritage of the zhyrau in the Kazakh Khanate]. (2015). Available at: <https://kazgazeta.kz/news/31989> (accessed: 07.12.2023). [in Kazakh].

Vandyshev M.N., Veselkova N.V., Prjamikova E.V. Mesta pamjati i simvolicheskij kapital territorij v mental'nyh kartah gorozhan [Places of memory and symbolic capital of territories in mental maps of citizens]. 2013, No. 3 (83), 101-121. [in Russian].

Zamjatin D.N. Prostranstvo i geterotopija: k semiotike metageograficheskogo voobrazhenija [Space and heterotopia: towards the semiotics of metageographic imagination]. 2020, No. 1 (41), 29-52. [in Russian].

Zavershinskij K.F. Politicheskij mif kak predmet issledovanij sovremennoj kul'tursociologii [Political myth as a subject of research in modern cultural sociology]. 2019, No. 2, 252-25. [in Russian].

**Information about authors:**

*Mussatayeva Farida Magaievna* – Ph.D. student in Culturalology, L.N. Gumilyov Eurasian National University, 2, K. Satpaeva str., 010008, Astana, Kazakhstan

*Мұсатаева Фарида Мағауияқызы* – «Мәдениеттану» мамандығының докторанты, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Қ. Сәтбаев көш., 2, 010008, Астана, Қазақстан



Copyright: © 2024 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY NC) license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).



МРНТИ 02.11

Тип статьи: научная статья

<https://orcid.org/0000-0001-6747-4620>

<https://orcid.org/0000-0002-9186-2751>

<https://orcid.org/0000-0001-7812-7114>

<https://orcid.org/0000-0001-7894-6208>

<https://doi.org/10.32523/2616-7255-2024-146-1-269-283>

## Метафизические аспекты виртуальной образовательной среды

Райгуль Салимова<sup>1\*</sup>, Сания Едильбаева<sup>2</sup>, Майра Кожамжарова<sup>3</sup>,  
Салтанат Аубакирова<sup>4</sup>

<sup>1\*</sup>Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, Астана, Казахстан

<sup>2</sup>Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Алматы, Казахстан

<sup>3,4</sup>Торайгыров университет, Павлодар, Казахстан

(E-mail: <sup>1\*</sup>salimova\_raigul@mail.ru, <sup>2</sup>edelsann@gmail.com, <sup>3</sup>mayra\_2901@mail.ru, <sup>4</sup>aubakur@mail.ru).

**Аннотация.** Современный мир характеризуется цифровизацией всех сфер жизнедеятельности общества. Информационные технологии активно внедрились в образовательное пространство и способствовали формированию виртуальной образовательной среды. Она стала неотъемлемой частью образовательного процесса. Следует отметить, что цифровизация образования, формирование виртуальной образовательной среды – это не просто очередные компьютерные технологии, а знаковые достижения современной науки и техники, появление которых способствовало глобальным изменениям в жизнедеятельности человека и его сознания.

Сегодня виртуальная образовательная среда – это созданное с помощью компьютерных технологий пространство, в котором субъекты образовательной деятельности обучаются и обмениваются информацией. Она предоставляет новые возможности для получения знаний, общения и взаимодействия. Однако важно понимать, что такая среда рассматривается не только как технологический инструмент, но и как область, включающая метафизические аспекты, которые заставляют по-новому обратить внимание на ее природу, влияние на сознание и мышление человека, ее соотношение с действительностью.

Таким образом, в образовательном аспекте цифровизация способствовала возникновению множества проблем, связанных с виртуализацией образовательного пространства.

Авторы данной статьи ставят своей целью рассмотреть философские аспекты виртуальной образовательной среды, показать ее значимость и влияние на образовательный процесс, положительные достижения и потенциальные проблемы, которые возникли в процессе формирования технологий виртуальной реальности в оптимизации учебного процесса.

Вместе с тем авторы статьи разделяют позицию, что технологии виртуальной реальности являются неотъемлемым феноменом современного образовательного процесса.

**Ключевые слова:** виртуальность; виртуальная реальность; образование; виртуальная образовательная среда; виртуальное образовательное пространство; информация; информационное общество; мышление; сознание, искусственный интеллект.

Received 23.10.2023. Revised 11.12.2023. Accepted 01.03. 2024. Available online 29.03.2024.

### For citation:

Salimova R.S., Edelbay S.Zh., Kozhamzharova M.Zh., Aubakirova S.S. Metaphysical aspects of the virtual educational environment // Bulletin of the L.N. Gumilyov ENU. Historical sciences. Philosophy. Religion Series. 2024. – Vol. 146. – №. 1. – p. 269-283. DOI: <https://doi.org/10.32523/2616-7255-2024-146-1-269-283>

### Для цитирования:

Салимова Р.С., Едильбаева С.Ж., Кожамжарова М.Ж., Аубакирова С.С. Метафизические аспекты виртуальной образовательной среды // Вестник ЕНУ им. Л.Н.Гумилева Серия Исторические науки. Философия. Религиоведение. – 2024. – Т. 146. – №. 1. – С. 269-283. DOI: <https://doi.org/10.32523/2616-7255-2024-146-1-269-283>

## Введение

Современный мир характеризуется глобальной информатизацией всех сфер жизни человека. Настоящая повседневность невозможна без персональных компьютеров, гаджетов, интернет-платформ, бытовых электронных приборов, рынка инфокоммуникационных технологий. Также современное общество трудно представить без сети интернет, представляющей в настоящее время глобальное виртуальное пространство. Более того, главным фактором экономического развития и государственной безопасности современности является информация. Человек окружен ее огромным потоком, и поэтому исследователи характеризуют настоящее общество как информационное.

Одним из важных запросов современного образования является переход от идеи непрерывного образования к идее обучения в течение всей жизни. Востребованность данного тренда обусловлена развитием информационных технологий и виртуальной образовательной среды, играющей важную роль в современной системе образования.

Однако наряду с развитием информационных технологий, реализуемых в виртуальной модели образования, возникают проблемы, требующие философского осмысления. Поэтому целью данного исследования является изучение метафизических аспектов виртуальной образовательной среды, ее значимость и влияние на образовательный процесс.

Проведенный обзор научных исследований показал, что формирование и применение виртуального образовательного пространства и его инструментов в процессе обучения стало актуализироваться с конца XX века, а в XXI веке, с начала пандемии, виртуальная образовательная среда стала востребованным феноменом образовательного процесса. Следует отметить, что виртуальная образовательная среда является частью виртуальной реальности, поэтому она характеризуется теми же признаками, что и виртуальная реальность, а точнее доступностью, гибкостью, индивидуальностью, открытостью, интерактивностью, экономичностью, эффективностью и др. Основная функция виртуальной образовательной среды – создание особых условий (виртуальных) для погружения обучающегося в исследуемую проблему с тем, чтобы стимулировать и активизировать его мышление и интуицию. Виртуализация в образовательной среде включает полную цифровизацию традиционных способов и методов организации образовательного процесса: на основе компьютерных платформ оцифровку лекций, курсов, создание электронного обучения, цифрового телевидения, виртуального класса, проведение видеоконференций, создание блог-платформ, образовательных онлайн курсов и др. (Абельдина и др., 2018).

Главным постулатом образования является качественный процесс передачи знания. В современном институционализированном образовании возможна потеря данной прерогативы. Если в традиционном обучении знания носили ценностный характер и личность преподавателя, его профессиональные качества являлись своего рода символом формирования собственной системы ценностей обучающихся, то в настоящее время с активным внедрением цифровых технологий в образовательную



среду ситуация изменилась. Так, знания, получаемые обучающимися, теряют ценностное значение и составляют лишь общий поток информации, что способствует формированию несколько отчужденного подхода к человеку, утрате интереса к его внутреннему миру и ценностной системе.

В настоящее время, находясь, если не у истоков, но все же в начале формирования «культурной матрицы» (Степин, 2000) виртуальной образовательной среды, необходимо выявить проблемные зоны, где виртуальная образовательная среда, понимаемая как инструмент и технология, не должна вести к нивелированию духовной составляющей процесса образования.

## Материалы и методы

Теоретическую базу исследования составили научные работы и материалы зарубежных и отечественных исследователей, связанные с цифровизацией, с теоретическими и практическими аспектами внедрения ее процессов в современное образовательное пространство, формированием виртуальной образовательной среды, а также работы философской направленности, раскрывающие сущность информационного общества, виртуальности и виртуализации современных процессов образования.

Основными методами исследования стали междисциплинарный подход, принципы критического мышления, через призму которых были рассмотрены процессы внедрения виртуализации в систему образования. На основе общенаучных методов, таких, как анализ, синтез, обобщение, проведена систематизация имеющихся представлений, подходов, проблем, возникших в процессе формирования виртуальной образовательной среды.

Как показывает обзор научной литературы, трендом исследований последних лет являются темы, связанные с формированием и применением виртуальной реальности, рассмотрение цифровизации как инструмента, технологии современной образовательной среды, ведущей к расширению возможностей образования, способствующей ее индивидуализации, открытости, гибкости и др. Например, по мнению Уварова А.Ю., виртуальная учебная среда – это «архитектура открытого обучения», в которой цели, содержание, методы и формы организации изменчивы. Она включает в себя коммуникации, информацию и физическое пространство (Уваров, 2020).

Проблематика использования в учебном процессе виртуальной образовательной среды активно исследуется также в трудах Вайндорф-Сысоева М.Е., где обучение в электронной среде автор определяет как новую парадигму современного образования (Вайндорф-Сысоева, 2012: 88), также работы Мамедовой К.А., рассматривающей виртуальную образовательную среду как необходимый компонент современной системы образования (Мамедова, 2016).

Есть работы, посвященные теоретическим аспектам практики внедрения виртуальной образовательной среды (Ворохобов и др., 2023).

В Казахстане общие процессы цифровизации регламентируются законодательством и нормативно-правовыми документами. В то же время есть ряд отечественных исследователей, посвятивших свои работы проблемам, связанным с формированием виртуальной образовательной среды. В данном ключе находится коллективная работа авторов Керимбаева Н.Н., Ткач Г.М., Нурым Н.Н., Акрамовой А.С. «Мобильные технологии в виртуальных средах обучения», которые считают, что виртуальная реальность в образовательном пространстве есть универсальная технология и инструмент обучения (Керимбаев и др., 2021). В этом же направлении представлена научная публикация авторов Абельдиной Ж.К., Молдумаровой Ж.К., Молдумаровой Ж.Е., Абельдиной Р.К., которые рассматривают виртуальную среду как способ индивидуализации обучения по логике, темпу изучения и типу восприятия материала обучающимися. Более того авторы определили виртуальную среду как инструмент, позволяющий расширять узкий круг интересов знаний и коммуникаций, а также разрушать барьеры и сближать расстояния для развития отношений между различными культурами, учреждениями и людьми (Абельдина и др., 2018: 107).

Есть исследования, направленные на осмысление проблем цифровизации, формирование виртуальной реальности через призму философии, культурологии, психологии, педагогики, где рассматриваются гуманитарные аспекты использования инфокоммуникационных технологий в виртуальной образовательной среде, ее социокультурные аспекты и последствия. Это работы Астаховой Л.В., Запускаловой Н.С., Немыкиной О.И., Нурмухаметовой В.В. и др.

## Результаты и обсуждение

Впервые представления об идее виртуального были подспудно обозначены еще в древности, а точнее в период античности, например, в философии Аристотеля. Хотя он не использовал понятие виртуальности, но применял такие термины, как «*dynamis*», обозначающий потенциальность, возможность, «*energeia*» – энергию и «*энтелехия*» – переход возможности в реальность благодаря силе энергии. Он излагал мысли о существовании определенной вероятной силе разума, способной к осуществлению некой возможности, не существующей в реальности (Аристотель, 1975).

В период средневековья и Нового времени данная проблема рассматривается как нечто среднее между действительностью и возможностью. (Немыкина, 2011: 55).

С конца XX века и по настоящее время активное использование инфокоммуникационных технологий, глобализация внесли свои коррективы в исследования виртуальности. Виртуальное состояние уже рассматривается как результат взаимодействия компонентов в целом.

Понятие «виртуальность» (от латинского *virtualis* – возможный) в современном философском энциклопедическом словаре трактуется как объект или состояние, которое реально не существует, но может возникнуть при определенных условиях (Философская энциклопедия). На начальном этапе развития компьютерных технологий виртуальная реальность не рассматривалась как самостоятельный объект

исследования и изучалась в общем контексте их развития. Но со становлением инфокоммуникационной среды, включающей в себя радио, телевидение, мультимедиа, электронные коммуникации и др., виртуальная реальность становится собирательным понятием и обретает самостоятельность.

Философский контекст исследования виртуальности затрагивает проблему о природе и сущности виртуальной реальности. В контексте характеристики бытийствования виртуальной реальности в исследовательской среде существуют различные позиции. Одни исследователи считают, что это образная реальность, не имеющая предметно-сущностного содержания, заданная и воплощенная волей человека. Она является по отношению к нему принципиально иной, так как ограничена программой и человек не может на нее повлиять, воздействовать или изменить (Карпинский, 1999). Другие исследователи считают, что виртуальная реальность не обладает статусом бытия, так как не имеет онтологических оснований. Она ирреальна, иллюзорна (Кунафин, 1999: 73).

Посыл современных исследователей направлен на рассмотрение виртуальной реальности как реальности, искусственно созданной компьютерными технологиями, обладающей иным бытием, отличающимся от естественного, материального бытия, подчиняющейся определенной логике и «законам» данной реальности (Немыкина, 2011: 58-59). С развитием компьютеризации виртуальная реальность обрела более широкие пространственно-временные характеристики, такие, как иллюзорность, многомерность, конструктивность, очерченность границ ее существования, обозначенных разработчиком и контролируемая программистом. Ей не присуще свойство объективности, и она неизмерима привычными средствами измерения.

Таким образом, в отличие от субстанциональной реальности виртуальная реальность – это произвольно конструируемая реальность с признаками интерактивности субъектов, пространство симулякров, где место настоящего занимает гиперреальность (Астахова и др., 2011: 66).

С внедрением инфокоммуникационных технологий во все сферы жизнедеятельности общества человек находится в постоянном информационном поле. По мнению Кастельса М., современное информационное общество создано сетями производства, власти и опыта, формирующие «культуру реальной виртуальности» (Кастельс, 2000).

Одним из участников создания информационных потоков является виртуальная образовательная среда, которая в ходе подготовки обучающихся активно использует инфокоммуникационные технологии как важный и необходимый инструмент образовательного процесса. Вместе с тем внедрение инфокоммуникационных технологий во все сферы жизнедеятельности человека и особенно в образовательный процесс порождает проблемы смыслового и ценностного значения процесса образования. Так, российский исследователь Наливайко отмечает, что в современном мире происходит процесс переоценки ценностей, когда истинно подлинными ценностями уходят на культурную периферию, а «низшие» занимают определяющую позицию (Наливайко, 2012: 264).

Вопросы виртуальной образовательной среды тесно пересекаются с более широко обсуждаемой в исследовательской среде проблемой искусственного интеллекта.

Как известно, ее актуализация связана с глобальными достижениями в области кибернетики, информатики, робототехники, нанотехнологий, нейронауки и цифровизации. Процессы цифровизации, рассмотрение которых невозможно без искусственного интеллекта, проникают во все сферы повседневного опыта человека, в том числе и в виртуальную образовательную среду.

В целом проблема искусственного интеллекта носит масштабный характер и предполагает междисциплинарные исследования. Существует множество определений понятия «интеллект». В общем плане под «интеллектом» подразумевается способность решать определенные интеллектуальные задачи в условиях отсутствия алгоритма действий (Иоселеани и др., 2019: 196).

Существует две точки зрения на искусственный интеллект. Это гипотезы слабого и сильного искусственного интеллекта. Под прикладным (слабым) искусственным интеллектом подразумевается интеллект, направленный на решение конкретной или локально обозначенной интеллектуальной задачи. Например, «умный дом», система для игр в шахматы, банковские операции по выдаче или отказу в кредитовании и др. Под универсальным (сильным) искусственным интеллектом имеют в виду программу, аналогичную человеческому разуму, порой превосходящую его. Однако сильного искусственного интеллекта пока не существует, так как он еще не обладает полным спектром интеллектуальных способностей человека. Все достижения в области искусственного интеллекта – это достижения прикладных систем (Иоселеани и др., 2019: 198). В данном контексте, как отмечают российские исследователи Орешников И.М., Шкерина Т.И., «искусственный интеллект» – это понятие метафорическое (Орешников и др., 2017: 5). В перспективе, как отмечает шведский философ, эксперт в области искусственного интеллекта Бостром Н., он будет обладать «интеллектом, который намного умнее, лучше человеческих мозгов практически во всех областях, включая научное творчество, общую мудрость и социальные навыки» (Бостром, 2016).

В философском контексте создание искусственного интеллекта наряду с опасностями социокультурного контекста ставит вопросы экзистенциального характера, что объясняется тем, что искусственный интеллект формирует новую информационную модель бытия человека, новый уровень коммуникации – информационный, приоритетами которого являются конкуренция, прибыль, выгода, соперничество, новый тип этических отношений, отдающий приоритет не отношениям между людьми, а искусственному интеллекту. Все это порождает вопросы экзистенциального характера: не угрожает ли его создание самому существованию человека, не несет ли он угрозу полного уничтожения человека как существа разумного вида, не решит ли искусственный интеллект, что во всех проблемах социума виноват сам человек и создаст программу, направленную на его истребление?

Следует отметить, что в задачи данного исследования не входило философское осмысление проблем искусственного интеллекта. Это сложная тема не одного исследования. В данном контексте преследуется цель показать эволюционную сопричастность виртуальной образовательной среды с проблемой искусственного интеллекта.



В настоящее время альтернативой традиционным методам обучения выступают цифровые технологии, что требует владения как информационными, так и педагогическими навыками. Поэтому чаще разработка образовательных технологий и программ по оптимальному использованию информационного инструментария и его внедрение в образовательный процесс находится в зоне педагогики. Методики, разрабатываемые ею, ориентированы на формирование навыков самостоятельного поиска информации и применение их в повседневной практике. Однако в современном мире в условиях бурного развития технологии они быстро устаревают. Находясь под огромным массивом постоянно изменяющихся информационных потоков, знания, полученные ранее в школе, университете обучающимися, перестают быть актуальными, то есть, как отмечает Нурмухаметова В.В., современное общество развивается очень динамично и смена технологий, идеологий, цели, ценности может происходить на уровне одного поколения (Нурмухаметова, 2014: 91). Это в перспективе может способствовать утрате ощущения стабильности, устойчивости и всего того, что вселяет субстанциональную уверенность человеку.

Образование является открытой системой, где субъект познания учится навыкам выстраивания коммуникаций с внешней средой, здесь же он формирует свою личную природу, свое поведение, происходит его становление как личности. Образовательная среда выступает микромоделью человеческой культуры, а также средством с помощью которого происходит актуализация внутреннего мира обучающегося (Астахова и др., 2011: 64).

В каждый исторический период процесс образования реализуется в определенной познавательной среде, то есть истоки образовательной среды всегда предметно связаны с культурой общества. Так, в Античности – это Платоновская Академия, Аристотелевский Ликей; в Средневековье – монастыри. С Нового времени и до современности – это школы и университеты, а парадигмой настоящего времени является виртуальная образовательная среда (Астахова и др., 2011: 63). Трендом современного образования является создание виртуальной модели образования, которая реализуется на платформе виртуальной образовательной среды, являющейся объектом данного исследования. Необходимо отметить, что существует несколько подходов в изучении понятия «виртуальная образовательная среда», способных раскрыть ее сущность. Это такие подходы, как техноцентристский, традиционный и социоцентристский. Техноцентристский подход отождествляет виртуальную образовательную среду с информационно-цифровым образовательным пространством и не в полной мере раскрывает ее сущность.

Традиционный подход раскрывает сущность виртуальной образовательной среды через такие функции, как открытость, индивидуальность, гибкость, мобильность и др., которые дают возможность для самореализации обучающемуся. Однако такой подход не столько раскрывает сущность виртуальной образовательной среды, сколько показывает ее функциональные возможности.

Более универсальным является подход, основывающийся на социоцентристской модели виртуальности. Эта модель построена с учетом таких тенденций, как



компьютерная революция, создание киберкультуры, симуляций образов, пришедших на смену реальных вещей и др., которые произошли на рубеже XX-XXI века. Данная модель на основе синтеза сущности образовательной и виртуальной среды следующим образом определяет исследуемое понятие: «Виртуальная образовательная среда – произвольно конструируемая структура информационной среды, интегрирующаяся совокупностью автономных субъектов, связи которых носят нелинейный, вероятностный характер, и реализующая их жизненные стратегии и ценностные ориентации в интерактивном социальном взаимодействии в условиях институционализации рисков, обусловленных несоответствием реальных и виртуальных образовательных реальностей» (Астахова и др., 2011: 66). Данный подход демонстрирует несоответствие природы виртуального с реальным, что порождает конфликт в виртуальной образовательной среде, то есть, с одной стороны, она способна расширить возможности образования, что позволит личности самореализоваться, а с другой, – несоответствие реальному порождает риск и угрозу снижения данного потенциала. И задача современной философии образования заключается в снятии указанного противоречия.

Специфика и основная функция виртуальной образовательной среды так же, как и виртуальной реальности, ориентирована на визуализацию научных данных, а также на создание более широких возможностей погружения в изучаемую проблему для стимулирования мышления, интуиции и творческого потенциала обучающегося для получения достоверных знаний. Однако следует помнить, что эта реальность задана и воплощена волей человека. Ее границы существования четко очерчены и контролируются автором программы, а логика развития подчиняется законам данной реальности, также определенной разработчиком. Такая ситуация высвечивает опасность формирования положения, когда, погружаясь в обозначенное программой пространство, познающий субъект не сможет выйти за рамки заданных образовательной программой границ и проверить достоверность полученных результатов. Это может способствовать тому, что в конечном итоге рациональное начало обратится против себя самой.

Также в аспекте метафизического анализа одним из недостатков внедрения виртуальной образовательной среды является технократизация образования, ориентированная на формирование личности, обладающей глубокими техническими знаниями, свободно владеющей инфокоммуникационными технологиями, с прагматическими целевыми установками, но в плане духовного развития не умеющей преобразовывать окружающую действительность, брать ответственность на себя. И как следствие, это человек с размытой ценностной системой, плохо понимающий или не желающий понимать смысл своего существования и предназначения, не умеющий критически мыслить, оценивать и ориентироваться в современном информационном обществе. Все это актуализирует необходимость гуманизации и гуманитаризации образования и образовательной среды, так как именно здесь находятся основы и предпосылки формирования целостной личности. Необходимо усилить значимость человеческого «Я» путем возрождения интереса к внутреннему миру человека, его

системе ценностей. Это позволит устранить барьер между его духовной сущностью и социальной значимостью.

Несмотря на выявленные трудности на пути внедрения виртуальной образовательной среды, она имеет и положительные результаты. Это расширение возможностей образования, выстраивание эффективной системы коммуникации всех участников образовательного процесса, персонализация, индивидуализация, интерактивность, открытость образовательного процесса и др. Все это в полной мере проявилось в период пандемии и позволило выявить как положительные результаты, так и проблемы и трудности организации образовательного процесса на современном этапе.

В числе положительных результатов внедрения виртуальной образовательной среды можно отметить то, что:

- она позволила сделать обучение доступным и гибким для всех. Участники образовательного процесса могли обучаться с использованием интернет сети из любой точки мира и в удобное для участников время;

- это интерактивность и персонализация образовательного процесса, выраженные в выстраивании коммуникаций между обучающимися и преподавателем посредством использования большого количества интерактивного инструментария, таких, как видео-, аудиолекции, презентации, образовательные платформы, доступ к электронным базам данных, библиотечным фондам, а также возможность обучаться в индивидуальном темпе;

- это экономическая эффективность, минимизация материальных затрат и, как следствие, доступность и экономичность процесса образования для каждого обучающегося.

Вместе с тем был выявлен отрицательный опыт и обозначены потенциальные проблемы и сложности процесса образования:

- это проблемы недостаточной подготовки персонала к использованию новых цифровых технологий;

- необходимость дополнительных материальных затрат на программное обеспечение и техническое оснащение образовательных платформ;

- неготовность виртуальной образовательной среды к запросам обучающихся с особыми потребностями, а также недоступность образования в отдаленных, недостаточно оснащенных интернет-ресурсами районах;

- сложности в организации контроля над виртуально-образовательным контентом, в получении достоверной информации от обучающихся и выполнении требований плагиата, возможность неполной прозрачности в получении оценки;

- незащищенность конфиденциальной информации и самой образовательной платформы от хакерских атак и возможность утечки персональной информации.

Таким образом, следует отметить, что в задачи исследования не входило стремление отрицать достижения информационных технологий в современном образовательном процессе, и это невозможно. Авторами предпринята попытка высветить те смысло-жизненные проблемы, знание и решение которых позволит рационально и в полном объеме использовать возможности информационных технологий в образовательном процессе.

## Заключение

Проведенное исследование было направлено на раскрытие сущности современных процессов виртуализации, происходящих в образовательной среде. Установлено, что образовательное пространство претерпевает глобальные преобразования и ее новой парадигмой является виртуальная образовательная среда. Через призму философского анализа рассмотрены тенденции и проблемы, возникшие в рамках виртуальной модели образования, раскрыта экзистенциальная сторона влияния процессов, происходящих в образовательном пространстве, на духовную, нравственно-ценностную составляющую человека, которые в сложившихся условиях являются смысложизненными.

Вместе с тем формирование виртуальной образовательной среды осознается как неотъемлемый феномен современного образования, который расширил его возможности, создал условия для реализации идеи образования на протяжении всей жизни.

В перспективе дальнейшее развитие «открытой» модели образования должно осуществляться с учетом выявленных в ходе философского анализа проблем, что позволит создать более эффективную виртуальную образовательную среду и способствовать ее реализации в полной мере.

## Вклад авторов

Салимова Райгуль Сабыровна – формирование идеи, формулировка цели и задач исследования, написание текста статьи, надлежащее изучение и решение вопросов, связанных с достоверностью данных, принятие ответственности за все аспекты работы.

Едильбаева Сания Жакеновна – научное редактирование текста статьи для публикации в ее окончательном варианте.

Кожамжарова Майра Жанайдаровна – научное руководство, критический пересмотр статьи с внесением замечания интеллектуального содержания, написание текста статьи, утверждение окончательного варианта.

Аубакирова Салтанат Советовна – обзор публикаций, сбор данных и анализ результатов работы, принятие ответственности за целостность всех частей статьи.

## Список литературы

Абельдина Ж.К., Молдумарова Ж.К., Молдумарова Ж.Е., Абельдина Р.К. Виртуализация образовательного пространства как один из подходов интенсификации учебного процесса // Вестник КазНУ. – 2018. – №3(66). – С. 105-115.

Аристотель. Метафизика // Соч.: в 4 т. / ред. Асмус В.Ф. – М.: Мысль, 1974. – Т. 1. – 550 с.

Астахова Л.В., Запускалова Н.С. Виртуальная образовательная среда: сущность понятия. – 2011. – С. 63-68.

Бостром Н. Искусственный интеллект. Этапы. Угрозы. Стратегии. – М.: Издательство «Манн, Иванов и Фербер», 2016 – 496 с.

Вайндорф-Сысоева М.Е. Виртуальная образовательная среда как неотъемлемый компонент современной системы образования // Вестник ЮУрГУ Серия «Образование. Педагогические науки». – 2012. – № 14. – С. 86-91.

Вороховов А.В, Плисов Е.В. Теоретические аспекты практики внедрения виртуальной образовательной среды // Вестник Мининского университета. – 2023. – Т.11, №3.

Иоселеани А.Д., Цхададзе Н.В. Искусственный интеллект: социально-философское осмысление // Фундаментальные аспекты психологического здоровья. – 2019. – №2. – С. 196-202.

Карпинский Н. Онтология виртуальной реальности [Электронный ресурс]. – URL: <http://tvfi.narod.ru/virtual.htm> (дата обращения: 13.01.2024).

Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 606 с.

Керимбаев Н.Н., Ткач Г.М, Нурым Н.Н., Акрамова А.С. Мобильные технологии в виртуальных средах обучения // Вестник «Физико-математические науки». – 2021. – С. 197-204.

Кунафин М.С. Виртуальное бытие // XXI век: будущее России в философском измерении: матер. II Российского философского конгресса. Т. 1, Ч. 2. Онтология, гносеология и методология науки, логика. – Екатеринбург, 1999. – С. 73-74.

Мамедова К.А. Виртуальная образовательная среда как необходимый компонент современной системы образования // Психология образования: электронный научный журнал. – 2016. – № 8(26). [Электронный ресурс]. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/virtualnaya-obrazovatel'naya-sreda-kak-neobhodimyy-komponent-sovremennoy-sistemy-obrazovaniya/viewer> (дата обращения: 13.01.2024).

Наливайко Н.В. Введение в философию образования / Н.В. Наливайко, В.В. Щелищева. – Новосибирск: Изд-во НГПУ, 2012. – 272 с.

Немыкина О. И. Понятие виртуальности в философском контексте // Гуманитарные науки. Философия. – 2011. – № 1 (17). – С. 53-62.

Нурмухаметова В.В. Образовательная среда как объект философского анализа // Вестник ВГУ. Серия: Философия. – 2014. – С. 87-93.

Орешников И.М., Шкерина Т.И. Философские размышления о проблеме искусственного интеллекта // Философия образования. – 2017. – №4. – С. 5-11.

Степин В.С. Теоретическое знание. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 743 с.

Уваров А.Ю. Цифровая трансформация и сценарии развития общего образования / Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Институт образования. – М.: НИУ ВШЭ. – 2020. – 108 с.

Философская энциклопедия. Виртуальность. [Электронный ресурс]. – URL: [https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc\\_philosophy/8106/ВИРТУАЛЬНОСТЬ?ysclid=lr2d3epb8p543072490](https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/8106/ВИРТУАЛЬНОСТЬ?ysclid=lr2d3epb8p543072490) (дата обращения: 13.01.2024).

Райгуль Салимова<sup>1\*</sup>, Сания Едильбаева<sup>2</sup>, Майра Кожамжарова<sup>3</sup>, Салтанат Аубакирова<sup>4</sup>

<sup>1\*</sup>Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Астана, Қазақстан

<sup>2</sup>Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан

<sup>3,4</sup>Торайғыров университеті, Павлодар, Қазақстан

### Виртуалды білім берудің метафизикалық аспектілері

**Андатпа.** Қазіргі әлем қоғамның барлық салаларын цифрландырумен сипатталады. Ақпараттық технологиялар білім беру кеңістігіне белсенді түрде еніп, виртуалды білім беру ортасының қалыптасуына ықпал етеді. Бұл өз алдына оқу-тәрбие үдерісінің ажырамас бөлігіне айналды. Нақтылай келсек, білім беруді цифрландыру және виртуалды білім беру ортасын қалыптастыру кезекті компьютерлік технология ғана емес, сонымен қатар, адам өмірі мен санасындағы жаһандық өзгерістерге ықпал еткен қазіргі ғылым мен техниканың елеулі жетістіктерінің пайда болуы.

Бүгінгі күні виртуалды білім беру ортасы бұл оқу іс-әрекетінің субъектілері білім алатын және ақпарат алмасатын компьютерлік технологиялардың көмегімен жасалған кеңістік болып табылады. Ол білім, қарым-қатынас және өзара әрекеттесу үшін жаңа мүмкіндіктерді береді. Дегенмен, мұндай орта тек технологиялық құрал ретінде ғана емес, оның адам санасы мен ойлауына ықпалын, оның табиғатына жаңаша назар аударуға итермелейтін метафизикалық аспектілерді қамтитын сала ретінде, шындықпен қатынасы қарастырылатынын түсіну маңызды.

Осылайша, білім беру аспектісінде цифрландыру білім беру кеңістігін виртуалдандырумен байланысты көптеген мәселелердің пайда болуына ықпал етті.

Авторлар виртуалды білім беру ортасының философиялық аспектілерін қарастыруға талпынады, оның маңыздылығы мен оқу үдерісіне тигізетін ықпалын, жағымды жетістіктері мен оқу үдерісін оңтайландыруда виртуалды шындық технологияларын қалыптастыру үдерісінде туындаған ықтимал мәселелерді көрсетеді.

Сонымен қатар, мақала авторлары виртуалды шынайылық технологиялары қазіргі білім беру үдерісінің ажырамас құбылысы деген ұстанымды қолдайды.

**Түйін сөздер:** виртуалдылық; виртуалды шынайылық; білім беру; виртуалды білім беру ортасы; виртуалды білім беру кеңістігі; ақпарат; ақпараттық қоғам; ойлау; сана; жасанды интеллект.

**Raigul Salimova<sup>1\*</sup>, Saniya Edelbay<sup>2</sup>, Maira Kozhamzharova<sup>3</sup>, Saltanat Aubakirova<sup>4</sup>**

<sup>1\*</sup>L.N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Kazakhstan

<sup>2</sup>Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan

<sup>3,4</sup>Toraighyrov University, Pavlodar, Kazakhstan

### Metaphysical aspects of the virtual educational environment

**Abstract.** The modern world is characterized by digitalization of all spheres of society. Information technologies have been actively introduced into the educational space and contributed to the



formation of a virtual educational environment. It has become an integral part of the educational process. It should be noted that the digitalization of education and the formation of a virtual educational environment are not just another computer technologies, but significant achievements of modern science and technology, the emergence of which has contributed to global changes in human life and consciousness.

Today, a virtual educational environment is a space created with the help of computer technology in which subjects of educational activities learn and exchange information. It provides new opportunities for knowledge, communication and interaction. However, it is important to understand that such an environment is considered not only as a technological tool, but also as an area that includes metaphysical aspects that force us to pay attention to its nature in a new way, its influence on human consciousness and thinking, and its interrelation with reality.

Thus, in the educational aspect, digitalization has contributed to the emergence of many problems associated with the virtualization of the educational space.

The authors of this article strive to consider the philosophical aspects of the virtual educational environment, show its significance and impact on the educational process, positive achievements and potential problems that arose in the process of the formation of virtual reality technologies in the educational process optimization.

At the same time, the authors of the article share the position that virtual reality technologies are an integral phenomenon of the modern educational process.

Keywords: virtuality; virtual reality; education; virtual educational environment; virtual educational space; information; information society; thinking; consciousness; artificial intelligence.

## References

Abel'dina Zh.K., Moldumarova Zh.K., Moldumarova Zh.E., Abel'dina R.K. Virtualizacija obrazovatel'nogo prostranstva kak odin iz podhodov intensivizacii uchebnoho processa [Virtualization of the educational space as one of the approaches to the intensification of the educational process]. Bulletin KazNU. 3(66). 105-115(2018). [in Russian].

Aristotel'. Metafizika [Metaphysics]. – M.: Mysl'. 1. 550 (1974) [in Russian].

Astahova L.V., Zapuskalova N.S. Virtual'naja obrazovatel'naja sreda: sushhnost' ponjatija. [Virtual educational environment: the essence of the concept]. 63-68(2011). [in Russian].

Bostrom N. Iskusstvennyj intellekt. Etapy. Ugrozy. Strategii. [Artificial intelligence. Stages. Threats. Strategies] (M.: Izdatel'stvo «Mann, Ivanov i Ferber», 2016 – 496 p.) [in Russian].

Vajndorf-Sysoeva M.E. Virtual'naja obrazovatel'naja sreda kak neotemlemyj komponent sovremennoj sistemy obrazovanija [Virtual educational environment as an integral component of the modern education system]. Vestnik JuUrGU Serija «Obrazovanie. Pedagogicheskie nauki».14. 86-9( 2012). [in Russian].

Vorohobov A.V, Plisov E.V Teoreticheskie aspekty praktiki vnedrenija virtual'noj obrazovatel'noj sredy [Theoretical aspects of the practice of introducing a virtual educational environment]. Vestnik Mininskogo universiteta. 11. 3(2023). [in Russian].

Ioseleani A.D., Chadadze N.V. Iskusstvennyj intellekt: social'no-filosofskoe osmyslenie [Artificial intelligence: social and philosophical understanding]. Fundamental'nye aspekty psihologicheskogo zdorov'ja.2. 196-202(2019). [in Russian].

Karpinskij N. Ontologija virtual'noj real'nosti [Virtual reality ontology] [Elektronnyj resurs]. Available at: <http://tvfi.narod.ru/virtual.htm> (accessed: 13.01.2024). [in Russian].

Kastel's M. Informacionnaja jepoha: jekonomika, obshhestvo i kul'tura [Information Age: Economy, Society and Culture]. M. Kastel's. – (M.: GU VShJe, 2000. – 606 p.) [in Russian].

Kerimbaev N.N., Tkach G.M, Nuryim N.N., Akramova A.S. Mobil'nye tehnologii v virtual'nyh sredah obuchenija [Mobile technologies in virtual learning environments]. Vestnik «Fiziko-matematicheskie nauki». 197-204(2021). [in Russian].

Kunafin M.S. Virtual'noe bytie [Virtual existence] / M. S. Kunafin // XXI vek: budushhee Rossii v filosofskom izmerenii : mater. II Rossijskogo filosofskogo kongressa. T. 1, Ch. 2. Ontologija, gnoseologija i metodologija nauki, logika. – Ekaterinburg, 1999. – P. 73–74. [in Russian].

Mamedova K.A. Virtual'naja obrazovatel'naja sreda kak neobhodimyj komponent sovremennoj sistemy obrazovaniya. [Virtual educational environment as necessary component of the modern education system.]. Psihologija obrazovaniya: jelektronnyj nauchnyj zhurnal. – 2016. – № 8(26) Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/virtualnaya-obrazovatel'naya-sreda-kak-neobhodimyy-komponent-sovremennoj-sistemy-obrazovaniya/viewer> (accessed: 13.01.2024). [in Russian].

Nalivajko N.V. Vvedenie v filosofiju obrazovaniya [Introduction to Philosophy of Education]. (Novosibirsk: Izd-vo NGPU, 2012. – 272 p.) [in Russian].

Nemykina O. I. Ponjatie virtual'nosti v filosofskom kontekste [The concept of virtuality in a philosophical context]. Gumanitarnye nauki. Filosofija.1 (17).53-62(2011). [in Russian].

Nurmuhametova V.V. Obrazovatel'naja sreda kak ob'ekt filosofskogo analiza [Educational environment as an object of philosophical analysis]. Vestnik VGU. Serija: Filosofija. 87-93(2014). [in Russian].

Oreshnikov I.M., Shkerina T.I. Filosofskie razmyshlenija o probleme iskusstvennogo intellekta [ Philosophical reflections on the problem of artificial intelligence]. Filosofija obrazovaniya.4. 5-11(2017). [in Russian].

Stepin V.S. Teoreticheskoe znanie [Theoretical knowledge]. (M.: Progress-Tradiciya, 2000. –743 p.) [in Russian].

Uvarov A.Ju. Cifrovaja transformacija i scenarii razvitija obshhego obrazovaniya [Digital transformation and development scenarios for general education] / Nacional'nyj issledovatel'skij universitet «Vysshaja shkola jekonomiki», Institut obrazovaniya. ( M.: NIU VShJe. – 2020. – 108 p.) [in Russian].

Filosofskaja jenciklopedija. Virtual'nost'. [Virtuality.] Available at: [https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc\\_philosophy/8106/ВИРТУАЛЬНОСТЬ?ysclid=lr2d3epb8p543072490](https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/8106/ВИРТУАЛЬНОСТЬ?ysclid=lr2d3epb8p543072490) (accessed: 13.01.2024). [in Russian].

## Сведения об авторах

Салимова Райгуль Сабыровна – PhD-докторант, Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, ул. К. Сатпаева, 2, 010008, Астана, Казахстан.

Едильбаева Сания Жакеновна – доктор философских наук, ассоциированный профессор, Казахский национальный университет имени аль-Фараби, пр. аль-Фараби, 71, 050040, Алматы, Казахстан.

*Кожамжарова Майра Жанайдаровна* – кандидат философских наук, ассоциированный профессор, Торайгыров университет, ул. Ломова, 64, 140008, Павлодар, Казахстан.

*Аубакирова Салтанат Советовна* – PhD, ассоциированный профессор, Торайгыров университет, ул. Ломова, 64, 140008, Павлодар, Казахстан.

*Salimova Raigul Sabyrovna* – PhD doctoral student, L.N. Gumilyov Eurasian National University, K. Satpaeva str., 2, 010008, Astana, Kazakhstan.

*Edelbay Saniya Zhakenovna* – Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Al-Farabi Kazakh National University, Al-Farabi Avenue, 71, 050040, Almaty, Kazakhstan.

*Kozhamzharova Maira Zhanaidarovna* – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Toraighyrov University, Lomov str., 64, 140008, Pavlodar, Kazakhstan.

*Aubakirova Saltanat Sovetovna* – PhD, Associate Professor, Toraighyrov University, Lomov str., 64, 140008, Pavlodar, Kazakhstan.



Copyright: © 2024 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY NC) license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).



FTAMP 02.71

Мақала түрі: ғылыми мақала

<https://orcid.org/0000-0002-8271-866X>

<https://doi.org/10.32523/2616-7255-2024-146-1-284-303>

## ХІХ ғасырдың екінші жартысындағы Үндістандағы ислами модернизм және Сәйіт Ахмет Хан

Бурханадин Абдилхаким

Нұр-Мұбарак Египет Ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан

(E-mail: burhanhakim01@gmail.com)

**Аңдатпа.** ХІХ ғасырда Еуропада индустриялды революция белең алып, ірі державалар әлем құрлығын отарлап жатқан дәуірде Үнді субконтинентінде діни бағытта ерекше жаңашылдықтар орын алды. Бұл үдерістің жоғарыдағы екі фактормен тығыз байланысы бар. Себебі 1857 жылы Үндістан ресми түрде Ұлыбритания корольдігінің қол астына кірді. Осы кезеңде Үнді субконтинентінде ашылықты құраған мұсылмандар бір жағынан британ билігінің христиандандыру, екінші жағынан үнді миссионерлерінің қысымына қалды. Мұсылмандар өздері ғасырлар бойы билеген үнді елінде саяси биліктен айырылып, ислами білім беру жүйесі құлдырады. Үнді мұсылмандары осы күрделі жағдайдан шығудың жолын діни дәстүршілдіктен, діни фундаментализм, сонымен қатар діни модернизмнен іздеді. Бұл мақалада бізді қызықтыратын соңғысы. Модернистер діни догмаларды рационалдылық пен ақыл негізінде реформалауды көздеді. Олар қалыптасқан тығырықтан шығудың жолы негізге, яғни Құранға оралу деп санады. Осы орайда модернистер Құран үкімдерін орындалуы міндетті тұрақты және орындалуы міндетті емес өтпелі деп екіге бөліп қарастырды. Үнді модернистері ортағасырлық мұсылман ғұламаларын сынады және мұсылман қауымын батыстың ғылым мен технологиясын пайдалануға үгіттеді. Ал саяси мәселелерде көбінесе британ билігін қолдады не пассивті позиция ұстанды.

Мақалада ХІХ ғасырдағы үнді модернистерінің діни сенім, ислам құқығы және ислам тарихына қатысты жаңашыл ойлары, оның ішінде Үндістандағы ислами модернистердің жетекшісі саналатын Сәйіт Ахмет Ханның пікірлері жан-жақты қамтылады. Сондай-ақ модернистік бағытқа қарсы болған деобандия, хадисшілік секілді топтардың сыни көзқарастарына тоқталады.

**Түйін сөздер:** модернизм; дін; Үндістан; Сәйіт Ахмет Хан; мұсылмандар; Құран; сүннет; ақыл; Ислам; дәстүршілдік; фундаментализм.

Received 20.11.2023. Revised 25.12.2023. Accepted 01.03. 2024. Available online 29.03.2024.

### For citation:

Abdilkhakim B.Sh. Islamic modernism in India in the second half of the 19th century and Sayit Ahmed Khan // Bulletin of the L.N. Gumilyov ENU. Historical sciences. Philosophy. Religion Series. 2024. – Vol. 146. – No. 1. – p. 284-303. DOI: <https://doi.org/10.32523/2616-7255-2024-146-1-284-303>

### Для цитирования:

Абдилхаким Б.Ш. Исламский модернизм в Индии во второй половине XIX века и Сайид Ахмед Хан // Вестник ЕНУ им. Л. Гумилева Серия Исторические науки. Философия. Религиоведение. – 2024. – Т. 146. – №. 1. – С.284-303. DOI: <https://doi.org/10.32523/2616-7255-2024-146-1-284-303>

## Кіріспе

Үндістандағы діни модернизм XIX ғасырдың ортасынан бастап ерекше қарқын алды. Алайда бұл қозғалыстың негізі XVIII ғасырда өмір сүрген дін ғұламасы, ойшыл Шах Уәлиулла Дәхләуиға (1702-1767) барып тіреледі (Britannica, 2024). XIX ғасырда Үнді еліндегі саяси жағдайдың мұсылмандарға қарсы күрт өзгеруінің діни модернизмнің жандануына тікелей ықпалы бар. 1835 жылы жалпыға ортақ тілдің парысшадан ағылшынға ауысуы ғасырлар бойы саяси үстемдік құрып келген үнді мұсылмандарына экономикалық жағынан ауыр тиді. Британдықтардың Үндістандағы биліктері күшейген сайын мұсылмандардың саяси элитадағы ықпалы азая бастады. 1835-1870 жылдар аралығында мұсылмандардың үкіметтегі үлесі үндістердің жетіден бірін ғана құрады. Христиандықты жою мақсатындағы миссионерлік әрекеттерге Шығыс Үндістан компаниясының (East India Company) басшыларының жетекшілік етуі Үндістан мұсылмандарының көңілін одан әрі құлазытты. 1873 жылғы Шығыс Үндістан компаниясының жаңартылған жарғысы бойынша христиан миссионерлері үнді халқын «моральдық тұрғыдан жақсартуға» мүмкіндік алды. (Ahmad, 1967: 24).

1857 жылғы үнділердің британдықтарға қарсы көтерілісіне (Сипахилер көтерілісі) дейінгі уақытта Пунжаб және Синд секілді халқының көпшілігін мұсылмандар құрайтын аймақтардың британдық Сэр Хенри Лауренс пен Сэр Роберт Монтгомери секілді шенеуніктері, жергілікті халықты христиандандыру мақсатында миссионерлерге әкімшілік және материалдық көмек көрсетіп отырды. 1855 жылы христиан дін қызметшісі Э. Эдмунд бүкіл британдық шенеуніктерге хат жолдады. Ол хатта Үндістан тұтастай Ұлыбританияның қол астына кіргендіктен халқының да тек бір дінді, яғни христиандықты ұстанғандығы жөн болатындығы айтылады. Шах Уәлиулла Дәхләуидің шәкірттері мен ізбасарлары 1857 жылғы көтеріліске белсенді түрде қатысты (Abdilkhakim, 2023: 180). Кейіннен Деобандия мектебінің негізін қалайтын Мұхаммед Қасым Нәнутауи (1833-1880) бастаған ғұламалар тобы британдықтарды Тхана Бхауан ауданынан қуып жіберіп, сонда өздерінің кішігірім діни әкімшіліктерін құрды. Кейіннен британдықтар қарымта шабуыл арқылы ол жерді қайта басып алды. Көтеріліс ұйымдастырушыларының біразы осы жәйттан кейін түрмеге қамалса, кейбірі Хиджазға қашу арқылы ағылшындардың жазасынан құтылды (Ahmad, 1967: 28).

XIX ғасырдың ортасында Үндістанда орнаған саяси және тарихи жағдаятқа қатысты үнді мұсылмандары үш түрлі реакция көрсетті деуге болады. Біріншілері өткен шақта мұсылмандардың әлемде үстемдік құрған кезеңдерін аңсады, ал модернизмді Исламға қайшы тенденция деп білді. Сондықтан тарихтағы күшке қайта ие болу үшін ислами ілімдерді жандандыру және діни құндылықтарды жаю керек деп пайымдады. Екіншілері жеңілістің ащы сезімін ұмыту үшін мессияндық және сопылық жолдарға жүгінді. Үшінші топты құраған зиялы мұсылмандар жоғарыдағы екі бағытты да мақұлдамады. Бұлар мұсылман қауымы жаңа интеллектуалдық өзгеріске мұқтаж деп санады. Олар Исламның жаңа заманмен сәйкестігін паш ету үшін өз дәуірлерін рационалды түрде талдауға тырысты. Модернистердің алдында екі міндет тұрды: біріншісі, прогресске тұсау болып тұрған діни аспектілерді анықтау, екіншісі, раци-



онал ойлау негізінде және қазіргі уақытқа ғылыми баға беру арқылы шынайы өмірге қатысты жаңа түсінік қалыптастыру. Әрине бұның барлығы Исламның негіздеріне қайшы келмеуі керек еді. Осы бағыттың негізгі өкілдері келесілер: Сәйіт Ахмет Хан (1817-1898), Жамалуддин Афғани (1837-1897), Чирағ Али (1844-1895), Шибли Нумани (1857-1914), Маулана Хали (1837-1924), Амер Али (1849-1928), Мұхаммед Иқбал (1876-1938), Абу-л Калам Азад (1888-1958) және т.б. Жалпы айтқанда Үнді субконтинентінде Ислами модернизмнің қалыптасуына үш фактор ықпал еткенін айтуға болады, олар: мұғтазила мектебі, Шах Уәлиулла Дәхләуидің реформистік идеялары және батыстың ғылыми алға өрлеуі (Kamal, 2018: 480).

### Зерттеу материалдары мен әдістері

Зерттеуде тың тақырып қозғалатындықтан мақаланы әзірлеу барысында негізінен ағылшын, түрік және урду тілдерінде жазылған материалдар қолданылды. Атап айтқанда Азиз Ахмед, Мұхаммед Камал, Азми Өзжан секілді осы саланы терең зерттеп жүрген авторлардың еңбектері пайдаланылды. Сонымен қатар ХІХ ғасырдың екінші жартысындағы модернистердің өздері жазған түпнұсқа еңбектерге де қол жеткізілуге тырысылды. Зерттеуде тарихи-философиялық талдау, пәнаралық синтез, тарихи оқиғалар қозғалатындықтан герменевтика тәсілі, діни мәселелерге талдау жасау аясында дедукция және индукция әдістері қолданылады. Зерттеуде діни сөздердің жақша ішінде қазақша мағынасы беріліп, ағылшынша есім мен атаулардың алдымен қазақша атаулары жазылып, жақша ішінде түпнұсқалары ұсынылды.

### Талқылаулар мен нәтижелер

#### *Модернистер қозғаған ойлар*

Үнді субконтинентіндегі ислами модернизм ерекше сипат пен динамизмге ие болғандығы себепті тарихта ерекше орын алады. Бұның бірнеше себебін айта аламыз. Мәселен үнді мұсылмандары Ислам әлемінде алғашқылардың бірі болып, сол кезде ғаламның ең дамыған елі саналған Ұлыбритания арқылы батыс ғылымы һәм мәдениетімен танысты. Үнді модернистерінде ерекше байқалатын ғылыми салқынқандылық пен прагматизмге осы ағылшындардың ықпал еткені анық. Оның үстіне Үндістанды ғасырлар бойы мұсылмандар билесе де, үнді мұсылмандары индуизм, жайнизм секілді діни-нанымдардың жанында үнемі азшылықты құрады. Солардың арасында жұтылып кетпеу әрі өздерінің діни идентификацияларын сақтап қалу мақсатында қарқындылық пен белсенділікке мұқтаж болды деуге негіз бар. Үнді мұсылмандары мен индуистердің тілі мен ұлты бір еді, мәдениет пен күнделікті ғұрыптардың ұқсастығы себебінен бір-біріне ықпал етуі аса қиын емес-тін (Özcan, 2004: 197). Сондықтан олар ағылшын отаршылдығының күшейген уақытында діни тұрғыдан ерекше ынта-жігер танытуға мүдделі болды.

Үнді модернистері ақыл мен сенім, дін мен ғылым арасындағы қайшылықтарды интеллектуалдық тұрғыдан шешуге тырысты. Осы мақсатта дін жақсылық пен жа-

мандықтың арасын ажырататын этикалық құндылықтар жиынтығы деңгейіне түсіндірілді. Модернистер де, дәстүрлі ғұламалар да Исламның негізіне оралу идеясын құптады. Алайда Исламның негізі дегеніміз не және оған қалай оралу керек? деген сұрақ кезінде көзқарастар бөлінді. Модернистер Құран Исламның негізі, сондықтан негізге жақындау Құранға оралумен өлшенеді деп пайымдады. Модернист ойшылар Құранның үкімдерін тұрақты және өтпелі ретінде екіге айырып қарастырды. Біріншісі барлық иман келтіргендерге міндетті болса, екіншісі олай емес. Олардың көзқарасы бойынша Құрандағы орындалуы міндетті үкімдер қатарына құдайдың бірлігі, оның сипаттары, пайғамбарлық, уахи, құдайдың әлемді жоқтан бар етуі, илаһи марапат пен жаза деген секілді жәйттар жатады және бұлар діннің негізгі аспектілері. Барлық мұсылмандар осыларды қабылдауы қажет. Ал Құранның өтпелі үкімдеріне VII ғасырдағы араб мәдениетіне қатысты баяндалған белгілі бір әлеуметтік жағдайлар мен рәсімдер жатады. Бұл үкімдердің күші сол уақыттағы қоғаммен ғана шектелген, сондықтан олар барлық дәуірде және бүкіл қоғам тарапынан орындалуы шарт ережелер емес. Аталмыш үкімдердің мән-мағынасы тарихи мәнмәтінге қарай анықталады. Құранның үкімдерін тұрақты және өтпелі ретінде екіге бөлгеннен кейін, модернистер оны интерпретациялау үшін жаңа герменевтика қалыптастыруды көздеді. Мысалы Сәйіт Ахмет Хан жаңа герменевтиканың негізі ретінде Құранның он бес тұрақты үкімін атады. Модернистер діни сенімнің «негізіне оралу» мәселесі тарихи маңызға ие, онсыз діндегі реформа жүзеге аспайды деп пайымдады. Олардың пікірінше негізге оралу ғұламалар мен түсіндірме берушілер тарапынан дінге қосылған негізге жатпайтын барлық нәрселерден діни сенімді тазартады. Ғұламалардың Исламның негізіне қатысы жоқ нәрселермен айналысып кетуі көптеген діни дәстүрлерді дүниеге әкелді. Осының нәтижесінде мұсылмандар діннің негізінен алыстап, діни сенімге қатысты жоқ аспектілермен шұғылданып кетті. Осылайша діни үкімдерді орындаудың рәсімдік қыры көбейіп, қарапайым мұсылмандар үшін оларға амал ету күрделене түсті. Жетекші модернист ғалым Амер Али ғұламалар сыныбын ашық сынға алды әрі оларды осыған жауапты деп таныды. Оның ойынша ғұламалар саяси биліктің мүддесі және өздерінің материалдық игіліктері турасында Исламды интерпретациялауда маңызды рөл ойнады. Модернистер Құран аяттарын жеке-жеке қарастырып бөлек түрде түсіндірме берулері себебінен сынға ұшырады. Себебі бұл жағдайда бір аяттың әртүрлі ғалымдар тарапынан бір-біріне ұқсамайтын тәпсірлері шығатын еді. Модернистердің алдында тұрған проблемалардың бірі пайғамбар хадистерін қайта қарастыру болды. Хадис олар үшін діннің негізіне жатпаса да, қарапайым мұсылмандар тарапынан ол Құраннан кейінгі діннің екінші дінге саналды. Қалай десек те пайғамбардың хадистерін тәрік ету бұл – «негізге» қайтудың логикалық нәтижесі ғана еді (Kamal, 2018: 482).

Модернист ғалым Мухсин әл-Мулк (1837-1907) орта ғасырларда дін мен философия қайшылыққа түссе, екіншісінің артқа шегінетінін, әйтпесе оның күшпен басылатынын айтты. Оның көзқарасы бойынша қазіргі уақытта жағдай мүлдем басқаша еді. Ғылымның ешқандай шегі мен шеңбері жоқ, ол дәлелдер мен тәжірибелерге сүйенетін прагматикалық жүйеге айналған. Ешқандай қысым мен қорқыту оның екпінін баса алмайды. Заманауи ғылым діннің дәстүрлі концепцияларының бәрін терістеген,

сондықтан дін үшін қазіргі таңда екі ғана жол қалған: не діннің «табиғи жолмен өлуіне» жол беру, не оны жаңа ілім мен ғылым аясында қайта интерпретациядан өткізу (Ahmad, 1967: 112).

*Сәйіт Ахмет Хан және оның пікірлестері*

Сәйіт Ахмет Хан (1817-1898) XIX ғасырда Үндістандағы ислами модернизмнің негізін қалаушыларды бірі әрі ең көрнекті өкілі саналады. Оның діни көзқарастары өз замандастары мен кейінгі ғұламаларға аса зор ықпал етті. Ақсүйек отбасынан шыққан Сәйіт Ахмет Хан 1839 жылдан бастап Шығыс Үндістан компаниясында (East India Company) қызмет етті. 1857 жылғы көтеріліс (Mutiny) кезінде толықтай британдықтарды қолдады. 1859 жылдан 1898 жылғы өліміне дейін мұсылмандар арасында білім беру мәселесімен айналысты. Оның Ұлыбританиямен ынтымақтасуына мүддеге негізделген рационал себептер жатты. Ол осылайша британ үкіметінің жергілікті халыққа қатысты саясатын жұмсартуға тырысты. Бұл мақсатына ол белгілі бір деңгейде XIX ғасырдың 70 жылдары жетті деуге болады. Сәйіт Ахмет Ханның пікірі бойынша Үндістан мұсылмандары діни рәсімдерін емін-еркін орындау және оны насихаттау мүмкіндігіне ие болып тұрғанша британ билігіне қарсы шығудың қажеті жоқ. Тіпті Үндістанға басқа бір мұсылман елі басып кірген жағдайда оған жәрдем етпеу керек. Алайда ол Үндістан Дәру-л Ислам (Ислам жері) ба әлде Дәру-л Харп (мұсылман еместердің жері) па деген даулы сұраққа тікелей жауап беруден қашты (Ahmad, 1967: 33). Ол аталмыш екі ұғымның діни негіздемесіне скептикалық тұрғыдан қараған секілді. Мәселен өзінің Доктор Хантер (Dr. Hunter) деген ағылшын еңбегіне жауап ретінде жазған Доктор Хантердің үнді мұсылмандарына шолу (Review on Dr Hunter's Indian Musulmans) атты кітабында Құран мен сахих хадистерде Дәру-л Харп (мұсылман еместердің жері) пен Дәру-л Ислам (Ислам жері) ұғымдарының кездеспейтінін алға тартты. Себебі Доктор Хантер кітабында мұсылмандар сенімдеріне сәйкес британдықтарға қарсы жихад етуге міндеттелетінін жазған болатын. Сәйіт Ахмет Хан бұл ойға қарсы адамның сенімі, мал-дүниесі, қауіпсіздігі мен еркін ғибадат ету құқығы қорғалған жағдайда (билікте мұсылмандар отырмаса да), жихад парыз етілмейтінін жазды (Khan, Lahore: 38-40). Жалпы Сәйіт Ахмет Хан саясат діннен бөлек болуы керек деп санады. Оның пікірінше мұсылмандар тарихта ешбір заман уахиге сүйене отырып саясат жүргізбеген. Мұхаммед пайғамбардың өзі де түрлі дүниәуи мәселелерге қатысты сахабаларымен кеңесіп барып шешім шығарған. Яғни Құран да, хадис те мұсылмандар үшін саясатқа кең еркіндік қалдырған (Öz, 1989: 74). Оның орнына қалыптасқан күрделі жағдайдан шығу жолында мұсылмандарға үш нәрсе керек деп пайымдады:

1. Батыс ғылымы мен білім беру жүйесін қабылдап, Еуропа үлгісінде жаңа білім беру ордасын құру;
2. Өзгерістерге толы заманда дін мен қасиетті кітаптарға ақыл тұрғысынан түсіндірме беру;
3. Билеушілер мен мұсылмандар арасын жақындатуға тырысу (Özkan, 2003: 150).

Сәйіт Ахмет Хан панисламизмді де қолдамады, оны қауіпті саяси бағыт деп санады. Ол Үндістандағы статус-квоның сақталуын жақтады және уақыт өте келе Үн-

дістандағы британ билігінің белсенді жақтаушысына айналды. Сәйіт Ахмет хан тіпті Үндістандағы Ұлыбритания үкіметін «әлемде бұрын-соңды орын алмаған ең тамаша құбылыс» деп атады. Патша билігіне көп мақтау сөздер айтып, үнді еліне өркениет әкелгені үшін оған алғысын білдірген (Speeches and Addresses, 1898: 24). 1884 жылы ол үндістер, мұсылмандар және британдықтардан құрылған үш жақты одақ саяси жобасын ұсынды. Сәйіт Ахмет Ханның пікірінше мемлекетті тек үндістер не мұсылмандар басқаратын болса елде бейбітшілік орнамайды, сондықтан Үнді субконтинентінде өзге ұлттың билік құруы аса маңызды. Ол ағылшындар билеп тұрған бейбітшілік заманды пайдаланып қалу керек деп пайымдады. Сәйіт Ахмет Хан британдықтардың мүдделеріне қайшы келмегенше дейін түріктерді қолдады. 1870 жылы ол Осман сұлтаны Абдулазизге мадақ-мақтаулар айтып, оны «халифат тағын қорғаушы» ретінде сипаттаған. Бірақ кейіннен британдықтардың түріктерге қатысты саясаты дұшпандық бағытта дами бастағанда оның ұстанымы да өзгерді. Сұлтан II Абдулхамиды халифа ретінде мойындамады, халифалық кезеңнің алғашқы төрт халифа дәуірімен аяқталғанын, Үндістан мұсылмандарының британ үкіметіне бағынатынын мәлімдеді (Ahmad, 1967: 125). Бірақ Сәйіт Ахмет Ханның жақын пікірлесі Шибли Нумани саясатқа қатысты Сәйіт Ахмет Ханнан бөлек ұстанымға ие болды. Ол ағылшындарды сынаудан жасқанбады әрі османдықтар мен олардың халифалық уәжін белсенді түрде қолдады. Жалпы айтқанда үнді модернистері негізінен зайырлы және байыпты саясатты қолдады. Дегенмен Үндістанда белгілі бір уақыт өмір сүрген ауған текті, танымал модернист Жамалуддин Афғани (1837-1897) панисламизм мен батыстың отарлау саясатына қарсы күресу керектігіне сенді (Kamal, 2018: 486).

Сәйіт Ахмет Хан 1869 жылы ұлдары Хамид және Махмудпен бірге Ұлыбританияға сапарға шықты. Ол жерде он жеті ай жүріп, ағылшын университеттерінің құрылымы мен жүйесін зерттеді. Сапардан оралғаннан кейін 1970 жылдың қаңтар айында ол былай деп жазды: «Егер адамдар Құран мен сенімді хадистердегі жарықты іздемесе және дін мен заманауи ғылымды бірге алып жүрмесе, онда Үндістанда Ислам жойылып кетеді» (Ahmad, 1961: 59). Яғни ол Ислам дінінің адамдарды қараңғылықтан өркениетке алып шыға алатын күшіне сенді. Тек мұсылмандар жоғарыдағы Исламның екі негізін дұрыс түсініп, күнделікті өмірлерінде қолдана алулары қажет. Ұлыбританияға сапардан келгеннен кейін оның тағы бір қолға алған жобасы Тәхзуибу-л Ахлақ (араб. «Мінез-құлықты көркейту») деген журналды ашу болды. Осы журнал арқылы ол үнді мұсылмандары арасында заманауи ғылым мен өзінің модернистік көзқарастарын насихаттады. Сонымен қатар Сәйіт Ахмет Хан 1875 жылы Алигарх қалашығында Mohammadan Anglo-Oriental College (Мұхаммедтік ағылшын-шығыс колледжі) атты батыстық жүйе бойынша білім беретін колледждің негізін қалады (Öz, 1989: 73). Осылайша ол заманауи оқу орнын ашуға қатысты өзінің ең үлкен арманы мен жоспарын жүзеге асырды. Алигарх колледжі үнді модернистерінің негізгі мектебі мен ошағына айналды. Үнді мұсылмандары Алигарх колледжінен түлеп ұшқан түлектермен қатар Сәйіт Ахмет Ханның ізінен ерушілерді де «алигархтықтар» деп атап кетті. Алигарх колледжінің ашылуына Ұлыбританияның Үндістандағы губернаторы Лорд Литтон (1831-1891) материалдық және идеялық тұрғыдан көмектесті. Бастапқыда колледж



оқытушыларының біраз бөлігін сол заманның танымал шығыстанушылары құрады. Осы үшін оқу орны өзге мұсылман ғұламалары тарапынан сынға қалды (Egen, 1989: 460).

Сәйіт Ахмет Ханның діни идеялары мен тұжырымдарына тоқталатын болсақ, оның мұсылмандардың өз діндерімен қарым-қатынасына көңілі толмағанын айтуға болады. Осыған орай ол «Ислам – көзге көрінетін пұт емес. Исламның беделі мұсылмандардың мінез-құлқы мен көрсеткен өнегелері арқылы артады. Мұсылмандар Исламның беделін түсірді, адамдар тіпті оны жек көріп кетті. Мұсылмандар жақсы қасиеттерге қол жеткізіп, игі әдеттері мен парасаттылықтарын сақтайды, жағдайларын түзетіп, тұлғалық болмысын дамытады деп үміттенемін. Осылай олар әлемге Исламның таза бейнесін көрсете алады», - деді (Абду, 2021: 105).

Сәйіт Ахмет Хан *фиқһ*, ақида, кәлам және тәпсір секілді ислами ілімдер мен олардың негіздеріне қатысты жаңа көзқарас керектігін, осы аяда Үндістанның өз Мартин Лютеріне мұқтаж екеніне сенді. Осыған орай ол алдымен Ислам ойшылдығын реформалау қажет екенін алға тартты, оның ойынша бұны Исламның негізіне оралу және осы негізді ақылмен интерпретациялау арқылы жүзеге асыруға болады. Ол ақылға қайшы келетін қандай да бір дүниені жоққа шығарды, ол үшін білім алудың әртүрлі жолдарында ақыл бірінші орында тұрды. Діни сенім белгілі бір деңгейде екінші орынға қалды. Құдайдың барлығынан басқа ақылға қонбайтын барлық таңғажайып дүниелерді қабылдаудан бас тартты. Сәйіт Ахмет Хан мұсылмандарды ғылымға негізделген біліммен қарулануға және батыстық білім алу үрдісіне бет бұруға шақырды. Табиғат құдайдың жаратылысы болғандықтан, оны ғылыми тұрғыда түсіндіруге тырысу діни сенімге қайшы келмейтінін алға тартты. Ол құдайдың ісі (табиғат) мен құдайдың сөзі (Құран) ешқашан бір-біріне қарама-қайшы келмейтінін тұжырымдады (Kamal, 2018: 480). Сәйіт Ахмет Хан Мұхаммед пайғамбарға Алланың сөздері Жебрейіл періште арқылы жеткізілсін не тікелей өзіне түссін, бұл жерде ешқандай айырмашылық жоқ деп санады. Алланың құдіреті шексіз және ол көптеген сипаттарға ие. Бірақ құдай өз қалауымен болмыстар бағынатын табиғат заңдылықтарын құрды. Сондықтан Құранда табиғат ережелеріне қайшы келетін үкім болуы мүмкін емес. Құранның эсхатологиясы, ангелологиясы, демонологиясы және космологиясы ғылыми ой-тұжырымға қарама-қарсы келмейді деп санады. (Ahmad, 1969: 13). Ал Сәйіт Ахмет Ханның тарапынан жарияланған Тахзиб әл-Ахлақ журналында оның пікірлесі Чирағ Али Құранның табиғат пен табиғат заңдылықтарынан сөз қозғайтынын, осының өзі табиғат теологиясын құруға негіз бола алатынын жазады.

Хадис мәтіндерінің сенімділігі – модернистер тарапынан жиі талқыланған және сынға алынған тақырыптардың бірі. Модернистердің көзқарасы бойынша хадис мәтіндерінің тура Мұхаммед пайғамбар айтқандай жеткізіліп, жеткізілмегендігін тексеру мүмкін емес. Өз кезегінде Сәйіт Ахмет Ханның да пайғамбар хадистеріне деген көзқарасы күмәнға негізделді. Оның пікірі бойынша мамандар хадис жеткізуші рауилерді тексергенімен, жеткізілген мәтіндердің өзін тексермеген. Бірақ үндістандық ислами модернистердің бүкілі хадис дәстүріне қатысты бір пікірді бөліспеді. Мәселен Сәйіт Ахмет Ханның шәкірті және биографы Маулана Хали хадистерді түгелдей терістемеді. Оларды Құранның тұрақты үкімдеріне қатысы барлар және пайғамбардың араб-мұ-



сылман қоғамының мәселелеріне қатысты айтқан хадистері ретінде екіге бөліп қарастырды. Ол екінші түрдегі хадистердің мұсылмандар тарапынан орындалуы міндетті деп есептемеді (Kamal, 2018: 483). Жалпы айтқанда Сәйіт Ахмет Хан да, оның идеялық досы Чирағ Али де хадистерді құқықтық мәселерді шешу үшін сүйенетін қайнар көз ретінде қарастырмай тұрып, оларды ғылыми һәм рационалдық сүзгіден өткізу, тексеру керек деп есептеді. Сонымен қатар ол Ижмағты (ижмағ – алғашқы дәуірде ғұламалардың шарихи мәселелерге қатысты өзара кеңесу арқылы шығарған пәтуалары) діни іргетас ретінде қабылдаудан бас тартты (Ahmad, 1969: 13). Сәйіт Ахмет Хан діни және дүнияуи істерді бір-бірінен бөлек қарастырды. Діни мәселелер уахиға негізделген, сондықтан өзгермейді, ал дүнияуи істер қарқындылыққа ие, әрқашан өзгеріп тұрады деп есептеді. Бірақ Ислам әлемінде дүнияуи нәрселердің өзін де шарихатқа негіздеп, мәтін деңгейіне көтеріп жіберген. Бұған алдымен ғұламалар жауапты. Олардың шарихатты түсіндіруге арналған көзқарастары уақыт өте келе шарихаттың өзіне айналды. Нәтижеде ижтихад (ижтихад – шарихатта жауабы қарастырылмаған мәселеге қатысты дін ғұламасының өз ақыл-ойы мен білімін пайдалана отырып шешім шығаруы) етудің есігі жабылды деп жарияланды. Алайда заманның ағысымен қажеттіліктердің өзгеруіне және күрделенуіне байланысты ижтихад етуге деген сұраныс та арта түседі. Осы себепті фикһ (ислам құқығы) да қайта қарастырылып, зерделенуі керек. Ал ижтихад ету есігі әрқашан ашық болу керек деп пайымдады (Özcan, 2004: 201).

Сәйіт Ахмет Ханды діни мәселелерде ең көп мазалаған кәлам (сенім) мәселесі болса керек. Оның сол кезде қалыптасқан кәлам іліміне көңілі толмады. Ортағасырлық кәламшылар мен мұғтазилалардың грек философиясына қарсы дамытқан әдіс-тәсілдері заманауи ғылымға жауап бере алмайтынын, сондықтан жаңа кәлам ілімін жасау қажеттігін алға тартты. Өзінің Тахрир фи усули-т Тафсир (араб. «Тәпсір әдісін түзету») деп аталатын тәпсір кітабында заманауи кәлам ілімінің негіздерін баяндады. Оның пікірінше жаңа кәлам жүйесі үш құндылыққа негізделуі керек болды: 1. Алла абсолютті жаратушы және жарату әктісі әлі күнге дейін жалғасып келеді; 2. Алланың бар болуы ақылмен табылады; 3. Алланың жаратылысы (табиғат) мен Алланың сөзі (Құран) арасында қайшылық болуы мүмкін емес (Özcan, 2004: 200).

Уахи мәселесіне келетін болсақ, модернистер арасында уахи және аян категориясындағы ашылулар, пайғамбарлар секілді кейбір тұлғаларда көрініс табатын ақылдың белгілі бір қабілетінің өнімі ретінде қарастырылды. Яғни уахи құдайдан адамға тікелей берілетін бір білім емес. Дінді рационалдық тұрғыдан түсіну нәтижесінде мұғжизалар (пайғамбарлар орындайтын тағжайып дүниелер) да терістелді, себебі олар табиғат заңдылықтарына қайшы келетін (Kamal, 2018: 480). Өз кезегінде Сәйіт Ахмет Хан Мұса пайғамбардың теңізді қақ жаруы, асасының жыланға айналуы секілді мұғжизалар мен періште, шайтан және жын тәрізді діни ұғымдарға рационалдылық тұрғыдан қайта түсіндірмелер берілуі керек деп санады. Ол Құран кемел, сондықтан өзгертілмейді, тек ондағы қамтылған мәселелердің барлығы дінмен тікелей байланысты емес деп пайымдады. Мұхаммед пайғамбар да адам, оның дүнияуи істерге қатысты сөздері мен іс-әрекеттері қасиетті мәтіннің үкімі деңгейінде қабылданбауы қажет. Діни мәтіндердегі иман мен ғибадат турасында жазылған дүниелерге қатысты ешкім

тартыспайды, бірақ қоғамдық өмір жайындағы тақырыптардың қасиеттілігі жоқ. Дін ғұламаларының түрлі саяси, әлеуметтік және экономикалық мәселелердегі көзқарастары бір буыннан екінші буынға ауысу барысында діни сипатқа ие болып, қасиетті мәтіндерге айналып кеткен. Осылайша дін тұрақтап қалған деп пайымдады (Özcan, 2004: 200).

Жоғарыда үнді модернистерінің Құран үкімдерін тұрақты және өтпелі ретінде екіге бөлгенін айтып өттік. Олар полигамия (көп әйел алу), құлдық, гендерлік теңдік, адам құқығы және риба (өсімқорлық) секілді мәселелерді Құранның өтпелі үкімдері қатарына жатқызды және оларды қайта қарастыруды қолға алды. Мысалы Сәйіт Ахмет Хан Құрандағы полигамия жайында айтылған аяттарға қатысты өзінің интерпретациясында оған рұқсат етілмегендігін алға тартты. Сәйіт Ахмет Ханның шәкірттерінің бірі Мұмтаз Али білім беру арқылы әйелдердің құқығын қорғауға тырысты және Үндістандағы әйел құқығына қатысты (ұстазының Тахзибу-л Ахлақ журналы жанынан) алғашқы ислами журнал Тахзибу-л Нисуанды (араб. «Әйелдерді дамыту») ашты.

Ислам модернистері Исламдағы құлдық институтының бар болуы мен адамдағы таңдау еркіндігі арасындағы қарама-қайшылықты атап өтті. Олар құлдық пен таңдау еркіндігі бір жерде бола алмайды деп мәлімдеді. Адам өзінің еркін екендігін айтқанымен, дәл сол уақытта оның құлдықта болуы қисынға келмейтін дүние. Осы себепті қасиетті кітаптың мұндай бір-біріне қарама-қайшы үкімдерді қамтуы мүмкін емес екені баяндалды (Kamal, 2018: 482).

Сәйіт Ахмет Ханның модернистік бағыттағы ең жақын әріптестерінің бірі Чирағ Али (1840-1895) саналады. Оны көбіне әлеуметтік және этикалық мәселелер қызықтырды. Чирағ Алиның 1883 жылы жарияланған «Осман империясы мен басқа Мұхаммедтік мемлекеттердегі ұсынылған саяси, құқықтық және әлеуметтік реформалар» (Proposed Political, Legal, and Social Reforms in the Ottoman Empire and Other Mohammedan States) атты кітабы Үндістандағы діни модернизмге қатысты жазылған ең алғашқы еңбектердің бірі деуге болады. Ол саяси және әлеуметтік мәселелерге қатысты Сәйіт Ахмет Ханнан да радикалдау идеяларды ұстанды. Құранның өзгертілмейтін және өзгертуге болатын қырлары бар екенін айтты. Дін мен әлеуметтік өмір арасындағы міндетті байланыстың болуын терістеген Чирағ Алидың пікірінше, Мұхаммед пайғамбардың әлеуметтік мәселелерге қатысты іс-әрекеттері мен сөздерінің де дінге қатысы жоқ. Мұсылмандар өздерінің діндерін де, модерн өмірді де түсінбегендіктен әлеуметтік-экономикалық жақтан артта қалып қойды. Сондықтан мұсылман елдері уақытты жоғалтпай тезірек заманауи ғылымдардың нәтижелерінен және батыстың жетістіктерінен пайдалануы керек. Мәселен банк пен қаржылық жүйелерді айтуға болады. Ал Құранның өсімқорлыққа тыйым салуы пайғамбар заманына қатысты айтылған үкім (Özcan, 2004: 203).

Модернистер тағдыр мәселесін де көтерді. Бұл ортағасырларда рационалдыққа негізделген мұғтазила тобы мен кәламшылар арасында көптеген дауларға арқау болған тақырып. Үндістанның мұсылман модернистері тағдыр доктринасын түбегейлі жоққа шығарды. Бірақ мұғтазилалар секілді барлығы бір ауыздан адамның толықтай таңдау еркіндігіне ие екенін алға тартқан жоқ. Модернистердің белгілі бір бөлігі XIX ғасырда танымал болған ғылыми детерминизмнің, басқаша айтқанда шынайы өмірді табиғат-

тағы және тарихтағы оқиғалар арасындағы себептік байланыс арқылы түсіну теориясының ықпалында қалды. Жалпылай айтқанда адам баласы таңдау еркіндігіне ие ме, әлде ол үшін бәрі шешіліп қойған ба деген мәселе модернистерді үш топқа бөлді: олардың бір бөлігі ғылыми детерминизмді жақтады, басқалары бұны жоққа шығара отырып адамға таңдау еркіндігін қалдыратын жеңілірек детерминизм түрін қолдады, ал қалғандары толықтай таңдау еркіндігі доктринасын қабылдады деуге болады (Kamal, 2018: 483). Сәйіт Ахмет Хан, Маулана Хали және Шибли Нумани секілді ғылыми детерминизмнің өкілдері ғаламға (жоқтан бар ету идеясынан басқасына қатысты) Аристотель үлгісінде онто-теологиялық негізде интерпретация жасады. Құдай – жаратушы, ғалам мен адамның Бірінші Себебі. Бірақ себеп-салдарлық тізбегінің болуынан құдайдың жеке өмірмен тікелей байланысы жоқ. Табиғат пен тарихтағы оқиғалар табиғат заңдылықтарына сәйкес орын алады және табиғи себептермен белгіленіп отырады. Бұл интерпретация екі түрлі мағынаны тудырады: біріншісі, құдай жекелеген адамдардың өмірі мен тарихтың ағысына кіріспейді; екіншісі, әлемде болып жатқан оқиғалар тағдыр не жаратушы тарапынан алдын-ала жазылған жоспар бойынша жүзеге аспайды, бұның барлығы тек табиғи себептер арқылы орын алады. Сәйіт Ахмет Хан Құрандағы белгілі бір аяттардың жаратушының Алғашқы Себеп екенін және басқа себептердің барлығы тек жаратушы арқылы ғана бар болатынын айрықша ишарат ететіне сенді. Бірақ модернистердің басқа бір бөлігі бұл көзқарасты бөліспеді. Олар ғылыми детерминизмнің адамның таңдау еркіндігіне орын қалдырмайтынын айтты. Мәселен, тағы бір танымал модернист мұсылман ғұламасы Жамалуддин Афғани ашғарилер сияқты тағдыр мен қалау еркіндігі ортасында детерминизмнің жеңілірек түрін ұстануға тырысты. Қысқаша айтқанда Сәйіт Ахмет Хан бастаған Алигарх өкілдері дәстүрлі ғұламаларға қарсы ғылыми детерминизм жолын ұстанды. Олар мұсылмандардың миын тағдырдың құрсауынан босатуды көздеді (Kamal, 2018: 484).

XIX ғасырдың екінші жартысындағы үнді мұсылмандары арасынан шыққан тағы бір модернист ғалым Шибли Нумани, Исламның алғашқы дәуірлерінде мұсылман ғұламалары грек философиясына қарсы тұрғаны секілді, қазіргі кәламшылар да заманауи атеизмге жауап қайтаруға міндетті деп есептеді. Оның пікірінше дін тек қана сенім мен ғибадаттан тұрмайды, сәйкесінше кәлам ілімі еркіндік, адам құқықтары, әйелдердің жағдайы секілді тақырыптарды да қамтуы керек (Özcan, 2004: 203). Шибли Нумани тек қана Исламның ең алғашқы дәуірлерінде (Асры Сағадат) өмір сүрген ғұламаларды ғана емес, мұсылман тарихындағы барлық ғалымдардың түрлі саладағы еңбектерін пайдалану керектігін алға тартты. Шиблидің пікірінше мұсылмандар өздерінің артта қалуларын, жалқаулықтары мен сәтсіздіктерін тағдырдан көруге бейім. Шын мәнінде Алла тағала пендеге белгілі бір деңгейде еркіндік берген және адам өзінің істеген әрекеттеріне өзі жауапты болмақ. Сондықтан жоғарыдағы айтылған пиғыл дұрыс емес (Özervarlı, 2010: 127).

Шибли өлімнен кейін қайта тірілу мен ақыреттік өмірге сенбейтін атеистерге түс көру құбылысын мысал етеді. Ешбір кісі түсті жоққа шығара алмайды. Адамдар түстерінде ойларына кіріп шықпаған түрлі жерлерде жүре алады. Дәл осы секілді пайғамбарлар мен әулиелердің де ақыреттік өмір мен ғайып әлемінен әңгіме айтуы мүм-

кін нәрсе. Жаза мен марапат мәселесін біз себеп пен нәтиже реттілігінде түсінгеніміз жөн. Материалдық әлемде у адамды өлтіріп, дәрі емдейтіні секілді ғайып әлемінде де жағдай осылай. Жақсы мен жаман амалдардан рухтың әсерленбей қалуы мүмкін емес. Рухтың жақсы амалдары нәтижесінде сезінген қуанышы мен ұнамсыз істері нәтижесінде сезінген қиыншылығы дінде марапат пен жаза деп аталады. Ислам – шын мәнінде қарапайым және мөлдір дін. Дегенмен уақыт өте келе кейінгілер оған түрлі дүниелер қосып, күрделендіріп жіберді. Ал кәлам ілімі діндегі проблемалардың өзегіне айналды. Шибли алғашқы кезеңдердегі мұсылмандардың өзі мұндай шырмалуыққа оралған Исламды түсіне алмайтын еді деп пайымдайды. Сахабалар кезеңінен бастап иджтихад ету құпталғандығына қарамастан, соңыра дінде тәқлид (тәқлид – діни мәселерде алдыңғылардың артынан жүру, барлық нәрседе соларға ұқсауға тырысу) үстемдік құрды. Кәлам кітаптарында «Сенімде тәқлид жасауға болмайды» деп айтылса да, кейінгі дәуірлерде бұл сөз өз мәнін жоғалтты (Özervarlı, 2010: 128).

1894 жылы Лакнау қаласында Шибли Нумани және бір топ ғұламалардың бастамасымен Ғұламалар кеңесі (Nadwatul Ulama) құрылды. Бұл кеңес Алигархтың әсіре секуляризмі мен деобандықтардың әсіре консерватизмі арасында орта жолды ұстанушы ұйым ретінде қарастырылды және Үндістандағы түрлі көзқарастағы мұсылман ғұламаларының басын қосуды жоспарлады. Осы кеңес негізінде 1898 жылы Darul Uloom Nadwatul Ulama діни оқу орнының іргесі қаланды.

Алигархтықтар Ғұламалар кеңесінің құрылуына оң көзқараспен қарады. Діни білім беруде жекелеген әрекеттерден гөрі, топтық ұжымдасудың қажеттігіне келісті, сонымен қатар түрлі ойларды бір жерге жинайтын кеңестің керектігін қолдады. Жалпы модернистердің өздері де модерн ілімдерді тереңдеп оқудың қауіпті екенін аңғарды, сондықтан діни білімдердің де игерілуі арқылы оған тепе-теңдікті сақтау керек деп пайымдады. Әйтпесе батыстың таза рационал ғылымына тойып алған жастардың пессимистік скептицизмі, діннен шығушылық пен атеизмге барып соғылуы мүмкін еді.

1904 жылдан бастап Ғұламалар кеңесінің жұмысына белсенді түрде араласа бастаған Шибли Нумани 1908 жылы панисламизмнің ықпалына кіріп, алигархтықтарға қарсы шықты. Жалпы бастапқыда орта жолды ұстанушы ретінде жоспарланған Ғұламалар кеңесі бара-бара Алигархтың модернизмінен алыстап, діни консерватизмге қарай бет алды. Осылайша уақыт өте келе кеңестің Деобанд мектебінен айырмашылығы қалмады. 1920 жылы Ғұламалар кеңесінің мүшелері Сәйит Ахмет Хан мен Алигарх модернистерінің әсіресе рационализмін терістейтін позиция ұстануға келісті. (Ahmad, 1967: 112).

### *Модернизмге қарсы шыққан топтар*

XIX ғасырдың екінші жартысына дейін Үндістанда ислами білім беретін негізгі үш орталық болды. Бұлардың ішінде ең танымалы Шах Уәлиулла Дәхләуи негізін салып кеткен Делидегі мектеп саналды. Шах Уәлиулла Дәхләуидің мектебі бастапқыда фундаменталистік бағытта болғанымен, кейіннен ақырын эклектикалық дәстүршілдікке қарай ығысты. Аталмыш үш ірі діни білім беретін мектептердің ең ескісі Лакноудағы Фаранги Махал (Farangi Mahal at Lucknow) орталығы болатын. Фаранги Махал қоғам-



дық мәселелер мен саясатқа қарағанда көбіне білім-ғылыммен айналысты. Үшіншісі – Хайдарабаттағы семинария. Делидегі Дәхләуидің мектебі көбіне тәпсір мен Құран ілімдеріне көңіл бөлді. Ал Фаранги Махал он алтыншы ғасырдан келе жатқан ақыл мен фикһқа (ислам құқығы) басымдық беретін мәуреннахрлық дәстүрді сақтады, сонымен қатар сопылыққа бейімділік көрсетті. Өз кезегінде Хайдарабат мектебі ортағасырлық философия мен логикаға басымдық берді. Бұлардың ішінде Фаранги Махал мен Хайдарабат семинариялары модернистер мен дәстүршілдер арасындағы интеллектуалдық даудан бойларын алыс ұстады. Ал Дәхләуидің ізімен құрылған дәстүршіл деобандилық бағыт модернистерге қарсы тұруларымен танымал. (Ahmad, 1967: 113).

Деобандия мектебі 1867 жылы Мұхаммед Қасым Нәнутауи бастаған бір топ ғұлама тарапынан Деобанд қалашығында іргесі қаланды. Ол жоғарыдағы Дели, Лакноу және Хайдарабат мектептерінің дәстүрлерін синтездеді. Деобандықтар Сәйіт Ахмет Хан бастаған модернистерді ең көп сынағандардан саналады. Деобандықтардың орталығы Сәйіт Ахмет Ханның Алигархта негізін қалаған мектептен бірнеше жыл ертерек ашылды. Екі мектептің Шах Уәлиулла Дәхләуидің діни мұрасының екі қырын іліп алғаны айтылады. Деобандтың негізін қалаушылар Шах Уәлиулланың діни консерватизмін негізге алса, Алигарх мектебі оның діни спекуляциясын өздеріне шамшырақ етті. Деобандықтар сенімде ашғари мен матуриділікті таңдады, ал фикһта ханафи мазхабын қатаң түрде ұстанды. Деобанд мектебінің негізін қалаушылар діни ғұламалар мен қарапайым халық арасындағы байланысты қайта құруды, сонымен қатар мұсылман қауымын өзінің негізгі мәдени және діни бірегейлігіне қайтаруды көздеді (Абдилхаким, 2022: 148). Заманауи ілімдер деобандықтардың дәстүрлі діни білім беру жүйесіне енгізілмеді, себебі олар мұсылман қоғамының кемелдікке жетуі дәстүршілдікті сақтау арқылы жүзеге асады деп есептеді. Ал ақылдық ілімдерді (мәқулат) мемлекеттік оқу орындарынан үйренуге болады, бірақ ислами ілімдер (мәнқулат) жойылып, ізі үзілу алдында тұр деп пайымдады. Ислами білім беру жүйесінде оқытылуға мақұлданған ортағасырлық ақили (рационалдық) ілімдер ортағасырлық діни және заманауи батыстық рационализм арасында көпір ретінде қарастырылды. Сондықтан студент Деобандтағы діни білімін аяқтаған соң өз қалауымен дүнияуи жоғары оқу орындарында не колледждерде білім ала алатын (Ahmad, 1967: 104).

Мұхаммед Қасым Нәнутауи дәстүрлі дін ғұламасы ретінде Алигарх модернистерінің жаңашыл идеяларына ғана емес, сонымен қатар бұрын өткен көрнекті ғұламалардың діндегі рөлдерін жоққа шығарған консервативті Әхл Хадис (хадисті негізге алушылар) өкілдеріне де қарсы шықты. Ол Сәйіт Ахмет Хан тарапынан ұсынылған тәпсірдің 15 принципін де терістеді. Оның орнына Нәнутауи бұл мәселеге қатысты хафаниттік негіздегі фикһ пен теологиялық көзқарасты жақтады. Алигархтық идеяны жоққа шығарған Нәнутауидың жақын әріптесі Рашид Ахмет Гангохи (1826-1905) да Шах Уәлиулла Дәхләуидің фундаменталистік қырына жақын болды. Ол Сәйіт Ахмет Хан үнді мұсылмандарына шынымен жақсылық қалайтын шығар, бірақ оның діни көзқарастары Ислам үшін аса қауіпті деп санады. Деобандықтар Сәйіт Ахмет Ханның тек қана дінге қатысты ойларын ғана емес, сонымен қатар Үндістандағы саяси сепаратизмге бағытталған идеясын да қолдамады. Сондықтан деобандықтар мұсыл-



мандарды Үндістан Ұлттық Конгресі (National Indian Congress) және үндістермен ынтымақтастық жасауға шақырды. Тек осы одақ шарифаттың бұзылуына немесе мұсылмандардың кемсітілуіне апармауы керек еді (Ahmad, 1967: 106).

1910 жылдан кейін деобандықтар мен алигархтықтардың арасы жылына бастады. Тіпті олар бір-бірімен оқытушылар алмасып отырды. Алайда 1920 жылы Деобандия жетекшісі Махмуд Хасан (1851-1920) Алигарх оқу орнын олардың британ үкіметіне қаржыландырылуы және соған бағыныштылығы себебінен сынға алды. Бұл алигархтықтардың лоялистік дәстүрін бұзуға бағытталған Мұсылман Ұлттық университетінің (Jamia-I Milliyya-i Islamiyya/Muslim National University) құрылуына жол ашты. Сонымен қатар Махмуд Хасан Алигарх оқу орнын мұсылман студенттерін христиандандыру және оларды діннен шығаратын скептицизмге бейімдеумен айыптады.

Жихадқа қатысты деобандықтардың көзқарастары Алигархтікінен бөлек болып, дәстүрлі пікірді ұстанды. Олар жихад – адамзат қоғамының игілігі мен дамуы үшін ақили тұрғыдан қажет деп санады (Ahmad, 1967: 108).

Османдықтардың әлемдік халифалық уәжі мен панисламизм жағына келетін болсақ, 1876 жылы Осман мемлекетінің сұлтаны II Абдулхамидтің таққа шығуымен оның үгіттеушілері бірқатар мұсылман мемлекеттеріне, оның ішінде Үндістанға да кірді. Олар Осман сұлтанының халифаттығын мойындату мақсатында пан-исламистік үгіт-насихаттар жүргізді. Бұл әрекеттер белгілі бір деңгейде нәтиже берді деуге болады. Жалпы айтқанда Үндістандағы мұсылмандар османдықтардың халифалығын 1840 жылдардан бастап қолдады. Шах Уәлиулланың өзі халифалықтың құрайыштықтарға тиесілі екенін алға тартып османдықтардың халифалығын мойындамаса да, оның немересі Шах Мұхаммед Исхақтан бастап Шах Уәлиулланың мектебі, кейіннен деобандықтар мен Ғұламалар кеңесі (Nadwatul Ulama) Осман империясының әлемдік халифаттық тұжырымына қолдау көрсетті. Алайда деобандықтардың өздері жергілікті не әлемдік деңгейде бір Ислам мемлекетін құруды көздемеді, олар білім беру жүйесінен аспауға, саясаттан алыс болуға тырысты.

Діни модернизм мен діни дәстүршілдік арасында қоғамдық идеология үшін бәсекелестік өршіп тұрған кезеңде, Үндістанда белең алған тағы бір топ ол – Әхл Хадис (хадисті негізге алушылар) жамағаты. XIX ғасырдағы бұл қозғалыстың негізін қалаушылары мен көрнекті өкілдері ретінде Сиддиқ Хасан Хан (1832-1890) мен Сәйіт Назир Хұсайн (1805-1902) саналады. Бұл ғұламалар хадисті – кез-келген заңнаманың негізгі қайнар көзі һәм қоғамдық мінез-құлық пен тақуалықтың мінсіз бағдары деп есептеді. Жалпы хадис ілімінің Үндістандағы іргесі XVIII ғасырдан қалана бастады. XVII ғасырдың басында Үндістанға теңізден жол ашылғаннан кейін Үнді субконтинентіндегі мұсылмандар Хиджазбен тікелей байланыс құрды. Осының арқасында Үндістанда хадис ілімі тереңнен тамыр жайды. Мұхаммед пайғамбардың өмірден озғанына 1000 жыл толу қарсаңында Үндістанда түрлі адасқан діни топтар мен секталар шыға бастады. Сондықтан хадис ілімінің күшеюі соларға қарсы реакция ретінде көрініс тапқанын шамалай аламыз (Ahmad, 1967: 113). Шах Уәлиулла Дәхләуидің өзі де Үндістандағы хадисшіліктің дамуына ерекше үлес қосты. Дәхләуи хадис ілімін үйрену дәстүрлі төрт мазхабтың үкімдерінен жоғары тұрады деп есептеді.

Әхл Хадис ғұламаларының сенімін Сиддиқ Хасан Хан келесідей түсіндіреді: Әхл Хадис өкілдері негізгі не кіші мәселелерде болсын төрт мазхабтың бір де біреуіне ілеспейді. Сенімде (ақидада) ашғариларды да, матуридилерді де, ханбалиларды да қабылдамайды, хадисшілер тек Құранның айқын үкімдері мен пайғамбардың сүннеті (ісі) һәм хадисін (сөзі) мойындайды. Мұндай мәнерде Сиддиқ Хасан Хан өздерінің Захирилерге (Құранның тек сыртқы мағынасын қабылдайтындар) ұқсап қалатынын да жоққа шығармайды, дегенмен оның айтуы бойынша соңғылардың керісіне Әхл Хадис өкілдері сопылық доктринаны мойындайды, бірақ шектен шыққан сопылықты терістейді. Әхл Хадис өкілдері классикалық кітаптардан келген пайғамбардың барлық хадистерін сенімді қабылдады. Алигарх модернистерінің спекулятивті скептицизмін терістеді, олардың дұрыс хадис пен жалған хадис арасын ажырата алатын қабілетке ие еместігін алға тартты (Ahmad, 1967: 115).

Әхл Хадис өкілдерінің көзқарасы бойынша білім пайдалы және пайдасыз деп екі түрге бөлінеді. Біріншісі Құранда айтылып кеткен, ал екіншісімен адасқан кісілер айналысады. Діни ілімдерде де пайдалы және пайдасыз білім бар. Діни ілімдердегі пайдасыз білімге илаһи тақырыптарға қатысты шектен шыққан сөз таластар мен рационалдық спекуляциялар жатады. Мұғтазилалар да осылай жасаған болатын. Бұрынғы ғұламалар қазіргілерге қарағанда көбірек білген, себебі олар Мұхаммед пайғамбарға заман жағынан жақын болды. Қазіргі кездегі модернистердің бұрынғылардың орнын басу мақсатында ойдан шығарылған тақырыптарға қатысты интеллектуалдық жаттығулар жасауының мәні жоқ. Сонымен қатар бидға (дінге енгізілген шарифатта жоқ жаңа нәрсе) классикалық не модерн мағынада болсын, ол сүннетке – қарама-қайшы. Сондықтан ол терістелуі керек. Әхл Хадисшілер шарифаттағы «бидға хасана» (араб. «жақсы бидға») ұғымын да жоққа шығарды, олардың пікірінше жақсы не жаман бидға арасында айырмашылық жоқ, барлығы бірдей пайғамбардың сөзі мен іс-әрекетіне қайшы келеді (Ahmad, 1967: 115).

Әхл Хадис өкілдері модернистердің керісіне Құдайға, Оның кітаптарына, пайғамбарларына және періштелеріне олар Құранда қалай баяндалған болса, солай сенді. Құдайдың Құранда айтылған барлық сипаттарын өзгертусіз, күмән мен күдіксіз, астарлы мәнсіз қабылдады және оларды ақыл сүзгісінен өткізу қажет деп санамады. Құдай жайындағы бұл концепция рационал мұғтазилалар мен дәстүрлі ашғари сеніміне де қайшы. Әхл Хадисшілер үлгілі мұсылманның өмірі шарифатқа бағынумен өтуі керек деп есептеді. Бірақ «бағыну» сөзінен олар тәқлидті меңземейді. Тәқлидті Әхл Хадис өкілдері де, Алигарх моденистері де, уахабилер де жоққа шығарды. Жоғарыдағы «бағынудан» олар Исламдағы «иттибағ» (араб. «ұқсау», «ұстану») ұғымын мақсат етеді. Яғни пайғамбар не жасаса, соларды орындау, ұстану, амал мен іс-әрекетте пайғамбарға максималды түрде ұқсауға тырысу. Мазхабтар пайғамбардың өлімінен кейін 3 ғасырдан кейін шыққан жүйелер және олар кейде көпқұдайшылдыққа апаратындай деңгейде жалған. Әхл Хадисшілер тақуалық ол Құран мен сүннетте айтылған нәрселердің барлығын бұлжытпай орындау, діни рәсімдерге толықтай амал ету деп санады. Жихадты да классикалық мағынасында парыз деп санады.

Тағдыр мәселесіне келетін болсақ Әхл Хадисшілер адамды жақсы мен жамандық жасау арасында жауапты деп санады, дегенмен олар адамның таңдау еркіндігін жоққа шығарды. Сонымен қатар классикалық қадарилардың (адам барлық іс-әрекеттерінде еркін таңдауға ие деушілер) сол кездегі Үндістанда жаңашыл түрде жаңданып келе жатқан анти-детерминизм тұжырымына қарсы шықты (Ahmad, 1967: 117).

Әхл Хадисшілер модернистер секілді британ үкіметіне лоялистік, деобандықтар мен панисламшылар сияқты оларға қарсы ұстанымда болған жоқ. Олар саясаттан пен шиеленістен барынша алыс болуға тырысты. Үлгілі мұсылман діни не саяси болсын қандайда бір фитнаға (араб. «бүлік», «анархия») қатынаспауы керек деп пайымдады. Осылайша анархия мен тыныш өмірдің бұзылуынан қорыққандықтарынан олар тарих бойынша саяси квиетизм жолын ұстанды. «Қиын сәтте сен өзіңнің садағың мен оқтарыңды сындыруың керек» деген сөзден олардың қаншалықты қақтығыстан қашқақтағанын көруге болады. Әхл Хадисшілердің діни ұстанымдары осы дүниеде қиыншылық шегіп, арғы дүниеде марапатқа ие болуға негізделген деуге болады.

Әхл Хадис өкілдері ХІХ ғасырда Үндістанда және Ислам әлемінде туындаған түрлі қозғалыстар мен секталарды адасқандар қатарына жатқызды. Бұлардың ішінде Ахмадия сектасының негізін қалаушы Мырза Ғұлам Ахмет пен Алигархтың құрушысы Сәйіт Ахмет Хан да бар. Соңғысын олар «табиғатқа табынушылардың заманауи пайғамбары» деп кекетті. Сыддық Хасан Хан мұсылмандар Мұхаммед пайғамбардың өмір сүру үлгісінен алыстап кетті, ал Ислам тарихы анархия, дүрбелең мен жалғасты адасушылықтан тұрады деп есептеді. Сыддық Хасан Хан діни модернистік бағыттардың шығуын, әйелдердің үстемдік құруы және ақымақтардың билікке келуі секілді дүниелерді Қиямет Күні жақындауының белгілері ретінде қарастырды (Ahmad, 1967: 119).

Әхл Хадисшілердің фитна, дүрбелең мен көтерілістерге қарсы болуына және саяси квиетизм жолын ұстануларына қарамастан, олардың идеологиялары жүз пайыз пацифистік идеалдарға негізделген жоқ. Олар жихадты тек өмірлік факті емес, сондай-ақ тақуалықтың белгісі деп білді. Модернистер секілді жихадты қорғаныс амалы ретінде көрсетуге тырыспады. Жихад мал-дүние жинау үшін емес, Алла жолында жасалуы керек деп санады және ол мұсылман басшыға қарсы қолданылмауы керек еді. Әхл Хадисшілердің пікірі бойынша жихад тек дінді тарату мақсатында ұйымдастырылғанда пайдалы болады, ал бұл өз кезегінде модернистер ұстанған көзқарастың толықтай қарама-қайшылығы. Осындай идеалистік пікірлер себебінен Әхл Хадис өкілдері көпшілігінің өмірі қысқа аяқталды. Сыддық Хасан Хан бастаған хадис мектебінің белді мүшелері уахабизммен айыпталды. Оның үстіне Үндістандағы британ билігі ол кезеңде уахабизмге күдікпен қарап, қауіпті санады. Әхл Хадиске ең көп полемикалық шабуылдар жасаған өздерін Әхл Құран деп атаған топ болды. Екіншілері діни мәселелерде тек Құран сүрелері мен аяттарына ғана сүйенді. Негізінде Әхл Хадисшілер бәлені бастарына өздері тілеп алды. Себебі олар хадис ілімімен тым тереңнен айналысып кетіп, кейіннен Құран мен сүннет (яғни Алла мен пайғамбар сөздерінің) арасын ажыратуды көздеді. Осы мақсатта біріншісіне жария уәхи, ал екіншісіне құпия уәхи деген сипаттама берді. Осылайша олар уәхилік дуализмге жол беру және логикалық тұрғыдан қарағанда пайғамбар ақылының өзін шизофрениялық етіп көрсететін догманы насихаттауы себебінен сынның астында қалды.

Әхл Хадистің белді өкілдерінің бірі Санаулла Армитсари (1868-1848) Әхл Құранмен қатар Алигарх модернистерін де сынады. Ол Құранды тәпсірлеуге кіріспестен алдымен араб тілін жетік білу керектігін алға тартты. Сәйіт Ахмет Хан Құранды дұрыс түсінбегендіктен оның эсхатологиясын да дұрыс ұсына алмады деп санады. Сонымен

қатар Санаулла оны Құран аяттарына Мұхаммед пайғамбар заманындағы араптарға түсініксіз болатын мағыналар мен ұғымдар таңумен айыптады. Қасиетті кітаптың сөздері мен ұғымдары сол араптар түсінетіндей етіп түсірілген жоқ па? Санаулла Құран тәпсірі сөзбе-сөз әрі дәл болуы керек, сондықтан модернистер секілді оған аллегориялық және символикалық түсіндірмелерді кірістірмеу шарт деп тұжырымдады (Ahmad, 1967: 121).

### **Қорытынды**

XIX ғасырдың екінші жартысында Үнді субконтинентінде ислами модернизмнің қарқын алғанын көрдік. Исламға қатысты жаңашыл идеялар, революциялық көзқарастар айтылды. Жәдидшілік не діни жаңашылдық қозғалыстары Ислам әлемінің Қырым, Египет, Шам секілді басқа елдерінде де жүріп жатты. Дегенмен Үндістандағы жәдидшілік идеялық тұрғыдан ерекше батылдығы жағынан көзге түсті және айрықша сипатқа ие болды. Бұған бірнеше себеп бар. Біріншіден, Үндістан мұсылмандары үммет ішінде алғашқылардан болып батыстың ең дамыған өркениетімен танысты. Ағылшындар Үндістанда сонау XVI ғасырдан бері Шығыс Үндістан компаниясы (East India Company) арқылы бар болатын. Одан кейін отарлау саясаты жүрді, батыстық үлгідегі колледждер ашыла бастады, жаңа мәдениет орнады т.б. Осылайша үнділер модерн заманның жемістерін ертеден бойларына сіңіріп, танысты. «Теңіздердің қожайыны» аталған ағылшындар оларға рационалдылық, жүйелі ойлану мен салқынқандылықты әкелді. Бұның болашақтағы діни модернизмнің сипатына әжептеуір әсері тиді деуге болады. Екіншіден, 1857 жылғы Үндістан халқының ағылшындарға қарсы сәтсіз көтерілісінен кейін елдегі саяси жағдай едәуір өрши түсті. Үндістан ресми түрде Ұлыбритания корольдігінің қол астына еніп, ағылшын билігі бекіді. Ғасырлар бойы Бабурдың ұрпақтары билеп келген үнді елі алпауыт христиан мемлекетінің құрсауына түсті. Мұсылмандар ғасырларға созылған саяси және әлеуметтік үстемдігінен айрылды. Бір жақтан христиан миссионерлері, екінші жақтан үндіс діншілдері мұсылмандарды қыспаққа алды. Осы тұста азшылық мұсылмандар қалың үндістер мен батыстық христиандық/секуляризм арасында жұтылып кетпеу үшін жаңа діни идеялар мен білім беру жүйесіне мұқтаж болды.

Бұл кезеңде Үндістандағы діни жаңданудың негізінен бірнеше бағытта дамығанын көруге болады. Діни модернистер, дәстүршіл деобандықтар және фундаменталист хадисшілер. Бұл мақалада біз діни модернистерге, оның ішінде осы қозғалыстың ең көрнекті өкілі Сәйіт Ахмет Ханға кеңінен тоқтадық. Оның өзге үнді-мұсылман ғұламалары секілді британ билігіне қарсы шықпай, оны белсенді түрде қолдағаны әрі ағылшындардың ілім-ғылымынан пайдаланып қалуды көздегені баяндалды. Сәйіт Ахмет Хан мұсылмандардың алдында екі жол тұрғанын түсінді: мұсылмандар не модерн ғылымның Исламға қайшы тарапы бар екенін дәлелдеуі, не Исламның оған қарсы емес екенін паш етуі керек еді. Өз кезегінде Сәйіт Ахмет Хан бірінші бағытты таңдады. Алайда Сәйіт Ахмет Ханның діни идеялары Үндістандағы мұсылман элитасы тарапынан қабылданбады, тіпті оның барлық ойлары терістелді. Бәлкім оның идеялары



әсіре радикалды болды немесе сол кезеңдегі үнді мұсылмандары діни салада төңкеріс жасайтын ойларды қабылдауға әлі дайын болмады. Не болса да пайғамбар сүннетінің құрылымын қайта қарастыру, мұғжизаларға метафора ретінде сипаттама беру секілді пікірлер, ХІХ ғасыр мұсылмандары былай тұрғанда, қазіргі таңдағы мұсылман қауымын да енжар қалдырмайтыны анық.

Жалпы айтқанда Ислами модернизм реформистік қозғалыс ретінде діннің догмаларын ақыл аясында интерпретациялауды және ортағасырлық ғұламалар қалыптастырған, бірақ қазір тұрақтап қалған діни көзқарастарды өзгертуді көздеді. Батыстың ғылымын әкелуге, мұсылмандардың терезесін модерн заманмен теңестіруді көздеді. Бірақ Ислами модернизм жаппай таралып кете қоймады. Ол мұсылман интеллектуалдары мен академиялық ортада талқыланатын тақырып деңгейінен аса алмады. Осыған қарамастан ХІХ ғасырдағы үнді модернистерінің көзқарастары Исламның интеллектуалдық тарихында ерекше із қалдырған Мұхаммед Иқбал, Фахлур Рахман секілді пәкістандық кейінгі буын ойшылдарға әжептеуір ықпал етті.

### Қаржыландыру

Бұл мақала ҚР ҒЖБМ ҒК-нің қаржыландыру аясында әзірленді (Грант АР19174944 «Деобандия мектебінің діни-саяси идеологиясының Орта Азияға ықпалы»).

### Әдебиеттер тізімі

Abdilkhakim B.Sh., Karataş A.İ., Tasbolat A.G. Political Islam or Conservatism: A Typology of the Deobandi Movement // Bulletin of the L.N. Gumilyov ENU. Historical sciences. Philosophy. Religion Series. 2023. – Vol. 144. – No. 3. – P. 180

Aziz Ahmad, «Sayyid Ahmad Khan, Jamal al-Din Al-Afghani and Muslim India», *Studia Islamica*, XIII, March 1961, s. 59

Aziz Ahmad. *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*. – London-Bombay-Karachi: Oxford University Press, 1967. – p. 24

Aziz Ahmad. *An Intellectual History of Islam in India*. – Edinburgh, 1969. – p. 13

Azmi Özcan. «Hindistan'da 19. Yüzyıl İslam Modernizmi ve Seyyid Ahmed Han», *İslamiyet üç aylık araştırma dergisi*, cilt 7, sayı 4. – Ankara, 2004. – s. 197

Абдилхаким Б., Құрманбаев Қ., Мухитдинов Р.С., Әкімханов А.Б. Дару-л Улум Деобанд ғұламаларының саяси ұстанымы // *Адам әлемі*. –2022. – №4 (94). – Б. 148

Britannica, The Editors of Encyclopaedia. «Shāh Walī Allāh». *Encyclopedia Britannica*, 1 Jan. 2024, <https://www.britannica.com/biography/Shah-Wali-Allah>. Accessed 20 February 2024

Gülseren Halıcı Özkan. «Bağımsızlık mücadelesinde yenilikçi bir ruh; Sir Seyyid Ahmed Han ve Aligarh hareketi». – *Nüsha dergisi*, Yıl: III, Sayı: 8, Kış 2003. – s. 150

Halit Eren. «Aligarh», *TDV İslam Ansiklopedisi*. – TDV İslam Araştırma Merkezi, cilt 2. 1989. – s. 460.

Халед Мұхаммед Абду. «Дауыр әс-Сәйит Ахмад Хан фи Ислахи әт-Тәфкир әд-Дини фи-л Ислам әл-Мұғасир». – *Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (8). 2021. – s. 105

Muhammad Kamal. «Islamic modernism in India», *Routledge History of World Philosophies*. – New York, 2018. – p. 480



Mustafa Öz. «Ahmed Han, Seyyid», TDV İslam Ansiklopedisi. – TDV İslam Araştırma Merkezi, cilt 2. 1989. – s. 74

M. Sait Özervarlı. «Şibli Numani Fikirleri», TDV İslam Ansiklopedisi. – TDV İslam Araştırma Merkezi. 2010. – s. 127

Speeches and Addresses relating to the Mahomedan Anglo-Oriental College in Aligarh. – Aligarh: (Address presented to the Viceroy, Lord Lytton) Institute Press, 1898. – p. 24

Sayyid Ahmad Khan. Review on Dr Hunter's Indian Musulmans. – Lahore. – p. 38-40

### **Бурханадин Абдилхаким**

*Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан*

## **Исламский модернизм в Индии во второй половине XIX века и Сайид Ахмед Хан**

**Аннотация.** В XIX веке, когда в Европе происходила промышленная революция и крупные державы колонизировали мировой континент, произошли особые изменения в религиозном направлении на Индийском субконтиненте. Эти процессы тесно связаны с двумя вышеуказанными факторами, потому что в 1857 году Индия официально перешла под власть Великобритании. В этот период мусульмане, составлявшие меньшинство на Индийском субконтиненте, находились под давлением христианизации британских властей, с одной стороны, и индийских миссионеров, с другой. Мусульмане потеряли политическую власть в индийской стране, которой они правили на протяжении веков, а система исламского образования рухнула. Индийские мусульмане искали выход из этой сложной ситуации в религиозном традиционализме, религиозном фундаментализме, а также религиозном модернизме. Именно последнее нас интересует в данной статье. Модернисты стремились реформировать религиозные догмы на основе рациональности и разума. Они считали, что выход из тупика заключается в возвращении к основам, то есть к Корану. Модернисты разделили постановления Корана на два типа: постоянные, которые должны выполняться, и временные, которые не считаются обязательными. Индийские модернисты критиковали средневековых мусульманских ученых и призывали мусульманское сообщество извлекать выгоду из западной науки и технологий. А в политических вопросах они часто поддерживали британское правительство или занимали пассивную позицию.

В статье всесторонне освещены новаторские идеи индийских модернистов XIX века о религии, исламском праве и истории ислама, в том числе взгляды Сайида Ахмед Хана, считающегося лидером исламских модернистов в Индии. Мы также сосредоточимся на критических взглядах таких групп, как деобандизм и Ахл-Хадис, которые были против модернистского направления.

**Ключевые слова:** модернизм; религия; Индия; Сайид Ахмед Хан; мусульмане; Коран; Сунна; разум; ислам; традиционализм; фундаментализм.

**Burkhanadin Abdilkhakim**

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

**Islamic modernism in India in the second half of the 19th century and Sayit Ahmed Khan**

**Abstract.** In the 19th century, when the industrial revolution was taking place in Europe, and the major powers were colonizing the world, there were religious changes in the Indian subcontinent. These processes are closely related to the above two factors, as India officially came under British rule in 1857. During this period, Muslims, who were a minority in the Indian subcontinent and faced the pressure of the Christianization of the British authorities on the one hand, and the Indian missionaries on the other hand. Muslims lost their political power in the Indian country, which they had ruled for centuries, and the Islamic education system collapsed. Indian Muslims sought a way out of this difficult situation from religious traditionalism, religious fundamentalism, and also religious modernism. It is the latter that interests us in this article. Modernists sought to reform religious dogmas on the basis of rationality and reason. They believed that the way out of the deadlock was to return to the basic, that is, to the Qur'an. Modernists divided the Qur'anic rulings into two types: permanent, which must be fulfilled, and transitory, which is not considered mandatory. Indian modernists criticized medieval Muslim scholars and encouraged the Muslim community to benefit from Western science and technology. And in political matters, they often supported the British government or took a passive position.

The article comprehensively covers the innovative ideas of 19th-century Indian modernists on religion, Islamic law, and Islamic history, including the views of Sayyid Ahmed Khan, considered the leader of Islamic modernists in India. We will also focus on the critical views of groups such as Deobandism and Hadithism, which were against the modernist direction.

**Keywords:** modernism; religion; India; Sayyid Ahmed Khan; Muslims; Quran; Sunnah; reason; Islam; traditionalism; fundamentalism.

**References**

Abdilkhakim B.Sh., Karataş A.İ., Tasbolat A.G. Political Islam or Conservatism: A Typology of the Deobandi Movement. Bulletin of the L.N. Gumilyov ENU. Historical sciences. Philosophy. Religion Series. 144(3). 180(2023). [In English]

Aziz Ahmad, «Sayyid Ahmad Khan, Jamal al-Din Al-Afghani and Muslim India», *Studia Islamica*, XIII, March 1961, p. 59. [In English]

Aziz Ahmad. *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*. (London-Bombay-Karachi: Oxford University Press, 1967. – p. 24) [In English]

Aziz Ahmad. *An Intellectual History of Islam in India*. (Edinburgh, 1969. – p. 13) [In English]

Azmi Özcan «Hindistan'da 19. Yüzyıl İslam Modernizmi ve Seyyid Ahmed Han» [19th Century Islamic Modernism in India and Sayyid Ahmed Khan], *İslamiyet üç aylık araştırma dergisi*, cilt 7, sayı 4. (Ankara, 2004. p. 197.) [In Turkish]

Abdilhakim B., Q. Qurmanbaev, R.S. Muhitdinov, A.B.Akimhanov. Daru-l Ulum Deoband gulamalarynyn sayasi ustanymy [Political position of Daru-l Uloom Deoband scholars]. *Adam alemi*. 4 (94). 148(2022). [In Kazakh]

Britannica, The Editors of Encyclopaedia. «Shāh Walī Allāh». Encyclopedia Britannica, 1 Jan. 2024, Available at: <https://www.britannica.com/biography/Shah-Wali-Allah>. (Accessed 20 February 2024) [In English]

Gülseren Halıcı Özkan. «Bağımsızlık mücadelesinde yenilikçi bir ruh; Sir Seyyid Ahmed Han ve Aligarh hareketi» [An innovative spirit in the struggle for independence; Sir Sayyid Ahmed Khan and the Aligarh movement]. (Nüsha dergisi, Yıl: III, Sayı: 8, Kış 2003. – p. 150) [In Turkish]

Halit Eren. «Aligarh» [Aligarh], TDV İslam Ansiklopedisi. – TDV İslam Araştırma Merkezi, cilt 2. 1989. – p. 460 [In Turkish]

Haled Muhammed Abdu. «Dauur as-Sayyit Ahmad Han fi Islahi at-Tafkir ad-Dini fi-l Islam al-Mughasır» [Role of Sayyid Ahmed Khan in reviving contemporary religious thought of Islam]. – Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15 (8). 2021. – p. 105 [In Arabic]

Muhammad Kamal. «Islamic modernism in India», Routledge History of World Philosophies. (New York, 2018. – p. 480) [In English]

Mustafa Öz «Ahmed Han, Seyyid» [Sayyid Ahmed Khan], TDV İslam Ansiklopedisi. – TDV İslam Araştırma Merkezi, cilt 2. 1989. – p. 74 [In Turkish]

Sait Özerverli M. «Şibli Numani Fikirleri» [Shibli Numani's thoughts], TDV İslam Ansiklopedisi. – TDV İslam Araştırma Merkezi. 2010. – p. 127 [In Turkish]

Speeches and Addresses relating to the Mahomedan Anglo-Oriental College in Aligarh. – Aligarh: (Address presented to the Viceroy, Lord Lytton) (Institute Press, 1898. – p. 24.) [In English]

Sayyid Ahmad Khan. Review on Dr Hunter's Indian Musulmans. (Lahore. – p. 38-40) [In English]

#### **Авторлар туралы мәлімет:**

*Абдилхаким Бурханадин Шарафутдинұлы* – теология Ph.D, Нұр-Мұбарак Египет Ислам мәдениеті университеті, дінтану кафедрасының оқытушысы, Әл-Фараби даңғылы, 73, 050060, Алматы, Қазақстан

*Abdilkhakim Burkhanadin Sharafutdinuly* – theology Ph.D., Egypt University of Islamic Culture Nur-Mubarak, teacher of the Department of Religious Studies, Al-Farabi Avenue, 73, 050060, Almaty, Kazakhstan.



Copyright: © 2024 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY NC) license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).