

1999 ж. шыға бастады

Тіркелген куәлік № 13395-Ж
Қазақстан Республикасының
мәдениет және ақпарат
министрлігі
Ақпарат және мұрағат комитеті
22.02.2013 ж. берген

Редакция алқасы

Н.Л. Сейтахметова (бас редактор)
А. Сағиқызы (бас редактордың
орынбасары)

К.Н. Бұрханов
Т.Х. Габитов
С.Ю. Колчигин
А.К. Назарбетова
З.К. Шәукенова
М.С. Шәйкемелев
Ш.М. Жандосова
М.Н. Смағұлов (жауапты хатшы)

Редакционная коллегия

Н.Л. Сейтахметова (главный
редактор)
А. Сағиқызы (зам. главного
редактора)

К.Н. Бурханов
Т.Х. Габитов
С.Ю. Колчигин
А.К. Назарбетова
З.К. Шаукенова
М.С. Шайкемелев
Ш.М. Жандосова
М.Н. Смагулов (ответ. секретарь)

Регистрационное свидетельство
№ 13395-Ж выдано Комитетом
информации и архивов
Министерства культуры
и информации Республики
Казахстан 22.02.2013 г.

Издается с 1999 года

**ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ЖӘНЕ ҚОҒАМДЫҚ-
ГУМАНИТАРЛЫҚ ЖУРНАЛ**

Адам әлемі

**ФИЛОСОФСКИЙ И ОБЩЕСТВЕННО-
ГУМАНИТАРНЫЙ ЖУРНАЛ**

4 (70)·2016

**Халықаралық редакциялық кеңес
Международный редакционный совет**

Нысанбаев А.Н. (кеңес төрағасы, Қазақстан)
Фиерман У. (АҚШ)
Халилов С. (Әзірбайжан)
Мехди Санаи (Иран)
Жумағұлов М. (Қырғызстан)
Зотов А.Ф. (Ресей)
Лекторский В.А. (Ресей)
Малинин Г.В. (Ресей)
Нечипоренко О.В. (Ресей)
Тощенко Ж.Т. (Ресей)
Кенан Гюрсой (Түркия)
Шермухамедова Н.А. (Өзбекстан)

ҚАЗІРГІ ЗАМАНЫҢ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ МӘСЕЛЕЛЕРІ •
 ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ

Лешкевич Т.	Коммуникативные практики: эпистемологическая проекция..	3
Изотов М.	Становление постиндустриального общества и нового типа рациональности.....	12
Абишева А.	Духовно-ценностные основания человека в учениях А.Г. Маслоу и В.Франкла.....	21
Сартаева Р.	О перспективах формирования новой синтезирующей философии.....	30
Қасабек А.	Қазақ философиясының тарихи-әдіснамалық сипаты.....	37

Дәстүрлі мәдениет және қоғам • Традиционная культура и общество

Ошақбаева Ж.	Қазақ зиялылары шығармашылығындағы ұлттық идеяның зерделенуі.....	47
Конкина Г.	Қазақтың дәстүрлі қоғамдағы рухани өмірінің ерекшеліктері.....	56
Бейсенов Б., Игисенова А.	Ұлы дала еліндегі келісім мәдениеті.....	65

Исламтанулық және дінтанулық зерттеулер •
 ИСЛАМОВЕДЧЕСКИЕ И РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Смирнов А.	Ислам и национально-культурная идентичность.....	75
Курмангалиева Г.	Религиозная традиция в Казахстане: истоки становления.....	83
Мусина Д.	Компаративистский анализ принципа светскости в современных социокультурных реалиях Востока и Запада.....	91

ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ САЯСАТТАНУЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР МЕН САЯСИ-МӘДЕНИ ҮДЕРІСТЕР •
 ПОЛИТОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ И ПОЛИТИКО-КУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ КАЗАХСТАНА

Кадыржанов Р.	Взаимосвязь национального и государственного строительства в современном Казахстане.....	101
Дунаев В., Курганская В.	Права человека как возвышенный объект идеологии (Статья первая).....	110
Иватова Л.	Формирование антикоррупционной культуры как инструмент противодействия коррупции на государственной службе республики казахстан.....	125
Назарбетова А.	Предпосылки формирования единого медиапространства тюркоязычных стран.....	132
Ешпанова Д., Сихимбаева Д., Айтымбетов Н.	Культурный аспект социальной модернизации в Казахстане.....	140
Смагулов К., Жандосова Ш.	Проблема национальной безопасности в зарубежной и казахстанской политологии.....	149
Ермаганбетова К.	Брендинг мест и идентичность.....	160

МЕРЕЙТОЙЛАР. МЕЗГІЛДЕР. ОҚИҒАЛАР • ЮБИЛЕИ. ДАТЫ. СОБЫТИЯ

Сейтахметова Н.	Рецензия на книгу Г.Г. Соловьевой «О человеке, его вере, любви, справедливости, богатстве, счастье».....	170
	Біздің авторлар • Наши авторы.....	172

МРНТИ 19.21
УДК 316.77

*Татьяна Лешкевич*¹

¹ Институт философии и социально-политических наук Южного
федерального Университета

КОММУНИКАТИВНЫЕ ПРАКТИКИ: ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОЕКЦИЯ

Аннотация. Анализ эпистемологической проекции коммуникативных практик доказывает их конгруэнтность типу общественной системы. Коммуникативные практики представлены формами, характеризующими различные социальные группы и страты. Концепция коммуникативной рациональности Ю. Хабермаса обосновывает значение коммуникации как средства преобразования социальной реальности. Отечественный ученый Г. Щедровицкий рассматривает технологии коммуникации: манипуляцию, конвенцию, презентацию. В статье отмечены паралингвистические и экстралингвистические формы коммуникации, разнообразные когнитивные стили коммуникации, феномен коммуникативной энтропии. Автор делает вывод об актуальности изучения коммуникативных рисков и конфликтов.

Ключевые слова: коммуникативная практика, социальная эпистемология, коммуникативная рациональность, коммуникативные стратегии, составляющие коммуникативных практик, эпистемологический статус коммуникации.

На современном этапе философского осмысления действительности значимым фактором, сопровождающим поведение человека, выступают коммуникативные практики, которые присваивают себе роль регуляторов жизненных поисков в их рациональном и иррациональном содержании. Современная социальная реальность предстает как сообщество коммуницирующих индивидов. Анализ этой сферы чрезвычайно актуален, так как в ее рамках происходит отбор и обсуждение реально действующих норм, ценностей и приоритетов, а также выработка новых предпочтений, претендующих на intersubjectivity и общезначимость. Исследователи подчеркивают, что в современной коммуникации многое конгруэнтно типу общественной системы, в ней содержатся стандарты основных приоритетов и ориентаций эпохи: гражданские позиции, прагматические цели, идеалы справедливости, свободолюбия, гуманизма, духовности и пр. Тем более, что человек с самого акта своего рождения попадает в сеть коммуникативных отношений своей среды, эпохи и культуры, развитие его личности и его первоначальная социализация во многом зависят от тех встреч и коммуникаций, которые ему уготовила судьба.

Эпистемологическая проекция коммуникативных практик акцентирует внимание на проблеме отношения человеческого сознания к реальности. Однако, то или иное ее решение манифестируется выбранными и реализуемыми человеком практиками, участвующими, образно говоря, в определении ходов «в шахматной партии человеческой жизни». Коммуникативные практики не могут быть построены на основании только «собственной воли», они должны быть соотнесены с большим количеством условий и правилами, выработанными социумом. Это свидетельствуют о включенности человека в объективную действительность, о качестве чувственно-смыслового отношения к происходящим событиям, о мере разумности современного человека. Преимущества коммуникативных практик связаны с их направленностью на осуществление тех или иных выборов. Современная философия, с недоверием относящаяся к загроможденным словесно-понятийным конструкциям, псевдозначимым непонятым утверждениям, должна заговорить с индивидом на языке понятных и реализуемых в его жизнедеятельности практик.

Коммуникативные практики вбирают в себя акты мотиваций, учитывают состояние психики, отражают эмоциональный строй и значение волевых импульсов. Зачастую они, опираясь на интуицию, метафору и ассоциацию, преодолевают трудности постижения смыслодержущих пластов человеческой жизни. Вряд ли коммуникативное пространство можно оценивать исключительно в прагматическом ключе. В нем помимо обменных информационных меседжей по большей части содержатся смысложизненные поиски и притязания. Коммуникативные практики во многом являют собой объективирование внутреннего мира человека. Система начинает наблюдать самое себя, фиксировать то, что с ней происходит, стремиться к самоописанию, прогнозированию и проектированию своего развития. Эта характеристика приобрела название аутопоэтической, т.е. воспроизводящей смыслы самое себя.

Компонентами коммуникативных практик выступают: автор, его курс и актуальный либо потенциальный партнер-участник диалога, т.е. действующие агенты коммуникации, которые претендуют на то, что сделанные ими высказывания истинны, либо правильны, либо правдоподобны. С точки зрения когнитивного подхода, мозг человека осуществляет обработку информации в целях опознавания окружающей среды, для ориентации в ней и для определения самой адекватной стратегии поведения. Распределительная обработка поступающей информации сопровождается ментальными репрезентациями.

Можно встретиться с таким представлением общей структуры коммуникации, в которой необходимыми компонентами являются: коммуникант (отправитель информации) – сообщение – реципиент (адресат или получа-

тель информации). Выделяется аксиальный коммуникационный процесс, когда информация направляется отдельным индивидам, и ретенальный (от лат. сеть) процесс, когда информация направлена множеству вероятностных адресатов. В обсуждении, где значимо как «говорение», так и «выслушивание», происходит упорядочивание целей; своеобразное тестирование ситуации, осознание системы индивидуальных и общественных ожиданий, уточнение и формирование личностных предпочтений и самоидентификации.

В общем случае в качестве эффекта коммуникативного процесса выделяют следующие результаты интеракций. Первое, одна сторона убедительно доминирует и поглощает другую. Второе, две стороны находят общее поле соприкосновения и склонны к консенсусу. Третье, коммуницирующие стороны выходят на новую площадку для ведения дискуссий, не сводимую к исходной. Четвертое, коммуникативная практика сопровождается подавлением коммуницирующих сторон и ведет к коммуникативному разрыву. Последнее сопряжено со сценарием геттоизации, ведет к изоляции, замкнутости и отгораживанию от всяческих взаимодействий, что обуславливает затяжной конфликт разной формы остроты. При других коммуникативных стратегиях возможен сценарий ассимиляции, конвергенции, сценарий обмена или же сценарий активного навязывания. Современная глобализация утверждает мегатенденцию унификации, которая, становясь универсальной, навязывает стереотипы единообразия. Новой, привнесенной глобализацией характеристикой современности, становится мощный, «осуществляемый в слепую», технологический поворот и связанная с ним гибридизация человеческого и артефактного. Постинформационная эпоха наносит новые штрихи на «тело» коммуникативных практик. Она требует в качестве своего носителя личность, не просто интеллектуально развитую, но и технологически грамотную, способную функционировать в контексте информационной цивилизации. Информационный контент становится основным доступным ресурсом, за счет которого будет происходить развитие человечества [1].

В концепции коммуникативной рациональности Ю. Хабермаса коммуникация проинтерпретирована как ключевой фактор социального развития, как средство преобразования социальной системы, осуществляющее передачу способов адаптации последующему поколению. Специфика коммуникативных практик в том, что они направлены на осмысление собственной позиции, собственного мнения с учетом и во взаимодействии с мнениями других, принципиальной возможности контекста взаимопонимания. Область вербального самовыражения и свободы первого лица ограничено поправками на взаимоотношение с другими. Происходит обмен опытом и смыслами социальных действий. Это позволяет сформировать механизмы координации действий субъектов, и, выражаясь словами Ю. Хабермаса, способствует «ориентированию общей воли» [2].

Коммуникативная рациональность обладает экспертной функцией, которая обнаруживает себя в процессе открытого обсуждения и затрагивает как сферу морали, права, политики, так и область науки и искусства, повседневности. Кроме того, она допускает не одно единственно верное мнение, а реализует различные типы и уровни притязаний на определение сути происходящего, тем более, что процессы взаимного обсуждения зависимы от многих «анонимных контекстов». Именно в сфере коммуникативных практик позволительно тематизировать и «прорабатывать» противоречивые и спорные позиции, проникать в малоисследованную область потребностей и мотиваций, внутренних побуждений и критических оценок. Можно сделать заключение, что коммуникативный практики обеспечивают ресурс контрмер, являются своеобразным компенсаторным средством и, в конечном счете, влияют на определение вектора социального действия.

В процессе коммуникации, понимаемой как взаимодействие, происходит курсирование воспроизводящихся смыслов и новое смыслообразование. Движение семантической, эмоциональной, вербальной и пр. видов информации образует широкое коммуникативное поле, границы которого не ограничены только настоящим, а простираются как в прошлое, так и в будущее. Практики коммуникации могут осуществляться как в режиме положительной, так и отрицательной обратной связи. В них нет изначальной тенденции к консенсусу. В этом смысле коммуникативный уровень – это очень зашумленная сфера, наполненная выбросами разнокачественных энергий, сопряженная с коммуникационной энтропией и помещенная в контекст многообразных переменных. В общем случае эпистемологическая проекция коммуникации фиксирует зависимость ее содержания от социального контекста и социальных предпосылок, скреплена результатами культурной деятельности, в которой присутствуют как архетипы, так и стереотипы. Коммуникативные практики могут осуществляться спонтанно в игровом режиме, захватывая неявные слои сознания и личностного знания. Думать, что осмысление, строгое промысливание повсеместно сопровождает и предваряет коммуникацию, означает отказывать человеку и в креативности, и в эвристичности.

Когда исследователи говорят о структуре коммуникативного процесса, то отмечают: 1) субъекта, формирующего смыслы;

2) внешний объективный мир или мир возможных ожиданий;

3) совокупность установленных социальных отношений;

4) глубинный субъективный мир переживаний.

Следы этих четырех граней содержатся в реальном повседневном бытии каждого человека. Как отмечает И.Т. Касавин, «общая схема коммуникации имеет, по Хабермасу, следующий вид: субъект стремится интенционально связать себя с другими, производя эту связь по социальным

правилам и тем самым оказывая интерактивное влияние на других» [3]. Но если согласиться с заключением Ю. Хабермаса, что никакой рациональности вне и помимо той, что возникает и удерживается в коммуникации нет, то мы попадаем в чрезвычайно релятивизированный мир. Оказываемся в объятиях субъективной сферы проблематизации действительности, ситуационного анализа, подчиненного решению индивидуальных ситуативных задач. Здесь рациональность с легкостью теряет свой интересубъективный статус, она мигрирует, демонстрируя свою зависимость от психо-ментальных установок коммуницирующих субъектов, их импатии, антипатии, специфики «событийного времени». В этом случае именно эпистемологический статус коммуникации, как направленной на получение истины, оказывается под сомнением.

В коммуникативных практиках важное место принадлежит паралингвистическим (интонации, мимике, жестам), а также экстралингвистическим (паузам, смеху, плачу) формам коммуникации. Не случайно Г. Марсель ввел понятие «таинство» коммуникации, указывающее как на механизм самоидентификации, так и на множество факторов, эту идентификацию искажающих, а также на достаточно сильные имитационные механизмы, когда личность склонна имитировать все жизненно важные роли и состояния. Психологии настаивают: в природе коммуникации различимы интеллектуальная, эмоциональная и образно-ассоциативная составляющие, они весьма динамичны, направлены на адаптацию человека в мире и выражение значимых для него событий, с явно выраженными ориентациями на консенсус, компромисс и толерантность. Внимание обращено и на невербальные формы коммуникации. Поэтому в целом коммуникативные практики нельзя оценить как концептуально-оформленные.

Но хотя коммуникация не может быть формализована без остатка, можно говорить о стратегиях коммуникации, направленных на выработку успешных алгоритмов воздействия. Так, Щедровицкий выделял три типа коммуникативных стратегий – это: презентация, манипуляция, конвенция, развитие которых обуславливали соответствующие технологии [4]. Презентация связана с предоставлением основных содержательных и смысловых характеристик и их объективным отражением. Манипуляция предполагает передачу внешней цели избранному субъекту и использует скрытые механизмы влияния и воздействия, при этом в ментальности агента происходит разрыв коммуникации понимания и целевой коммуникации и возникает пространство некомпетентности. Для конвенциональной коммуникации, направленной на достижение соглашения, характерно то, что субъекты при решении социальных, интересубъективных проблем, выступают партнерами, помощниками, они получают название «модераторы» коммуникации. Важны коммуникативные ключи, которые присущи контексту коммуника-

ции, для которых характерна целесообразность и функциональность, поэтому бред не может считаться коммуникативным актом [5].

При анализе коммуникативных практик выделяют следующие шаги: предпонимание, интерпретация, коррекция понимания. Исследователи утверждают, что такое движение присуще не только истолкованию текста, но и любому общению. Характеристикой коммуникативных практик признана открытость и постоянная ориентация на ответ другой стороны. А также потребность в постоянном обновлении и вектор в будущее, так как «общение складывается из ожиданий и их исполнений или неисполнений» [6].

По организационным формам коммуникация может квалифицироваться как деловая, совещательная, презентационная, и, соответственно, ее должны сопровождать специфические подвиды коммуникативных практик. Поскольку коммуникационный процесс может протекать в форме монолога, диалога или полилога, то именно диалоговые практики также предстают как наиболее актуальные технологии. Очень распространенное выражение «услышьте меня» свидетельствует о потребности в успешном диалоге и взаимопонимании. На эту же цель направлено и семантика такого нового понятия как «переговорщики», т.е. те, кто возлагает на себя задачу вести конструктивный диалог. Интерактивные межсубъектные коммуникации могут проявляться и как противоборство, компромисс, сотрудничество, уход или нейтралитет, при этом их сопровождают определенные инструменты, советы и рекомендации компетентного сообщества экспертов [7].

В коммуникативных практиках различаются: стремление к самоутверждению в общении; коммуникативная предрасположенность; готовность к перспективному согласованию коммуникативных ориентаций – т.е. коммуникативная согласованность; стремление дополнять, продолжать начатое партнером – т.е. коммуникативная дополнительность; намерение быть всегда на уровне партнера и отвечать взаимностью – это коммуникативная эквивалентность.

Задаваясь вопросом, почему имевший место ранее «коммуникативный процесс» сменился концептом «коммуникативная практика», обратимся к мнению современного исследователя Г. Гутнера. Автор уверен, что «само понятие практики является постнеклассическим (*т.е. применимым к современному периоду, примерно датируемому последней третью 20 века – Л.Т.*). Только постнеклассические подходы позволяют увидеть человеческую жизнь сквозь призму практик» [6, с. 137]. Термин «практика» указывает на вписанность в «самое социальность», регулярность, воспроизводимость и стереотипность при всей неоднородности способов мироотношения. Содержащееся в концепте практика активность и предметно-деятельностное начало позволяют их интерпретировать как «плоть от плоти» самой социальности. Исследователи давно осознали тот факт, что представители

различные социальных групп и страт практикуют весьма различные типы артикуляции своих состояний, им характерны специфические дискурсивные особенности. Этим фиксируется их несоизмеримость и одновременно выражена «внутренняя социальность» смысловых сфер тех или иных коммуницирующих групп. Сама эпоха представлена многообразием различных форм практик, в число которых наряду с легитимированными формами включены и маргинальные. Можно предположить, что концепт «коммуникативные практики» преодолевает опасность «растворить в словесах» все значимые начинания. Всякая деятельность совершается в коммуникативном контексте, дефицит коммуникативных практик ведет к различного рода деформациям. Однако и при отсутствии дефицита часто фиксируется слабая структурность коммуникативных практик, их избыточная эмоциональность, алогичность либо суггестивность.

Достаточно близко к определению значения практик подходил П. Бурдье, вводя свое понятие *габитуса* как общей программы или совокупности принципов, которые обуславливают те или иные практики и полагают их непременно осуществление. По мысли П. Бурдье, *габитус* (*habitus*) подсказывает выбор той или иной практики. Отсюда понятно, что в практике присутствует своеобразная интуиция, явные и неявные правила [8]. Эпистемологические характеристики коммуникативных практик связаны с реализацией различных когнитивных стилей, среди которых полезависимость-полenezависимость, когнитивная простота-сложность, рефлексивность-импульсивность, сглаживание-заострение и пр. [9]. Наиболее общим является полезависимость-полenezависимость. Полenezависимость характеризуется способностью хорошо дифференцировать Я от не-Я, структурированностью личностной организации, завышенной самооценкой, «аналитичностью», расчлененностью перцепции и мышления. Полезависимость отражает недостаточную дифференцировку Я от не-Я, размытость представлений о самом себе, пониженную самооценку, ориентацию на окружение, синкретичность, глобальность восприятия и мышления. Безусловно, это скажется на особенностях коммуникативной практики тех или иных индивидов. Привлечение рефлексии вряд ли переведет полезависимый стиль коммуникации в полenezависимый. Их различия в большей степени связаны с идентификацией субъектности, с ее самоощущением в значении, активного участника ситуации, актора деятельности, задающего параметры порядка. Вследствие этого целесообразно вслед за исследователями / Г. Гутнером, И. Касавиным/ различать *габитуальный* (заданный социальностью образец) и *рефлексивный* (связанный с уникальным личностным пониманием и осмыслением) слои коммуникации.

Особый исследовательский интерес представляет ситуация коммуникационного диссонанса, коммуникационного разрыва или коммуникативного

конфликта. В общем случае коммуникативные риски, как отмечает И. Касавин, связаны с реализацией в обществе механизмов, обеспечивающих инновационную деятельность [3, с. 410]. Благополучие общества зависит в том числе и от способности основных социальных групп коммуницировать, преодолевать рискованные ситуации и приходиться к консенсусу. Целью является – успешная коммуникация при сокращении времени недопонимания или несогласия. В отношении российского контекста особой проблемой является коммуникация с властью и подоплека коммуникативных отношений, которая в эпоху эконоцентричности предполагает, как правило, прагматический интерес, захват и удержание власти и максимизацию прибыли. Исследователи, используя понятие «искаженная коммуникация», понимают под ней мощное лоббирование, отсутствие публичности и прозрачности. Здесь фиксируются дивергентные, разбегающиеся в разные направления интересы.

Литература

- 1 *Лешкевич Т.Г.* Роль субъектности в формировании глобального образа мышления // Диалог культур: социальные, политические и ценностные аспекты. – М.: Канон, 2015. – С. 575.
- 2 *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб.: Наука, 2001. – 382 с.
- 3 *Касавин И. Т.* Социальная эпистемология. Фундаментальные и прикладные проблемы. – М.: Альфа-М, 2013. – С. 108.
- 4 *Щедровицкий Г.П.* Философия. Наука. Методология. – М.: Шк. Культ Политики, 1997. – 656с.
- 5 *Лешкевич Т.Г.* Коммуникативная природа социально-гуманитарного знания: учеб. пособие // Философия науки. Отв. ред Т.П. Матяш. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2006. – С. 305-306.
- 6 *Гутнер Б.Г.* Постнеклассическое исследование: коммуникативный характер практик: колл. моногр. // Постнеклассические практики: опыт концептуализации. – СПб.: Мирь, 2012. – С. 141-142.
- 7 *Лешкевич Т.Г.* Наука и когнитивные практики: учеб. Пособие. –Ростов-на-Дону: ЮРИУ РАНХ и ГС, 2015. – С. 54-60.
- 8 *Бурдье П.* Структуры, habitus, практики // Современная социальная теория: Бурдье, Гидденс, Хабермас. – Новосибирск: Изд-во НГУ, 1995. – С. 44.
- 9 *Селиванов В.В.* Когнитивный стиль // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – М.: Канон, 2009. – С. 366.

Түйін

Лешкевич Т.Г. Коммуникативтік тәжірибе: эпистемологиялық проекция
Коммуникативтік практиканың эпистемологиялық проекциясын талдау әлеуметтік жүйесіндегі конгруэнтносын дәлелдейді. Коммуникативтік практика

түрі әлеуметтік топтар мен топтарды сипаттайтын нысандар ретінде көрсетілген. Ю. Хабермастың коммуникативтік ұтымдылық тұжырымдамасы әлеуметтік трансформацияның құралы ретінде қарым-қатынастың маңыздылығын негіздейді. Отандық ғалым Г. Щедровицкий байланыс технологияларын қарастырады: манипуляцияны, конвенцияны, презентацияны. Мақалада паралингвистических және қосымша-лингвистикалық байланыстар, нысандар, танымдық құбылыстың байланыс мәнерлері, энтропияның коммуникативтік құбылыстары аталып кетеді. Авторы коммуникативту қауіптер мен қақтығыстарды зерттеудің өзектілігін қорытындылайды.

Түйінді сөздер: коммуникативтік тәжірибе, әлеуметтік эпистемология, коммуникативтік ұтымдылық, байланыс стратегиялары, коммуникативтік тәжірибенің компоненттері, эпистемологиялық байланыстың мәртебесі.

Summary

Leshkevich T.G. Communicative Practice: Epistemological Projection

The epistemological analysis of the projection of the communicative practices proves their congruence to the type of social system. Communicative practice is presented with forms that characterize different social groups and strata. The concept of communicative rationality of Y. Habermas justifies the importance of communication as a means of transformation of sociality.

Russian scientist G. Shchedrovitsky explores the technologies of community: manipulation, Convention, presentation. The article noted paralinguistic and extralinguistic forms of communication, diverse cognitive styles of communication, the communicative phenomenon of entropy. The author makes a conclusion about the relevance of the study of the communicative risks and conflicts.

Key words: Communicative Practice, Social Epistemology, Communicative Rationality, Communicative Strategies, Components Of Communicative Practices, the Epistemological Status of Communication.



Мухтар Изотов¹

¹ Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК

СТАНОВЛЕНИЕ ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА И НОВОГО ТИПА РАЦИОНАЛЬНОСТИ

Аннотация. В данной статье раскрыты основные причины кризиса классической рациональности. Показано, что система ценностей индустриального общества оказалась ограниченной. Общество не может ориентироваться только на научные знания. При этом наука преимущественно инструментальна, а на вопросы, в каких целях и каким образом использовать достижения науки и техники, отвечают философия, право, политика, нравственность, искусство и религия.

В условиях постиндустриального общества ученый ответственен и за использование его открытий, за применение технологий в экономике. Поэтому культурный механизм включения достижений науки в техногенную цивилизацию становится обязательным для науки и ее представителей.

Ключевые слова: классическая рациональность, рациональность информационно-технического общества, кризис рационализма в индустриальную эпоху, переход от классического рационализма к новому типу рационализма, человек как главная ценность общества знаний.

Индустриальное общество пронизывает глубокое противоречие между человеком и техникой. Технология настолько овладевает обществом, настолько расширяется и углубляется, что начинает тяготиться человеком. Она буквально выталкивает его из своих недр. Он оказывается несовместимым с современными технологиями и как агент технологического процесса тормозит использование фундаментальных закономерностей в производстве.

Со своей стороны, и человек возмущен технологическими порядками, технологической дисциплиной и своей ролью агента технологического процесса. Технология разрушает его наследственность, угрожает его психике и здоровью.

К глубокому противоречию между человеком и техникой добавляется экологический кризис, который грозит полным разрушением природной основы социума. Социально-технологический фактор как дамоклов меч угрожающе висит над хрупкой биологической организацией человека.

Выражением глубокого противоречия между человеком и техникой и углубляющегося экологического кризиса становится эрозия ценностей индустриального общества, в том числе и классической рациональности.

Такая ценность как достижение высокого уровня жизни и потребления перестает в полной мере удовлетворять людей. Она покупается слишком дорогой ценой, разрушением природной среды и не делает человека более счастливым, а его жизнь – более безопасной, одухотворенной и полной. И понимание рациональности как единственной основы культуры и совокупности четкого, логически выразимого, точного и достоверного знания оказывается слишком узким.

Рассмотрим последовательно, какими новыми тенденциями ознаменовалось развитие современного общества и в каком направлении возможно преодоление кризиса классической рациональности.

В мире все решительнее звучит требование сократить разрыв между развитыми и развивающимися странами. Индустриальная цивилизация базируется на том, что небольшая группа капиталистических стран потребляет ресурсы всей планеты. Согласно статистике ООН, еще в 1991 г. потребление нефти на одного среднестатистического жителя Земли составляло 554 кг. При этом в США на каждого человека приходилось 2614 кг, в Канаде – 2415, в Индии 62, Эфиопии – 14, Бангладеш – 10. Если бы во всех странах мира потребление нефти оказалось на уровне США, то разведанных мировых запасов хватило бы всего на 7 лет. И так по всем сырьевым ресурсам [1].

Но кризисные явления индустриальной цивилизации затрагивают и внутренние структуры развитых стран. Критики этой цивилизации требуют уменьшить социальное неравенство, улучшить нравственный климат, гарантировать психологическое удовлетворение работой, возродить братские, бескорыстные отношения в обществе, перейти от равенства возможностей к равенству результатов, т.е. социальному обеспечению всех, вне зависимости от личных трудовых усилий, и достичь согласия с природой, покончив с ее разрушением. Все эти требования в своем единстве образуют идеологию «качества жизни».

Отголоском оппозиционного отношения общественного сознания к индустриальной цивилизации является признание американского футуролога Тоффлера: «В настоящее время все больше людей становятся пессимистами. Понимаете, до сих пор люди все время считали, что жизнь только улучшается. Но теперь это предположение оказалось под вопросом, что является для нашей страны большим драматическим сдвигом» [2].

Надежды на разрешение глубинного противоречия между человеком и техникой, а также на переход к ценностной ориентации на «качество жизни» связываются в общественном сознании развитых стран с научно-технической революцией, с переходом к информационно-техническому обществу.

Рассмотрим сначала одну из программ социально-технической революции, а затем познакомимся с реальными процессами становления информационно-технической цивилизации.

Программа была разработана французским социологом Ж.Эллюлем и опубликована в его работе «Другая революция». В ней он сформулировал пять пунктов этой программы:

1) полная перестройка производственных мощностей западного мира с целью безвозмездной помощи «третьему миру»;

2) отказ от применения политической силы: «Это предполагает сознательный поворот в направлении меньшего потребления, некоторое снижения уровня жизни в пользу качества жизни для всех без исключения и уравнивания всех членов общества по доле вкладываемого труда и получения дохода»;

3) всестороннее развертывание способностей и диверсификация занятий, т.е. разрушение специализации, односторонности в профессиональной подготовке;

4) резкое сокращение рабочего времени, вместо 35-часовой рабочей недели два часа в день; разработка новых социокультурных ценностей, позволяющих по-новому осмыслить жизнь и свое место в цивилизации;

5) общественный прогресс должен измеряться не «возрастанием числа производимых ценностей, а количеством сэкономленного человеческого времени. Отныне необходимо не рассчитывать за труд заработной платой, а равномерно распределять между членами общества (независимо от того, работают они или нет) ежегодный национальный продукт – богатство, производимое за год автоматизированными и информатизированными заводами» [3].

Данная программа интересна не своими отдельными конкретными установками, а тем, что в ней передается суть формирующейся новой цивилизации. В отличие от индустриального общества, в центре которого находилась техника и которое требовало подчинение человека технологическому процессу, информационно-техническое общество – культуроцентрично. И Эллюль обращает внимание на всестороннее развертывание способностей человека, т.е. на повышение уровня его культуры, образованности и духовности. А это несовместимо с голым индивидуализмом, потребительством и рабским подчинением работника производства бюрократической и технологической дисциплине. Нужна новая система ценностей, исключая раскол общества на массу исполнителей и потребителей и касту бюрократов и организаторов-технократов.

На чем основана надежда Эллюля на становление новой цивилизации полностью автоматизированных и информатизированных предприятий и новых социокультурных ценностей?

Американский социолог Д.Белл отмечает, что уже в 40-х годах началось бурное развитие новых областей научного знания в виде информационной теории, кибернетики, теории принятия решений, теории игр, теории стохастических процессов. Наука обогатилась линейным программированием, статистической теорией решения, методом экстремальных стратегий

и т.д., а инженеры получили возможность создать механизмы управления машинами. Автоматизированные системы управления получили широкое применение в производстве.

Поскольку технология есть инструментальный способ рационального действия, постольку применение в решении технологических задач достижений математики позволило найти алгоритмы для производственных процессов. «Эти алгоритмы, – продолжает Белл, – могут быть материализованы в автоматической машине, выражены в компьютерной программе или наборе инструкций, основанных на какой-либо статистической или математической формуле, представляющей собой способ формализации суждений и их стандартного применения во многих различных ситуациях. Поскольку интеллектуальная технология становится основным инструментом управления организациями и предприятиями, можно сказать, что она приобретает столь же важное значение для постиндустриального общества, какое для общества индустриального имела машинная технология» [4].

Интеллектуальная технология – ключ к пониманию информационно-технического общества с его культуроцентризмом. Она основана на компьютерных программах и переработке информации в целях управления технологическими процессами и контроля над ними. В этом обществе преимущество у того, кто располагает самостоятельно мыслящими и высокообразованными работниками, самой свежей научно-технической информацией, а также быстродействующими средствами ее переработки и применения в производстве.

Что же касается самого производства, то автоматизированное предприятие, состоящее из множества станков общего назначения, обслуживаемых роботами под присмотром компьютеров, способно производить широкий набор деталей и собирать из них различные изделия и в нужном количестве. Для этого требуются соответствующие программы, задающие направление в работе станков и обслуживающих их роботов.

Естественно, что автоматизированные предприятия более производительны, чем механизированные. А это заставляет общество концентрировать свои усилия, свои ресурсы на развитии средств автоматизации, на приоритетном развитии электроники, телемеханики, информатики, компьютерной техники, лазерной технологии, волоконистой оптики, средств коммуникации и т.д. На мировом рынке продукция отраслей, связанных с производством информации, выходит на первый план. В США 1 кг стали стоит 7 центов, 1 кг машины – 7 долларов, 1 кг самолета – 700 долларов, а 1 кг интегральных схем – 7000 долларов;

Новые отрасли производства позволяют меньшими средствами получать больший экономический эффект, снижая энергоемкость и материалоемкость продукции. Так, 40 кг волоконистого кабеля могут передавать такой же объем информации, что и одна тонна медного кабеля. К тому же на про-

изводство этих 40 кг требуется в 20 раз меньше энергии, чем на производство одной тонны медного кабеля.

Естественно, что отрасли производства, связанные с информацией, переживают бурное развитие. Если информационная сфера США по числу работающих в 1880 г. охватывала 5%, а 95% приходилось на промышленность и сельское хозяйство, то в 1980 г. уже 45% работающих было занято в информационной сфере и 55% – в производстве и обслуживании. Уже в 1956 г., по данным Тоффлера, в США количество «белых воротничков» превысило общее число «синих».

Становление информационно-технического общества вызывает глубокие перемены в техническом базисе. Телекоммуникация в сочетании с хранением и переработкой информации превращается во всеохватывающую отрасль народного хозяйства, задающую ритм всей жизни общества.

Электронные средства становятся основным каналом распределения информации. На смену так называемой бумажной цивилизации приходит безбумажная, электронная.

Расширение телевизионной службы с помощью кабельного телевидения меняет характер бытовых услуг, позволяет доходить до каждого потребителя научной, медицинской, общеобразовательной и социально-политической информации. Жизнь в так называемом электронном коттедже регулируется компьютером, программирующим работу всех органов жизнеобеспечения, начиная от отопления и кончая кухней и прачечной.

Реорганизация хранения информации и систем ее запросов на базе компьютеров и интерактивной информационной сети открывает новые горизонты в организации умственного труда. В развитых странах широко используется так называемая домашняя индустрия, в которой большинство работников трудится дома. Получая соответствующую информацию из банков данных, исследователь может работать в домашней обстановке, отсылая результаты своего труда в свое научное учреждение.

Правда, многие сомневаются в перспективности домашней индустрии. В ряде случаев работа научных сотрудников дома завершилась их возвращением в свое учреждение. Непосредственное общение творческих людей ничем нельзя заменить. Именно в общении рождаются перспективные идеи, делаются научные открытия.

Своим социальным следствием становление информационно-технического общества имеет и перестройку системы образования. И дело здесь не только в том, что меняется облик школ и высших учебных заведений. Смещаются акценты в образовательном процессе. Во-первых, резко возрастает значение домашнего образования. Кабельное телевидение открывает неограниченные возможности в получении разнообразных материалов по различным разделам современной науки. Во-вторых, информационное общество не может существовать без высококвалифицированных работни-

ков, постоянно занятых самообразованием и совершенствованием своих способностей. В условиях информационного общества вложение средств в человеческий капитал – самое прибыльное дело.

Информационно-техническое общество вносит новые мотивы в проблему социального равенства. Высокая производительность труда, эффективная экономика гарантируют минимальный доход для всех, а также социальную защиту для тех, кто не способен по своему физическому состоянию трудиться на производстве, для лиц пожилого возраста, безработных и т.д. Другим направлением в социальном развитии должно стать выравнивание доходов, известное уравнение социальных групп в потреблении. Но в целом, и информационное общество сохраняет оплату по труду. «Никакая цивилизация, – пишет Тоффлер, – не вознаграждала все профессии одинаково и не должна делать этого. Сельскохозяйственная цивилизация, или цивилизация Первой волны, вознаграждала за определенные качества и способности, особенно за голую мускульную силу. Промышленная цивилизация, или цивилизация Второй волны, платила за различные профессии. Цивилизация Третьей волны также будет платить за определенные свойства и способности лучше, чем за другие» [5].

Много внимания теоретики информационно-технического общества уделяют проблемам рынка и государства. Они полагают, что государство должно быть децентрализовано и резко повышена индивидуальная свобода. Децентрализация нужна вследствие того, что объем потребной для управления экономикой информации настолько возрос, что никакой административный центр не в состоянии ее переработать и распределить. С этим может справиться лишь свободный рынок научно-технических и социально-экономических идей. И второе, что требует децентрализация управления, – это судьба информации. Если информация окажется в руках государства, то сложится тоталитарный режим. Еще в конце 70-х годов в США обнаружилось существование 858 банков данных, содержащих 1,25 млрд. записей на граждан страны. Правительственные банки данных располагали доселе практически на каждого жителя США [4, с. 340].

Но с другой стороны, теоретики информационно-технического общества выступают за регулируемую рыночную экономику. Без этого они не видят реальных путей становления новой цивилизации, реиндустриализации, децентрализации экономики и защиты природной среды.

Становление информационно-технического общества таит в себе еще много неизвестного, и в проектах такого общества не может не содержаться и большая доля утопии.

Формирование информационно-технического общества влечет за собой становление нового типа рациональности.

Известно, что своим содержанием классическая рациональность имеет достижение логически оправданного, отчетливого, точного и достоверного

знания и выработку научных рекомендаций, как сделать технику, экономику и политику эффективными, в том числе и за счет лучшего использования человека, его рабочей силы и гражданских качеств. Она обнаружила свою слабость не в выработке средств достижения цели, а в определении самой цели. Система ценностей индустриального общества оказалась ограниченной. Общество не может ориентироваться только на научные знания. Культура как регулятор функционирования и развития общества – это вся совокупность духовной деятельности: и наука, и нравственность, и искусство, и религия, и философия, и право с политикой. При этом наука преимущественно инструментальна, а на вопросы, в каких целях и каким образом использовать достижения науки и техники, отвечают право, политика, нравственность, искусство, философия и религия. И кроме того, нельзя ответственность ученого сводить только к получению логически обоснованного, ясного, точного и достоверного знания. Ученый ответственен и за использование его открытий, за применение технологий в народном хозяйстве. Культурный механизм включения достижений науки в цивилизацию распространяется и на науку и ее представителей.

Кризис классической рациональности требует отказа от ее абсолютизации и уточнения самого понятия цели общественного прогресса.

Во-первых, рациональность не может не быть относительной и не связанной с риском. Человек взвалил на свои плечи ответственность за свои решения и только ему решать, что делать и как поступать. А с его принципиально ограниченным умом нельзя избежать риска. Риск имманентен для процесса жизни. Если риск понимать как иррациональное, то тогда рациональность неразрывно связана с иррациональным. Одно не существует без другого. Это и есть одно из проявлений нового понимания рациональности.

Поскольку риск неустраим, постольку рациональный анализ целей и средств их достижения должен заключаться в поиске наименьшего риска, в нахождении наиболее оптимального (значит, можно подстраховаться) и несущего наименьшие потери решения.

Но может ли общество сформулировать конечную цель своего развития? Может быть, у общества в принципе отсутствует конечная цель? И всякое подчинение средства цели, какой бы желательной она не казалась, опасно?

Видимо, такую цель как следствие естественной или социальной необходимости сформулировать нельзя. В решении этой проблемы приходится руководствоваться философскими соображениями о диалектике цели и средства, а также достижениями общественной духовной деятельности, взятой во всем ее объеме.

В качестве основной ценности информационно-технического общества может стать сам человек. Можно было бы сказать, что высокий уровень

производства и потребления – это лишь предпосылка для всестороннего развития каждой личности. Однако каковы критерии этого всестороннего развития? Возвышенные потребности и развитые всесторонним образованием способности – это основное богатство общественного индивида? Расцвет личности, полная гуманизация социально-экономических отношений и полное удовлетворение людей самими собой? Их не будет угнетать соседство обездоленных и эксплуатируемых, оскорбленных и угнетенных. Они смогут жить полной жизнью, наслаждаясь радостью своего существования.

Можно ли считать этих самовлюбленных гедонистов высшей целью и ценностью? Ближе к истине представление о принципиальной открытости человека, его незавершенности, не позволяющей формулировать как цель достижение какого-то состояния личности. Человек разомкнут; он все время создается, не имея ни ясных целей, ни каких-то предпочтений, ни определенной конечной модели совершенства. Человек принципиально свободен. Это значит, что человек – если он творческое начало, а он именно таков – всегда будет несчастлив, всегда будет в поиске, всегда будет не удовлетворен наличностью.

Я жить хочу, хочу печали

Любви и счастью назло.

Так поэтически можно сформулировать этот парадокс. Хаос, иррациональность, трагедия внутри человека и это предполагает новый тип рациональности, допускающей хаос и иррациональность.

Развернутое понимание нового типа рациональности, на наш взгляд, включает в себя следующее:

1) приоритет смысла существования человека над частной целью, общекультурных ценностей над техническими, экономическими и политическими средствами их обеспечения, общекультурной деятельности над ее частным выражением, научным исследованием и техническим проектированием, что предполагает социальную ответственность науки и ее представителей за последствия своей деятельности перед человечеством;

2) в соответствии с техническими, экономическими и политическими возможностями обеспечение человеку его творческой роли;

3) максимальная гуманизация труда и системы социально-экономических отношений;

4) адекватность соотношения социального и биологического в человеке с целью сохранения его здоровья и культивирования его генофонда;

5) гармонизация отношений человека с природой за счет сохранения равновесия в ней и поощрения такой инструментализации природных процессов, которая укрепляет это равновесие.

Такое содержание рациональности диктуется нынешним состоянием производственного, социально-экономического и культурного развития общества.

Литература

- 1 Экономика мировая // Литературная Россия. – 1994. 20 мая. – С. 6.
- 2 Тоффлер О. Мысли о будущем // Независимая газета. – 1994. 7 июня. – С. 5.
- 3 Эллиоль Ж. Другая революция // Новое технократическая волна на Западе. – М., 1986. – С. 149-150.
- 4 Белл Д. Постиндустриальная эра // Новая технократическая волна на Западе. – М., 1986 – С. 332.
- 5 Тоффлер О. Цивилизация третьей волны // Новая технократическая волна на Западе. – М., 1986 – С. 259.

Түйін

Изотов М.З. Постиндустриалдық қоғам мен рационалдылықтың жаңа типінің қалыптасуы

Бұл мақалада классикалық рационалдылық күйзелісінің негізгі себептері ашылған. Индустриалдық қоғам құндылықтары жүйесінің шектеулі екендігі көрсетілген. Қоғам тек ғылыми білімге ғана бағдарлана алмайды. Ғылым қолданбалылық пен құрал болушылыққа бейім, ал ғылым мен техниканың жетістіктерін қай мақсатта және қалайша пайдалануды философия, құқық, саясат, имандылық, өнер және дін анықтайды.

Постиндустриалдық қоғам жағдайындағы ғалым өзі қол жеткізген нәтижелерінің жаңалықтарының қолданылуына, технологияның экономикада пайдаланылуына да жауапты. Сондықтан, ғылым жетістіктерін техногендік өркениетке қосудағы мәдени механизм ғылым және оның өкілдері үшін міндетке айналуға.

Түйін сөздер: Классикалық рационалдылық, апараттық-техникалық қоғам рационалдылығы, индустриалдық дәуірдегі рационализм дағдарысы, классикалық рационализмнен рационалдылықтың жаңа типіне көшу, адам білім қоғамының басты құндылығы ретінде.

Summary

Izotov M.Z. The Formation of Post-Industrial Society and a New Type of Rationality

This article deals with the main causes of the classical rationality crisis. It is shown that the system of values of the industrial society was limited. Society can not rely only on scientific knowledge. At the same time science largely instrumental, and for questions, what purpose and how to use the achievements of science and technology, there are given answers by philosophy, law, politics, morality, art and religion.

In post-industrial society the scientist responsible for the use of his discoveries, for the use of technology in the economy. Therefore, the cultural mechanism of inclusion of science in technological civilization becomes mandatory for science and its representatives.

Keywords: Classical Rationality, the Rationality of Information Technology Society, the Crisis Of Rationalism in the Industrial Era, the Transition From Classical Rationalism to a New Type of Rationalism, Man as the Main Value of the Knowledge Society.

Алия Абишева¹

¹ Казахский национальный университет имени аль-Фараби

ДУХОВНО-ЦЕННОСТНЫЕ ОСНОВАНИЯ ЧЕЛОВЕКА В УЧЕНИЯХ А.Г. МАСЛОУ И В.ФРАНКЛА

Аннотация. В статье автор развивает мысль, что онтологическая свобода человека, созидание им ценностных смыслов предполагает разнообразие его возможностей и способов его существования. С этой точки зрения свобода предопределения человеком его собственной сущности и бытия не совместима с пониманием человека как сущего, некой неизменной данности. С этой позиции автор осуществляет полемику с учениями А.Г. Маслоу и В. Франкла, которые предполагали, что человеческая сущность и его духовность даны ему в его биологической организации, что он находит и приобретает их во внешнем мире. Автор критически проанализировал и выразил несогласие с позицией В. Франкла, что человек ищет и находит смыслы во внешнем мире и делает их его собственным сущностным содержанием и ценностью. Ценность не есть только очеловеченная форма сущего, а является должным, идеальным, к чему субъект направлен, его сущностью, которую он превращает в формы своего бытия.

Ключевые слова: онтологическая свобода, ценности, должное, сущее, бытие.

Всеобщее основание субъектности человека составляет онтологическая свобода, творчество многообразия духовных смыслов и выбор одного из них как смысла своего бытия, определяющего и организующего всю его духовно-душевную структуру, способ бытия и мышления, мировоззрение и мировосприятие, характеризующее его индивидуальность и несводимость его «Я», личности к другому или другим индивидам. Свобода смыслотворчества предстает как возможность, открытость человека, трансцендентность, способность выходить за пределы своего наличного бытия и создавать совершенно нечто новое, духовно значимое для каждого отдельного индивидуума, даже если оно не значимо для других, для определенной общности. Поэтому бытие человека осуществляется по логике должного, а не сущего: жизненно значимый смысл, с которым человек, его «Я» идентифицируется как с нечто идеальным для него, каким должен быть человек по его представлению, становится регулятивным, направляющим в нем началом.

Свобода, думается, есть такой способ бытия человека, когда он имеет выбор массы возможных путей, способов его проявления. Он выбирает такой путь, в котором видит смысл своего бытия, определенную ценность, ради которой стоит жить. Но в то же время он может и не выбирать, так как если бы он был вынужден выбирать, как это представляет Сартр, то это предстояло бы как необходимость, а не свобода. Те ценности и смыслы, которые человек берет за основу своего бытия, он стремится их претворять и утверждать в жизни и этим он творит свое особое бытие, неповторимый духовный мир прежде всего в своей душе. Он может не согласиться с наличным бытием, не принимать его, выработать к нему свое отношение и оценку.

Но и выбранной ценностью и смыслом не предопределяет себя человек, он всегда может пересмотреть себя, свои ценности, изменить их, утвердиться в других ценностных смыслах, которые обретут для него значимость, сызнова перестроить себя, свое бытие. Так может функционировать его душа, его Я как реальная рефлексия, основанная на экзистенциальной свободе, без которой невозможна была бы всякая субъектность. И даже тогда, когда казалось бы потерял смысл, ценность, вокруг которой строилась вся жизнь человека, он все равно не теряет свою субъектность, так как онтологически находится в ситуации, когда только ему остается решать, кем и каким быть, что станет особо значимым и ценным для него, – зависит только от него. Онтологическая свобода субъекта предполагает его непредопределенность ни какими-либо внешними обстоятельствами, его наличным бытием, ни даже причинами его внутренней сущности, включая основы его природно-биологической данности. Все это предполагает ответственность человека перед самим собой и другими людьми, обществом, без свободы она не имела бы никакого смысла.

Животное не несет ответственности за свое бытие, так как образ жизни и поведения заданы ему его генетической наследственностью. Оно не выбирает способ своего поведения, его способ жизнедеятельности предопределен его природно-видовой данностью, предстоит перед ним как необходимость, которую он не воспринимает как необходимость.

Конечно, человек тоже связан условиями жизни, необходимостью, предъявляемой потребностями его организма и требованиями социальной среды, но к ним он вырабатывает собственную позицию, отношение, считает их приемлемыми для себя или не принимает их. Он может исповедывать ценности, которые ставит выше своих органических потребностей.

Но и в том случае, если для него главным смыслом становится обеспечение своей органической жизни, то это не потому, что он совпадает с ней, а придает ей некий человеческий смысл, выбирает ее как главную ценность. Принять необходимость за должное, и подчиниться ей может

существо, находящееся в ситуации выбора, в последнем случае человек остается онтологически свободным, так как отказ от свободы является его решением.

Животное не воспринимает свой способ жизнедеятельности как необходимое, оно просто является частью природы, элементом приспособления к внешней среде и выживания в нем. Его устремления и влечения находятся ниже того порога, где нужны мотивации, воля, решение, выбор сознание. Оно не нуждается в них, так как не может выйти за рамки эволюции, являясь ее следствием и конечной формой ее выражения.

По мнению американского психолога А.Г.Маслоу, свойственные человеку выбор, решение, высшие ценности заложены в его природе как биологические данности. При этом хороший выбор и правильные решения принимает обычно личность, достигшая уровня самоактуализации, что в свою очередь означает, что все способности, заложенные в человеке генетически, такие как здоровье, физиологические потребности, талант, мудрость, человечность, включая ценности, такие как стремление к истине, добру, справедливости нашли в нем формы реализации. Однако высшие ценности, называемые Маслоу метапотребностями могут реализоваться, как он думает, только в том случае, если удовлетворены его низшие физиологические или базовые потребности [1]. Возникает вопрос: если природа ценностей, как прямо указывает Маслоу, имеет биологическое происхождение, выражаемое в биохимических, эндокринных процессах организма [1, с. 25], то каким образом человек может свободно выбирать себе ценность, если она заложена в нем как его необходимость? Человек, выходит, не отличается от животного (что Маслоу утвердительно признает), он предопределен заложенной в нем данностью, которой, конечно, надо достигать и развивать.

Маслоу считает, что психология как наука должна быть направлена на изучение качеств лучших человеческих экземпляров – самоактуализирующихся личностей, у которых все уровни как низших, так и высших потребностей достигли наивысшего развития. Тогда с помощью такой науки можно продуцировать индивидов и в целом общество, построенное на тех же принципах, высших нравственных нормах и ценностях, скопированных с лучших личностей как образцов. Отсюда напрашивается вывод, что совершенное общество не может быть представлено богатством и многообразием общественных связей, проистекающих из многообразия человеческих смыслов. Невозможными тогда становятся социальные отношения, если духовное содержание Я человека не основывается в стремлении к утверждению определенного своего, индивидуального смысла, за который он ответственен, так как выбор смысла или творение смысла был его свободным актом. Духовное

творение смысла как в конечном счете рефлексивное отношение к самому себе, как утверждающемуся в этом смысле невозможно без свободы этого отношения. Ведь достигающаяся в этом процессе самоидентичность Я – это не абсолютное совпадение, а отношение к этому смыслу в себе, а, значит, сохранение свободы, возможности изменять этот смысл, выходить за пределы самого себя и своего прежнего, наличного бытия.

Наличие раз и навсегда данного одинакового для всех душ смысла и ценности не может привести к уникальности индивидуального бытия и тем более к духовности, нравственности и ответственности. Как генетически запрограммированные в теле человека эти ценности заранее даны, хочет того человек или нет. Об идентичности основания человеческой психики Маслоу отмечает: «Это эмпирически установленный факт, что люди с высокой степенью самоактуализации гораздо реже основной массы людей сомневаются в себе, меньше размышляют о том, правильно или неправильно они поступают. Их нисколько не смущает, что девяносто пять процентов человечества поступает иначе. И должен заметить, что эти люди – во всяком случае те из них, которых изучал я, – обнаружили тенденцию к одинаковой оценке фактов, того, что хорошо и что плохо, как если бы они ощущали некую высшую реальность, лежащую за пределами человеческого сознания, а не основывали свои оценки на житейском опыте, который, как известно, зачастую страдает однобокостью и предвзятостью. Словом, я использовал их, чтобы они продуцировали ценности, или, лучше сказать, они помогли мне приблизиться к пониманию того, что более всего важно для человека. Говоря другими словами, я сделал следующее допущение: то, что ценно для этих людей, в конце концов станет ценно и для меня; я соглашусь с ними, приму их ценности, как экстраперсональные, универсальные, как нечто такое, что рано или поздно подтвердит жизнь» [1, с. 23]. Так понимаемые ценности как данные в его телесной организации, так и находимые в большом универсуме (как совместимы эти два утверждения, можно только догадываться), оказываются запредельными для человека, человек тут ни при чем, здесь действуют только инстинкты.

В отличие от А.Г.Маслоу представитель экзистенциального анализа В.Франкл считает, что экзистенциальной основой человеческого бытия является стремление к смыслу, придание ему статуса цели и ценности жизни, это стремление неискоренимо в человеке и действительно независимо от того, удовлетворены или нет первичные потребности его физиологического организма. По его мнению, наоборот, стремление к удовольствию, к власти и т.д. являются производными по отношению к воле, к смыслу [2]. Лишь при фрустрации экзистенциальной цели человека к поиску смысла жизни или потеря его может наблюдаться замыкание человека на наслаждении, жажде к власти, социальным приоритетам, которые сами по себе, лишённые

духовного значения, имея тенденцию перерасти в гипертрофированное желание, разрушительны для человека.

Духовное в человеке, как верно отмечает В. Франкл, – это действие в нем свободы, свободы определять себя, выбирать и делать своим содержание определенных ценностей, оно возвышается над обстоятельствами жизни, с которыми связан человек, может не соглашаться с ними, возражать им. Духовное, по Франклу, есть более высшее, личностное измерение, которое не сводится к его низшим потребностям, ограниченным срезам его существования – физиологическим, психологическим и т.д. Поэтому при психогенных неврозах и прочих заболеваниях духовное не разрушается в человеке, оно может выработать определенное отношение к болезненному состоянию человека, как-то отмежеваться от него. Свобода как самотрансцендентность человека, его способность выходить за пределы наличного состояния осуществляется тем, что человек сам принимает решения, поддаться ли обстоятельствам жизни, потребностям психофизического организма или стать духовной личностью, отстаивающей свои ценности. В обоих случаях человек несет ответственность за способ своего бытия, за свои решения.

Если потерян главный смысл, ради которого человек живет, т.е. его высшая ценность, то человек имеет дело с глубокими духовными переживаниями, он ощущает в душе пустоту или, как называет это В. Франкл, – экзистенциальный вакуум, нередко приводящий к ноогенным неврозам и психическим депрессиям. Но в отличие от психогенных неврозов, где наблюдаются конфликт влечений психики и ее разнонаправленных инстанций, характер ноогенных неврозов связан с фрустрацией духовных ценностей человека, экзистенциальной фрустрацией человека, потерявшего смысл своего существования, замечает В. Франкл [2, с. 51]. Поэтому принципы логотерапии, которую разрабатывает Франкл, он считает направленными на то, чтобы помочь человеку духовно определиться в своих ценностях, найти смысл своей жизни, утвердиться в нем и быть ответственным за него.

С этих позиций В. Франкл критикует учения пандетерминизма и редуционизма, рассматривающих человека ограниченными пределами его наличной данности, в которых действительны лишь его низшие регистры, а человек, считает он, свободен, трансцендентен, он открыт миру, его сущностью может быть духовная ценность.

Однако его верные мысли о свободе личности, ее духовной потребности найти смысл своей жизни, свою главную ценность и его критика не лишены внутренних противоречий, о чем свидетельствует его утверждение, что «...конституирующая человека духовность присуща ему биологически и даже анатомически – свобода и духовность, лежащие

в основе всего человеческого» [3]. В таком случае способ бытия человека нельзя рассматривать как свободу и открытость различным путям развития. Но с этим нельзя согласиться, так как онтологически свобода человека, на мой взгляд, представляется такой экзистенциальной ситуацией, когда перед человеком открывается бесконечное многообразие возможностей благодаря тому, что человек выступает субъектом многообразных смыслов, становящихся значащими для его жизни, ценностями его бытия, содержанием его сущности. Такая свобода не может быть совместима с его телесной определенностью, которая задана ему природой, она несовместима вообще с любой предопределенностью, даже предопределенностью к выбору. Человек всегда находится на распутье, он может в принципе выбирать и изменять способ своего бытия или не выбирать вообще, отказаться от свободы. По Франклу же получается, что человек не может не выбирать, «... он не может избежать принятия решений. Реальность неизбежно заставляет человека решать» [2, с. 44].

Более того, Франкл считает, что человек не сам продуцирует, творит смысл своего бытия, а ищет и находит его в универсуме, внешнем ему мире, в основном в окружающем социуме, смысл в его понимании не может быть субъективным, только объективные смысл и ценность могут быть истинными, так как у каждой ситуации только один смысл – истинный. Получается, в одних и тех же социальных, культурных условиях, данных ситуациях не может быть многообразия смыслов, духовные интенции людей не должны различаться, каждое индивидуальное бытие не будет обладать своей особенностью, уникальностью, которой так настаивает сам Франкл. Всякое многообразие, неповторимость действий, отношений, выходит, есть заблуждение, в то время как истина довольно редкое совпадение сущности, интенции души с ее бытийными проявлениями.

Конечно Франкл прав, что смысл могут составить духовные ценности, а не удовлетворение потребностей организма или материального обеспечения, однако он утверждает, что ценности могут нести только объективный смысл, в противном случае этот смысл как ценность не может быть истинным. *«Смысл должен быть найден, но не может быть создан. Создать можно либо субъективный смысл, простое ощущение смысла, либо бессмыслицу. Тем самым понятно и то, что человек, который уже не в состоянии найти в своей жизни смысл, равно как и выдумать его, убегая от чувства утраты смысла, создает либо бессмыслицу, либо субъективный смысл. ...В этом случае, однако, это сопряжено с риском пройти в жизни мимо истинного смысла, истинного дела во внешнем мире»* [3, с. 37-38].

Таким образом, по Франклу, смысл вездесущ, он имеется в каждой конкретной ситуации, человек же может сделать своим содержанием содержание внешнего мира, обстоятельств, складывающихся за пределами

его духовно-душевного мира, только после этого внешнее содержание становится его внутренней интенцией, которая уже сквозит в его деяниях и поступках. Выходит, творчество того, что еще не существует в действительности, имеется в виду во внешнем мире, но составляет действительность, реальность индивида как нечто должное в нем, т.е. субъективное, не может составлять, по Франклу, истины субъекта. Такое субъективное выступает лишь искаженным эфемерным обликом смысла, чем-то иррациональным. Более того, объективность ценностного смысла выражается в деле, деятельности человека согласно смыслу каждой ситуации. Хотя Франкл признает возможность достижения и постижения смысла в переживании, но все же объективность, истинность смысла доказывается наличием форм объективации смысла во внешнем мире.

Исходным основанием такого принципа подхода к пониманию проблемы человека, его ценностных смыслов, думается, является лежащее в основе западной ценностной интенции завоевания мира человеком стремление проникать в суть вещей с целью их подчинения, где главным становится научное мышление, познание, потеснившее другие формы духовной деятельности человека на второй план. Творчество, воображение тогда представляются как нечто производное от мышления. Главным, истинным средством научного познания, как известно, является адекватное отражение действительности. Психика человека, его сознание и бессознательное, его духовно-душевный мир с такой точки зрения также представляется как мышление с его познавательно-отражательной функцией, направленной на то, чтобы обогащать и развивать свое содержание из внешнего мира.

Согласно такой позиции человек должен быть тождественен этому существующему, данному миру, чему-то наличному, он не может выходить за пределы наличного, привносить в мир нечто новое, творить новый смысл. Отсюда получается вывод, что содержанием смысла и ценностей может быть только сущее, а не должное, лишь становясь смыслом человека, это сущее превращается в нечто должное, к чему он устремлен.

Франкл, хотя верно рассуждает о ценности как должном смысле человека, но упускает из виду, что человек часто ценностью своего бытия и своим смыслом делает не отражаемое из наличной действительности содержание, а прежде всего рождаемое в нем самом сугубо человеческое значение, он творит в своей душе нечто новое, чего еще нет в действительности и этим преобразует действительность. Человек сам субъект своей уникальности, неповторимости духовного склада, иначе, если бы он только отражал действительность, невозможна была бы его трансцендентность, его развитие, он ограничил бы себя рамками наличного бытия, был бы предопределен. Конечно, человек нередко ограничивает себя определенными рамками, он может принять имеющиеся социумные критерии за ценность, но, как уже

говорилось, он свободно выбирает, а не просто совпадает с принятым, это его решение.

Исходя из своего понимания ценностного смысла, которое человек находит за пределами самого себя, Франкл полагает в универсуме сверхмир и имеющийся в нем всегда трансцендентный замысел, который человек постичь не в состоянии. Человек, его свобода, духовность оказываются лишь ступенью иерархической лестницы универсума, он не может знать, «...какова «конечная» цель его жизни, каков «сверхсмысл» вселенной» [3,162], ему остается только верить в сверхсмысл. Положение человека по отношению к универсуму, сверхмиру такое же, как положение приручаемого животного к человеку, которое служит ему, но не понимает его замысел.

На мой взгляд, ни понимание содержания ценностей, заранее заданного в наследственной структуре организма, ни взятого из внешней среды не в состоянии объяснить природу смысла человеческого существования, его духовного самоопределения. Духовность с точки зрения А.Г.Маслоу, а также В.Франкла предстает как заранее уготованная замкнутая в себе данность, некий трафарет, по которому строится план бытия человека, его сущность к такому логическому результату, видимо, может привести понимание человека как некоего сущего, который или провоцирует из себя свою данность, или отражает содержание внешнего мира, интроецируя его в себя. Духовность в таком случае сводится к отражательной функции мышления, это характерно интенции западной цивилизации, направленной на преобразование природы, внешней действительности в целях ее присвоения и утилизации, где отражение становится главной тенденцией, средством познания, и, наконец, принципом научного познания. Такой принцип стал всеобщим и в подходах познания сущности человека и его бытия. Но ведь именно в духовном акте человек творит свои смыслы и ценности, сам определяет каким ему быть, какой смысл особо значим для него, независимо от того, значим ли этот смысл для другого и других и с собственных позиций, формируемых самой личностью, она может строить отношение с другими, с их смыслами и ценностями, позициями, утверждать свое особое бытие, а значит, быть ответственной за свое бытие, построенное по определенной ценности, творимой или выбираемой ею самой. Человек, в конечном счете, субъект своих ценностей, их творец, и в принципе, он открыт своим бесконечным возможностям, порождая многообразие смыслов, ценностей, он свободен изменять их и себя самого.

Литература

1 Маслоу А.Г. Дальние пределы человеческой психики. – Спб: Евразия, 1997. – С. 35-36.

2 Франкл В. Воля к смыслу. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2000. – С. 15.

3 Франкл В. Человек в поисках смысла. Сб.: Пер. с англ. и нем. – М.: Прогресс, 1990. – С. 125.

Түйін

Абишева А.К. А. Г. Маслоу мен В. Франклдың ұстанымдарындағы адамның рухани-құндылықтық негізі туралы

Мақалада автор адамның онтологиялық түпкі негізі еркіндік екендігі, яғни оның өз құндылықтарын өзі таңдайтындығы туралы қағидадан шыға отырып, оның осы табиғаты бастан айқындалған және ешбір өзгермейтін нәрсе деп түсінумен ешбір сыйыспайтындығы хақында ой түзейді. Бұл тұрғыдан ол адам табиғаты әрі рухани болмысы биологиялық жолмен анықталған немесе сыртқы жағдайлардан табылады деп қарайтын А.Г.Маслоу мен В.Франклдың көзқарастарымен пікір таластырады. Мақалада автор В.Франклдың адамдар өз құндылықтарын сыртқы дүниеден табады, оларды өздері жарата алмайды дейтін көзқарасына талдау жасай отырып, оған кереғар өз түсінуін ұсынады. Автордың ойынша, адамдар құндылықтарын түп мағынасында өздері жасайды, тіпті оларды сыртқы жағдайлардан тапқанның өзінде де, оларды құндылық деңгейіне өздері көтереді.

Түйін сөздер: онтологиялық еркіндік, құндылықтар, міндетті, болмыс.

Summary

Abisheva A.K. Spiritual and Value Foundations of Person in A.H. Maslow and V. Frankl's Doctrines

In the article the author develops a thought that ontological freedom of human, his creation of value senses supposes the variety of his opportunities and ways of his being. From this point of view, the freedom of predetermination by human of his own essence and being is not compatible with understanding of human as existing, some unchangeable data. From this position author argues with A.H. Maslow and V. Frankl's viewpoints, their supposition that human essence and his spirituality are given to him in his biological organization either he founds and gains them in external world. Author has critically analyzed and conveyed disagreement with position of V. Frankl that human is looking and finding a senses in external world and makes it his own essential content and value. The value is not just humanized form of existing, but is due, something ideal, to what the subject is directed, his essence, which he turns into his being forms.

Keywords: Ontological Freedom, Values, Justice, Existence, Being.

Раушан Сартаева¹

¹ Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК

О ПЕРСПЕКТИВАХ ФОРМИРОВАНИЯ НОВОЙ СИНТЕЗИРУЮЩЕЙ ФИЛОСОФИИ

Аннотация. В статье утверждается, что конституирующей особенностью современного процесса познания в целом является формирование новой модели реальности на основе новых мировоззренческих и концептуально-методологических подходов, новой синтезирующей философии, опирающейся как на философские основоположения, так и на новейшие достижения в области наук о человеке. Перспективы новой синтезирующей философии, по мнению автора, связаны, в первую очередь, со следующими тремя «точками роста»: холономно-голографическим подходом, основанном на новом понимании принципа целостности, феноменом информации и проблемой платонической реальности. Автор утверждает, что имеется онтологическая связь между указанными выше тремя «точками роста».

Ключевые слова: синтезирующая философия, информация, принцип целостности, холономно-голографический подход, платоническая реальность, компьютерная симуляция, «визуализация», провиденциализм, духовность.

В пространстве современного научного познания происходит, как известно, процесс смены парадигм: ньютоно-картезианская картина мира сменяется новой моделью реальности. Этому способствуют новейшие научные исследования, эксперименты, концепции. Кроме того, мы являемся свидетелями максимального (за все новейшее время в истории человечества) сближения науки, философии, религии, мистицизма, благодаря чему происходит формирование новых мировоззренческих и концептуально-методологических подходов в процессе познания в целом. Что касается философии, то такие новые подходы позволяют объединить, «примирить» метафизику и диалектику, материализм и идеализм в рамках новой синтезирующей философии, которую еще называют интегральной или универсальной [1].

Формирование универсальной философии во многом обусловлено требованиями сегодняшнего дня в развитии философско-антропологического знания, которые, в свою очередь, во многом связаны с синтезо-интеграционными тенденциями, с созданием методологии, опирающейся как на философские основоположения, так и на новейшие достижения в области наук о человеке.

Современная наука раскрывает перед человеком парадоксальный мир Вселенной, в эволюции которой совершенно иначе, чем в ньютоновско-картезианской модели мироздания, определяется онтологический статус Человека, Разума, Духовности. Вместе с тем в философском осмыслении и мировоззренческой интерпретации сущности новых представлений о бытии, ученые открывают многозначительные параллели, совпадения, перекликивания выводов постнеклассической науки с оккультными, мистическими, эзотерическими учениями, системами. Такая универсальная философия позволяет сформировать новый взгляд на метафизические концепции мира, человека, сознания, представленные в истории мировой философии, в разного рода мистических и эзотерических учениях.

Одной из активных точек роста на данном этапе развития научного познания в целом и новой синтезирующей философии, на наш взгляд, наряду с холономно-голографическим подходом, основанном на новом понимании принципа целостности, феноменом информации, становится проблема платонической реальности.

Все три указанные выше «точки роста» в научном познании в целом и новой синтезирующей философии тесно связаны. Так, основу холономно-голографического подхода, основанного на новом понимании принципа целостности и имеющего огромное значение в современном научном познании в целом, составляет следующий базовый тезис: в любой самой малой части любой системы содержится информация обо всей системе. Причем такое понимание соотношения части и целого не противоречит явлению эмерджентности, согласно которому у системного целого утверждается наличие свойств, не присущих его подсистемам и блокам. В преодолении своего рода антиномичности вышеуказанной ситуации, на наш взгляд, важную роль играет введение в рамках холономно-голографического подхода понятий субстрата и информации, причем информация проявляется как сущность, а субстрат выступает как явление. Понятие информации в данном контексте несет в себе более глубокое (в отличие от обыденного понимания), «онтологическое» содержание, а именно: имеется в виду та общая база, что лежит в основе всех явлений окружающего нас мира.

Холономно-голографический подход, основанный на принципах так называемого холоддвижения выдающегося физика-теоретика Дэвида Бома и технике голографии, математические принципы которой были разработаны английским ученым Дэнисом Гэбором (лауреатом Нобелевской премии 1971 года), должен применяться в сочетании с концепцией «порядок через флуктуации» И. Пригожина и И. Стенгерс. А эта концепция, в свою очередь, должна лежать в основе современного системно-структурного анализа. Холономно-голографический подход способствует формированию нового понимания «целого», «целостности», соотношения части и целого, позволяет трансцендировать кажущееся непреодолимым различие между

частью и целым [2]. Проблема целостности, «целого», части и целого является одной из ключевых в философии, поскольку несет в себе глубокий онтологический смысл. Поэтому можно сказать, что холономно-голографический подход способствует формированию новых мировоззренческих и концептуально-методологических подходов и в философии, а именно: позволяет объединить, «примирить» метафизику и диалектику, материализм и идеализм в рамках новой синтезирующей философии.

Новая синтезирующая философия, опирающаяся на современные новейшие научные исследования и эксперименты, выводит проблему платонической реальности на новый уровень дискуссии, на уровень, как уже было отмечено выше, точки роста современного научного познания. Дело в том, что речь идет о новой онтологии. И не только потому, что исследователи по-новому (в контексте современной актуализации аксиологических подходов) оценили то, что философия Платона, его онтология представляют собой, прежде всего, учение о ценностях, а «этика насквозь онтологична» (Т.Ю. Бородай). А потому, что современные новейшие научные исследования и эксперименты, проводимые учеными разных школ, заставляют по-новому взглянуть на философию Платона, ядро (суть) которой составляет учение об идеях как источниках бытия эмпирических вещей (насколько вещь реальнее своей тени, настолько же идея подлиннее созерцаемой вещи). Современные новейшие научные исследования и эксперименты наполняют весьма существенным содержанием мысль о том, что, возможно, мы живем в платонической реальности, где первоисточником всего зримого нами мира являются идеи, план, замысел, в осуществлении которых человеку принадлежит или отводится определенная роль?

И здесь, в первую очередь, современная физика дает интереснейший материал для исследования мировоззренческих следствий, вытекающих из новейших научных концепций и экспериментов. Вообще, открытия в современной физике, путеводной звездой которой стала концепция единого поля или единой силы, управляющей всеми процессами во Вселенной, быстро приблизили современную физику к рубежу, за которым ей придется явным образом иметь дело с сознанием. Некоторые физики считают, что в будущем всеобъемлющая теория материи должна будет включать сознание как неотъемлемую и главную часть.

В этом контексте суперпарадоксальными выглядят эксперименты и концепции современных физиков, таких как Антон Зайлингер (Австрия, Вена), Макс Тегмарк (Бостон, США), Мигель Алькобьерра (Мехико, Мексика), Стивен Шу (США), Хояо Магуэйхо, Рич Террел (США), Мир Файзал (Торонто, Канада), меняющие наши представления о природе реальности. Здесь необходимо отметить, что новые представления о природе реальности, складывающиеся в процессе научного познания под влиянием новых научных экспериментов и концепций, весьма близки к понятию так называемой платонической реальности.

Большой вклад в формирование новых представлений о природе реальности вносят современные космогонические концепции, объединяющие физику и философию. Так, суперпарадоксальной для нашего миропонимания, еще не освободившегося от устаревшей ньютоно-картезианской парадигмы, выглядит ультрасовременная космогония, разработанная учеными объединенного института ядерных исследований в Дубне (Россия). Вывод, который следует из этой новой космогонии, состоит в следующем: Вселенная бессмертна, она возникла благодаря идее и развивалась в согласии с волей (вектором) Создателя [3, с. 8]. Вселенная (как и ее элементарные частицы), образовалась в результате «визуализации» импульса, идеи. Обретение формы в процессе визуализации назвали пространственным вектором, или вектором творения. Вот мы и вернулись на крыльях современной науки к «гармонии сфер» Пифагора и к философии Платона с ее концепцией «идея-тело»!

В декабре 2015 года Мир Файзал с соавторами (Университет Ватерлоо, Канада) представили новую теорию времени (журнал *The European Physical Journal C*), в которой предположили, что в видимой нами физической Вселенной минимальный масштаб времени намного больше планковского времени. Согласно новой теории времени, время по своей структуре подобно кристаллу состоит из постоянно повторяющихся, дискретных сегментов. Отсюда следует вывод: физическая Вселенная представляет собой (как кинокартина) последовательность статичных кадров, создающих иллюзию движения. «Если всерьез принять эту точку зрения, то наше восприятие реальности в духе непрерывного движения оказывается иллюзией, которую формирует дискретная математическая структура. ...Наше предположение указывает на платоническую природу реальности. Но в отличие от других платонических теорий, нашу идею можно проверить экспериментально» (Мир Файзал) [4].

Приблизительно в это же время другая группа физиков из Австрии, Индии и Японии опубликовала результаты своих исследований, из которых следует, что видимая нами физическая Вселенная может быть голограммой (журнал *Physical Review Letters*) [5]. Согласно голографическому принципу, информации, содержащейся на внешней границе Вселенной, достаточно для ее математического описания. Кстати, как известно спор двух величайших британских астрофизиков современности С. Хокинга и Л. Саскинга о судьбе информации об объектах за так называемым горизонтом событий в черных дырах завершился в пользу Л. Саскинга, который утверждает, что информация об объектах за «горизонтом событий» никуда не исчезает, а откладывается на внешних границах (так называемых пленках) Вселенной в виде голограммы в двумерной плоскости (передача «Сквозь кротовые норы с Морганом Фрименом» – телеканал «Discovery Science», 3 марта 2013, 12.30 – 13.30. по времени Алматы). Причем, согласно математическим расчетам, эта информация не просто сохраняется, а способна влиять как на настоящее, так и на прошлое и будущее. Подобное предположение опять-таки

наталкивает на мысль о природе Вселенной как гигантской математической структуре.

В 2011 году физики из Церна (Швейцария) разогнали в Большом адронном коллайдере субатомные частицы до скорости, превышающей скорость света. Отсюда следует вывод: существуют и развиваются десятки реальностей гораздо более объемных, чем известная нам (реальность), обладающих 30-40 и более характеристиками [6].

В 2012 году группа математиков из Оксфордского Университета математическими расчетами доказала правоту известного американского ученого Х.Эверетта, утверждавшего еще в 1950 году, что за гранью нашего мира существуют другие реальности, количество которых связано с количеством вариантов развития каждого конкретного события [7]. Кстати, Х.Эверетт также утверждал, что мысль и событие воздействуют на наш мир.

В 2012 году американский ученый Рич Террел (Лаборатория реактивного движения НАСА Калифорнийского технологического института) в результате многолетних физических и математических исследований пришел к выводу о том, что наша Вселенная представляет собой сложнейшую цифровую программу, созданную кем-то специально [8]. То есть, мы живем в гигантской компьютерной симуляции, созданной программистом из будущего. Р.Террел считает, что наша реальность – это лишь частичка гигантского компьютерного воображения.

К этому можно добавить и исследования советского астрофизика Н. Козырева (световые сигналы от звезд из тех точек Вселенной, в которых эти звезды будут находиться в будущем), касающиеся получения информации о событии, которое еще не свершилось в настоящем, но случится в будущем [9]. Эксперименты австрийского физика А. Цайлингера (Вена), показывающие, что наша реальность может меняться в зависимости от условий наблюдения, чего в условиях объективной реальности быть не должно [10].

Но если наша реальность – это гигантская математическая структура, гигантская компьютерная симуляция, «визуализация» чьей-то идеи, замысла, плана, то какова степень свободы человека в этом мире провиденциализма?

Определенный положительный ответ и надежду дают современному человеку другие очень интересные, в некоторых случаях парадоксальные и экстраординарные научные концепции и исследования, на которые опирается, как мы уже отмечали ранее, новая «синтезирующая», «интегральная», или, как ее еще называют некоторые исследователи (Г.А. Югай), «универсальная» философия, новые, в известной степени, методологические подходы к исследованию проблем человека, феномену духовности. Это, например, новое научное направление, разработанное польским математиком (эмигрировавшим в США), Бенуа Мандельбротом. Он назвал это направление «Теория хаоса» и изложил эту теорию в книге «Фрактальная геометрия природы» (1997) [11]. На основе систематизированных им загадочных

явлений физики, химии, физиологии, ботаники Б. Мандельброт пришел к выводу, что наш мир, как всякая монета, двусторонен. Одну сторону – вселенскую – творит только Абсолютный Разум, пронизывающий мерности и пространства. Другую сторону нашего бытия, согласно Б. Мандельброту, этот же Разум творит в сотворчестве с людьми, их эмоциями, воображением, снами, интуицией. В результате получается «волшебство» с уродливым, далеко не всегда милосердным лицом. То есть деятельность человека оказывает влияние на реальность, на ее формирование.

Следовательно, мы вместе с «Программистом», Творцом, Абсолютным Разумом, возможно, участвуем в формировании нашей реальности, причем наше общее будущее формируется здесь и сейчас и каждым из нас. Отсюда можно сделать вывод о том, что мера ответственности каждого из нас за свои мысли, слова и поступки чрезвычайно высока. И ведь прав был Заратуштра: «правильный образ действий» – это добрая мысль, доброе слово, доброе дело. Прав был и доктор философии, знаменитый бразильский писатель Карлос Кастанеда со своим миром «человека Знания» Доном Хуаном, способным управлять пространством и временем, тем самым изменяя реальность. Путь же к изменению реальности должен лежать через процессы духовного развития, основанные на осознании своего единства с окружающим миром.

Литература

- 1 Югай Г.А. Голография Вселенной и новая универсальная философия. Возрождение метафизики и революция в философии. – Москва: КРАФТ, 2007. – 400 с.
- 2 Гроф С. За пределами мозга. Пер. с англ. – М.: Изд-во Трансперсонального института, 1993. – 504 с.
- 3 Кондрат О. «Темная» сторона Вселенной // Оракул. – 2002. – № 8. – С. 8–9.
- 4 Baldwin P. HISTORIC DISCOVERY: Physicists ‘PROVE’ God DIDN’T create the Universe // <http://www.express.co.uk/news/science/612340/Origin-of-the-universe-riddle-solved-by-Canadian-physicists-and-er-it-wasn-t-God>
- 5 Physical Review Letters – Technische Universität Wien // https://translate.googleusercontent.com/translate_c?depth=1&hl=ru&prev=search&rurl=translate.google.kz&sl=en&u=https://www.natureindex.com/article/10.1103/physrevlett.116.090405&usg=ALkJrhiutx5ciAQc3MBfrMe2mcdRyNP61A
- 6 Мельников А. Коллайдер пошатнул основы мироздания // <http://www.ntv.ru/novosti/240116/>
- 7 Ученые доказали существование параллельных миров // Взгляд, 7 октября 2012, 08:05. – <http://www.vz.ru/news/2012/10/7/601438.html>
- 8 Our Creator Is A Cosmic Computer Programmer – Says JPL Scientist. MessageToEagle.com // <http://www.message-to-eagle.com/our-creator-is-a-cosmic-computer-programmer-says-jpl-scientist/>
- 9 Козырев Н.А. О возможности экспериментального исследования свойств времени. – 1971. *Kozyrev N. A. On the possibility of experimental investigation of the properties of time // Time in and Philosophy. – Prague, 1971. – P. 111–132.*

10 Lapkiewicz R., Li P., Schäff C., Langford N. K., Ramelow S., Wiesniak M. & Zeilinger A. Experimental non-classicality of an indivisible quantum system, *Nature* 474, 490–493 (2011).

11 Mandelbroit B. *The Fractal Geometry of Nature*. – San-Francisco: Freeman, 1977. – 615 p.; Мандельброт Б. *Фрактальная геометрия природы*. – М.: Институт компьютерных исследований, 2002. – 656 с.

Түйін

Сартаева Р.С. Жаңа біріктіруші философияның қалыптасуының болашағы туралы

Мақалада танымның қазіргі үрдісінің тұтастай алғандағы нақтылаушы ерекшелегі ретінде жаңа дүниетанымдық және концептуальді- әдіснамалық тұрғы негізіндегі, философиялық негізгі тұжырым және адам туралы ғылым саласындағы жаңа жетістіктеріне сүйенетін жаңа біріктіруші философия сипатындағы шындықтың жаңа моделінің қалыптасуы көрсетіледі. Автордың пайымдауынша, жаңа біріктіруші философияның алдымен келесі тұрғымен, яғни үш «даму нүктелерімен» байланысты: тұтастық, ақпарат ұстанымдарына және платондық шындық мәселесіне негізделген холомды-голографиялық тұрғы. Автордың көзқарасы бойынша жоғарыда көрсетілген «даму нүктелері» арасында онтологиялық байланыстар бар.

Түйін сөздер: біріктіруші философия, ақпарат, тұтастық ұстанымы, холомды-голографиялық тұрғы, платондық шындық, компьютерлік симуляция, «визуалдану», провиденциализм, руханилық.

Summary

Sartayeva R. About the Prospects of Formation of New the Synthesizing Philosophy

In article it is claimed that the constituting feature of the modern process of knowledge in general is formation of new model of reality on the basis of new world outlook and conceptual and methodological approaches, the new synthesizing philosophy leaning both on philosophical basic foundations, and on the latest developments in the field of sciences about the man. Prospects of the new synthesizing philosophy, according to the author, are bound, first of all, to the following three «points of body height»: holonomic-holographic approach, based on a new comprehension of the principle of a wholeness, a phenomenon of information and a problem of Platonic reality. The author claims that there is an ontological communication between three «points of body height» stated above.

Keywords: the Synthesizing Philosophy, Information, the Principle of a Wholeness, Holonomic-Holographic Approach, Platonic Reality, Computer Simulation, «Visualization», a Providentsializm, Spirituality.

Аманжол Қасабек¹

¹ І.Жансүгіров атындағы Жетісу мемлекеттік университет

ҚАЗАҚ ФИЛОСОФИЯСЫНЫҢ ТАРИХИ-ӘДІСНАМАЛЫҚ СИПАТЫ

Аннотация. Мақалада қазақ философиясының тарихы ұлттық тарих ғылымының методологиялық тұғырын анықтайтын маңызды құрамдас бөліктерінің бірі екені дәлелденеді. Ғылыми таным процесінде халықтың идеялық ізденістері, бай құндылықтары мен ұлттық ойлау айшықтарын мағналық-семиотикалық тұрғыдан ашып көрсету қазақ философиясының басты сипаты деп анықталды. Қазақ философиясы халқымыздың тарихын жан-жақты түсіну үшін үлкен негіз және методологиялық құрал болғандықтан қоғамдық сананың басқа да түрлерімен тығыз байланыста зертелуінің маңыздылығына назар аударылды.

Түйін сөздер: ақиқат, даналық, рухани байлық, тарихи шарттар, еркін ойлау, тәуелсіздік идеялары.

Қазақтың даласы әлемге көптеген даналарды әкелгені белгілі. Олардың көбісі ежелгі түркі кезеңінде өмір сүргені ғылымда анық болып отыр. Сондықтан көптеген аса құнды еңбектер бұрында жарыққа шығып отырған деген ойды құптауға болады. Өйткені, адамзаттың Ақиқатқа, жаңа білімге деген ұмтылысы саяси құрылымдардың шектеуінен де күштірек болатын. Дегенмен, мемлекетіміз толығырақ демократиялық, тәуелсіз ел болған сайын зерттеуші ғалымдардың көкжиегі кеңейе түсетіні белгілі. Міне, осындай терең, жан-жақты зерттеуді қажет ететін сала халқымыздың көне тарихындағы рухани байлықты толық игеру болып табылады.

Осы рухани мұра жүйесінде қазақтың ертедегі философиялық ойлау элементтерінен бастап қазіргі замандағы толысқан философиялық теориясын түгелдей қамтитын ұзақ та жемісті философия тарихы мол орын алады. Оның негізгі бағыттары ретінде тұрпайы-диалектикалық ойларды, дүниеге шынайы түрдегі көзқарасты, дінді тану және басқа да еркін ойлау процестерін, моральдық мәселелер мен адам туралы ілімдерді, күш көрсетпеу идеясы және оның күш көрсету саясатына қарсы бағыттарды насихаттауы т.б. мәселелері болды.

Ақындар мен жыраулар, батырлар мен хандар, билер мен серілер – бәрі де өздері өмір сүрген заманның объективті құбылыстарын тілге тиек, ойға өрнек етіп, әртүрлі деңгейде, бірақ жалпы алғанда жартылай даму

тенденциясы шеңберінде қазақ халқының әлеуметтік-саяси, мәдени, сайып келгенде философиялық ойлау жүйесінің құрылымын жасады. Олар – адамгершілік, ізгілік, имандылық, құқықтық-саяси, мемлекет, жеке адам мәні тағы басқалар еді.

Қазақ философиялық ойының тағы да бір ерекшелігі – оның шынайы халқына деген сүйіспеншілік, оның бақыты, мүддесі, болашағы үшін қазақ философиясы күресуге дайын және оған жету жолдарын өз қадірінше анық, жан-жақты көрсете білуі дер едік.

Бұл айтылғандар қазақ философиясындағы басынан-ақ бірден қалыптасып кеткен жүйе деген пікір тумаса керек. Біртұтас көзқарас, дүниені жан-жақты танып білу, оның заңдылықтарын, танымдық, әлеуметтік мәселелерді дұрыс түсіну, ойлау түрлерінің жүйесін анықтау – соңғы ғасырлардың үлесіне тиеді.

Дегенмен, халықтың ақындық шығармашылығында қоршап тұрған табиғат пен әлеуметтік орта туралы ойлаудың біршама жиынтығы болды. Олар негізінен кездейсоқтық, жүйесіздік, қасиетке толы бір қалыпқа сия бермеуі мүмкін. Бірақ адамдардың бай практикалық, өмірін, халық даналығын көрсететін философиялық мәні бар еді. Ойлау тәсілі ерекше, шығармашылық жолы мен шығармалардың сақталуы ауыз мәдениетіне сай, тез жаттап алу, оны есінде сақтау және ұрпақтан-ұрпаққа өзгертпей, жоғалтпай, қаз қалпында жеткізу – қазақ философиясы тарихындағы ғажап құбылыс.

Халқымыздың өмірін бейнелеген, адамдардың түйсігін, ойларын, өскелең талабын көрсете білген фольклорда объективті шындықтың элементтері бар екенін байқаймыз. Халық эпостары, ертегілер, аңыздар, лирикалық-тұрмыстық поэмалар, мақалдар мен мәтелдер адамдарды табиғи және әлеуметтік құбылыстарды, саяси-экономикалық жағдайларды, ізгілік мақсаттарды өз уақытына сәйкес танып-білуінің куәгерлері. Ауыз мәдениетінің ескерткіштерін зерттеу халқымыздың танымдық, әлеуметтік-саяси, адамгершілік-тәрбие және дүниеге көзқарас ерекшеліктерін білуге көмектеседі.

Табиғи және әлеуметтік өмірді тікелей бейнелеу, дүниенің құрылымы, оның жасырын күштері туралы тұрпайы түсінік – бұл қазақ философиясының бастапқы кездегі деңгейі еді. Ол кезде жүйелі және негізделген көзқарас болған жоқ, сондықтан да философияның басты бағыттары да айқындалмаған еді.

Қазіргі таңда әлем халықтарының философиялық мұраларын зерттеген тарихи-философиялық ғылымның тәжірибесі сол ұлт философиясының қалыптасуы, дамуы және қазіргі бағыттары туралы, оларды зерттеудің теориялық және методологиялық мәселелері жөнінде жиынтықталған жалпы ойларын тұжырымдауға кең мүмкіндіктер береді.

Қазақ философиясының тарихы халық тарихының ең маңызды құрамдас бөліктерінің бірі. Онда ғылыми таным процесі мен халықтың идеялық ізденістері, бай тарихы мен ұлттық ойлау айшықтары көрініс тапқан. Қазақ философиясы халқымыздың тарихын жан-жақты түсіну үшін үлкен негіз және методологиялық құрал. Ол қоғамдық сананың басқа да түрлерімен тығыз байланыста.

Сондықтан оны зерттеп, үйренбейінше қазақ ғылымының тарихын, саяси идеологиясын, өнерін, әдебиетін, адамгершілік қағидаларын, діндарлығын және т.б. пайымдау мүмкін емес. Халықтың ұлт-азаттық қозғалысымен тығыз қоян-қолтықтасқан қазақ философиясы ғылыми құндылығымен қатар, жоғары азаматтық қасиетімен, әлеуметтік әділеттілікке жету жолдарын тікелей іздеуге атсалысқандығымен, өзінің жемісті жетістіктерімен ерекшеленеді.

Соңғы кезге дейін әлеуметтік-гуманитарлық ғылымдарда әлеуметтік үдерістерді тану тәсілі ретінде таптық редукционизм, яғни барлық әлеуметтік-рухани, мәдени, саяси т.б. құбылыстарды таза таптық айшықтарға әкеліп тіреу тәсілі үстем болды. Бұның өзі бірін-бірі жоққа шығару логикасы өмірдің объективті логикасын жалмап, жұтаңдатып көрсетуге әкеліп соқты. Қазіргі кезде жалпы адамзаттық айшықтар, идеялар ең жоғарғы құндылықтар есебінде танылғаннан кейін, философия тарихын зерттеудің ауқымы да кеңейді, бағыттары да нақтылана түсті. Соның бір мысалы ретінде негізінде «таптық күрестің» құрбандары болып кете барған қазақ халқының аяулы азаматтары, әдебиетші, философ, ақындардың өз ортамызды қайта жанғыртуы, философиялық көкжиекке жаңа идеялардың қосылуы және олардың қазақ философиясы тарихының жаңа беттерін ашуға тигізген жан-жақты әсерін атап айтуға болады.

Халық сана-сезімінің өсуі мен жас тәуелсіз мемлекеттің қалыптасуы, философиялық ойлаудың жаңа түрлері, адамзаттың тұтастығы мен ерекшеліктерін, достық пен алауыздықтың айырмашылығын, халықтар тағдырларының ажырамас бағыттарының тарихи шындықтарын терең мазмұнда ашып беруіне көп септігін тигізуде. Біз осы тұрғыдан алғанда, дүниежүзілік қауымдастықта қазақ халқының тұңғыш философиялық ойларының шынайы болмысын және өзіне тән мәдениетін көрсете білуіміз керек. Бұл мақсатты іске асыру жолында қалыптасқан, сіресіп қалған ұғымдар мен қағидаларға сын көзбен қарап, жаңаша методологиялық шешімдер жолын ұсынғанымыз абзал деп білдік.

Қазақ философиясының көкейтесті мәселелерінің бірі – философияның пайда болу проблемасы. Қазіргі уақытқа дейін әлемдік философияның тарихында осы мәселе талай пікірталас туғызып жүр. Біріншіден, философияның дәл шыққан мерзімін белгілеу өте қиын. Екішіден, философия деген ұғымның өзіне дәл анықтама беруге осы кезге дейін толық

қол жеткен жоқ. Үшіншіден, қазақ философиясына келетін болсақ, жазба түріндегі оның мәселелері классикалық тұжырымдар арқылы берілген мәтіндері жоқтың қасы.

Әлемдік философия тарихында үш ошақтың – Ежелгі Қытай, Үнді, Грекияда шамалас бір мерзімде пайда болғанын білеміз. Ол орталықтар философияның әлеуметтік кеңістігіндегі жоғары деңгей еді және теориялық ойлаудағы дүниенің өзін жеке және тұтас ретінде бейнелеген алғашқы жүйелер болды. Философиялық ойдың тууына белгілі бір алғышарттар қажет. Олар әлеуметтік, теориялық-танымдық, тарихи шарттар. Тарихи практика көрсетіп отырғандай, философиялық өркениеттің ұзақ дамуының жемісі.

Қалыптасып келе жатқан қоғамдық қатынастарды жақтау немесе заңдастыру философияның алдындағы негізгі міндеттердің бірі. Әлеуметтік институттар мен қоғамның құрылымын осы қатынастарды нығайтуға бағыттап философия өзінің аталған міндетін орындауға күш салады. VI ғасырдан бастап Қазақстанның қазіргі территориясында алғашқы қауымдық құрылыс ыдырап, феодалдық әлеуметтік-экономикалық формация орныға бастады. Осы уақыттан бері барлық әлеуметтік өзгерістер – сана ауқымында, сол формацияның ішкі заңдылықтарымен айқындалады.

IX-XVIII ғасырларда Қазақстан жерінде орналасқан тайпалар өз биліктерін, басқару тетіктерін тәңірінің өзі берген күш ретінде есептеді. Оның жақын көрінісі – қазақ философиялық ойында кездесетін ақсүйек әулеттерінің «генеалогиясы». Кейініректе осы аталған идея биліктің заңды «табиғаты» күштілерді ғана қалайды деп, одан кейін де адамдардың әдет-ғұрпына, заңдылыққа, өнерге енді.

Осыдан философияның шығу үдерісі әлеуметтік жағдайлармен қатар сол кездегі адам ойының даму үдерісімен тығыз байланыста болғанын көреміз.

Философияның пайда болуына оның тарихи алғышарты болған – миф. Бірақ оны философия эпос арқылы өзгерген және жүйелеген кезінде ғана пайдаланды. Әрбір заманға байланысты эпос мифтің түрін өзгертіп отырды және сонымен қатар өнер мен бастапқы ғылым элементтерінің әсерімен философияның шығу процесін, оның қоғамдық сананың шығу және жаңа бір түрі ретінде қалыптасуын жеделдетеді. Мифологиялық көзқарас пен табиғат және қоғам туралы жаңа дамып келе жатқан ғылым элементтерінің арасындағы қайшылықтарды шешу философияның пайда болуының жолы деген де қалыптасқан тұжырымдар бар. Философия мифке тән дүниеге тұтас көзқарастың бағытын сақтауға тырысады. Соның негізінде не мифологиялық, не аллегориялық-көркем, не символикалық-діни, не нақты-ғылыми ойлау, бірақ олардың әрқайсысынан қабылданған түрлеріне сыймайтын, жаңа түсініктегі ойлау формаларын құрайды.

Белгісіз дүниені түсіндіруге тырысудан одан да белгісіздігі мол дүниені танып білуге ұмтылу, егер де ол дүние тіпті танып білуге мүмкіндік бермесе тәңірге немесе құпия ғаламат күшке сілтеме жасау мифтің өзіне тән ерекшелігі. Адамға әлеуметтік басқару жүйесін таңып, оны түсініксіздеу әлдебір күштің әсерімен түсіндіру ғылым мен дамудың барысында оған сенбеушілік пайда болған жағдайда жеке адамға өзінің дүниеге көзқарасын өзгерту мүмкіндігін жетілдіру – бұл мифпен философияның ара салмағын ажыратудың бір жолы.

Қазақ тарихында көп кездесетін «рулық» генетизм осы қоғамның әлеуметтік-таптық бөлінуі және «аксүйектер» пайда болған кезінде күшейді. Соңғылардың қоғамдағы «занды» орындары олардың төркіні жоғарғы күштен немесе батыр бабаларынан басталады деп түсіндірілді. Сөйтіп олардың әлеуметтік дүниенің қажетті және заңдастырылған бөлшегі ретінде қоғамдағы белсенді рөлі бекітілді. Осы рулардан шыққан ойшылдардың әлеуметтік идеялары қоғамның даму тенденциясын біршама дұрыс бейнеледі. Осыдан келіп олардың көзқарасы ғана емес, қоғамның тарихи дамуының мүддесіне сай келгендіктен қоғамдық пікір ретінде қалыптасты. Мысалы: Төле би, Қазыбек би, Әйтеке би және т.б. ой жүйесі, олардың ақыл кеңесі айтқан тұжырымдары осыған дәлел.

Жалпы дүниежүзілік тарихтан белгілі болғандай, қоғам дамуының көп сатыларында алдыңғы орынға экономикалық мүдделер мен саяси қызметке қарағанда философиялық, этикалық, діни және т.б. проблемалар шығады. Олар азаттық және адам еркіндігі, діни сенім және ақыл-ой, өмір сүру және адамгершілік қасиеті, бостандық пен құлдық, керек болса «қой үстінде бозторғай жұмыртқалаған», «алтын ғасыр», және «ақыр заман» туралы және басқа мәселелер. Бұлар жұп категориялар ретінде де, немесе жекелей, әлде бәрі бірдей әрбір қазақ ойшылдарының көзінен таса қалмаған. Осы мәселелерді тиянақты ойластыру арқылы олар экономикалық, соғыс және саяси дағдарыстарды шешуде үлкен рөл атқарады.

Қоғамдық ойдың көптеген мәселелері өзінің ауқымы жағынан ұлттық шеңберден асып жатады. Мәселен, ағартушылық бағыты таза ұлттық қасиетке ғана ие емес. Керісінше, оның түрлі ұлттық ерекшеліктері әлемдік жалпылықпен астарланып жатады. Қазақ ағартушысы жалпы ағартушылықтың бір түрі, оның ерекшеліктері: ұлттық мәселені басты проблема етіп қоюында; қоғамдық практикамен тығыз байланысты.

Жаңадан қалыптасып келе жатқан қазақ буржуазиясының ой-өрісін көрсете отырып, ағартушылық халықтың ұлттық сана-сезімін оятуға, оның бостандыққа, рухани азаттыққа жетуіне жәрдемдесті. Оның Қазақстанда қалыптасып, дамуына, негіз болған демократиялық элементтері, халықтың ауыз әдебиеті мен фольклоры феодализмнен капитализмге өту барысында шыққан. Жалпы әлемге тән ағартушылыққа келетін болсақ, ол алдымен

кейбір заманның әлеуметтік-саяси және идеологиялық сұранысына сәйкес белгілі бір аймақта пайда болып, басқа аймақтарға тарай береді.

Қоғамдық ойдың ұлттық және әлемдік қарым-қатынасы қазіргі заман-да, әлеуметтік қақтығыстар мен мемлекет аралық қайшылықтар бүкіл адамзатты қамтып отырған кезде ең маңызды мәнге ие болып отыр. Оның әлеуметтік және мәдени-психологиялық алғышарттары ретінде қоғамдастықтың қалыптасуын атауға болады. Қоғамдастық – бұл өзінше бір тарихи институт, оның пайда болуы арқылы қоғам өз мәніне ие болуының қабілеті деп қарау керек. Осы ұғым қоғамды құрушы күштердің әлеуметтік белсенділігі, өзін-өзі көрсете білудің бейнелері.

Біздің ойымызша, қазақ философиясында қоғамдық ой үш кезеңнен өтті. Олар – қоғам, қоғамдастық және қоғамдық пікір. Осы мәселе жеке бір зерттеуге тұрарлық. Қоғамдық ой білімді, сананы және өзіндік сананы қамтиды. Сана мен өзіндік сана білімге үзеңгілес, сонымен бірге оның түрлері болып та келеді. Білім сананың өмір сүру тәсілі, ал өзіндік сананың қасиетті кезеңі және оның даму барысының әр кезіндегі ең жоғарғы шыңы. Қоғам дамуының белгілі бір кезең жолында осы аталған үшеуінің бірі алға шығып, жетекші рөл атқарады.

Қоғамдық ойдың бір бөлігі ретінде халықтық философияның және халықтық, саяси көзқарастарды айту керек. Адамдар күнделікті іс-тәжірибесінде даналықты қолданып қана қоймай, оны ой-електен өткізіп қорытындылайды. Алдыңғы қатардағы идеяларының әсерімен ойшыл осы күнделікті көрген-білгенінен терең де ауқымды ой жүйесін құрады. Нәтижесінде жоғары деңгейдегі ойлау шеңберіне көтерілді және оқиғаларға философиялық, логикалық және ғылыми көзқарас қалыптасты.

Қазіргі әдебиетте философия мен қоғамдық ойды бөліп қарамау белең алып кетті. Әсіресе, қазақ философиясы тарихына арналған 50-80 жылдардағы зерттеулерде осы көрініс орын алды. Философия тарихы өзінің сапалық өзгешелігінен айырылып, саяси идеялар тарихы және сол сияқтылар төңірегінде қалып қойды. Бұған себеп тағы да философияны, оның тарихын дұрыс түсінбеуде дер едік. Қазақ тарихының белгілі бір кеңістік-уақыт өлшемінде философиялық құбылыстарды үш белеске немесе үш кезеңге бөліп қарауға болар еді. Біріншісін алғы философия деп аталық. Оған тән объективтілік пен субъективтілікті өте нашар ажырата білетін сана. Оның негізінде ойлау іштей қайшылығы кем, қажетті дәлелденген теория құра алмайды. Ол психологиялық образ, күйбең, эмоция деңгейінде үздік-үздік ойлар ретінде қалып қояды. Аталған элементтерді мифтік-көркемдік әдіспен ұйымдастыру арқасында дәл сол кезеңге сәйкес өзіндік семантикалық тұтастық пен семантикалық бірлік жасауға мүмкіндік туады. Осы құбылыс қазақ философиясы тарихының ертеден бастап XII ғасырға дейінгі кезеңдеріне тән болуы керек.

Екінші белесті философиялық кезең деп атауға лайық. Оған тән қасиет объективтілік пен субъективтілікті жоғары деңгейде ажырататын сана. Оның негізінде категориялар мен түсініктерді формальды-логикалық операцияларды қолдану арқылы теория мен концепциялар жасау. Басқаша айтқанда, ойлау дәрежесінің шеңбері ұлғайып, ауқымдалып, қоршап тұрған дүниені, қоғамды және адамның өзін дұрыс бейнелеу белесіне жету. Осы құбылыс қазақ философиясы тарихының XIV ғасырдан XX ғасырдың басына дейінгі кезеңді қамтуы заңды ғой дейміз.

Үшінші белес теориялық-методологиялық, классикалық жүйеге ие болған және әлемдік рухани байлықпен ұштастырылған.

Қазіргі замандағы қазақ философиясы – оның өзіндік әлеуметтік-мәдени тарихын зерттейтін шыңы деп атасақ болады. Бұның бір ерекшелігі зерттейтін объектісі осы заманның ауқымынан шығып, келешекті, қазіргіні, өткенді жүйелі түрде рационалды ойлау процесінен өткізіп, екшеуі, сондықтан өз бойында жаңа типті ойлау мәнерін, өрнегін таразылау, сақтау және жаңартуы.

Жоғарыда айтқан идеяларға сүйене отырып, қазақ философиялық ойларының қалыптасу бастаулары хронологиялық және мәндік жағынан үш кезеңнен тұрады дер едік. Бірінші кезең ру құрылысы үстем болып тұрған уақытты және соған сәйкес келетін алғы философиялық сананы қамтиды.

Екінші кезең XX ғасырдың басына дейінгі ойшылдардың, философтардың ілімі, мұрасы мен еңбектері. Оларда саналы түрде айтылған, жазылған ғылымға дейінгі және теориялық пайымдаулары орын тепкен әртүрлі бағыттағы көзқарастар. Бұларды қалыптасқан пікірлерді ескере отырып нағыз философиялық концепциялар деп атауға болады. Себебі ойшылдардың дүниеге көзқарастары олардың өздерінің ерекшеліктері арқылы әрқилы бағыттарға, жолдарға, қисындарға іштей бөлініп жатыр. Негізгі көкसेген мақсаттары әрқилы әлеуметтік топтардың мүдделерін жоқтау, жақтау, көздеу немесе жою.

Үшінші кезең – XX ғасырдың басынан қазіргі уақытқа дейінгі қазақ философиясының негізгі принциптері, даму жолдары, жеткен биігі мен алынбай қалған шыңдары, жіберілген методологиялық, теориялық және концептуалды қателері, «ақтандақтар». Талдауға жататын мәселелердің бастылары – қазақ қоғамының экономикалық, саяси және рухани өміріндегі негізгі философиялық мәселелер. Сонымен бірге жаңадан қалыптасып келе жатқан ғылым – қазақ философиясының тарихын қай тұрғыдан, қай теориялық деңгейден зерттеуіміз керек деген проблема қазіргі кезеңде өте үлкен орын алып отыр.

Философия тарихының методологиясының негізгі бір мәселесі жалпылық пен даралық қатынасы, ерекшеліктің орнын табу және сол ерекшеліктің

дараға тән қасиеттерін анықтау. Былайша айтқанда жалпылық, ерекшелік, даралықты ұлттық-философия тарихы шеңберінде таразылау.

Қазақ философиясының даму тарихында қалыптасқан басқа ұлттар философиясынан олардың ішінде өнеге тұратындарынан өзгеше ерекшеліктері бар. Олардың негізінде қазақ халқының әлеуметтік тарихының, оның өзіне тән қилы-қилы, бұлталаң дамуының нәтижесі жатыр. Қазақстан тарихы қоғамдық дамудың классикалық түріне жатпайды. Себебі ол алғашқы қауымдық құрылыстан тікелей феодализмге, одан капитализмге соқпай социализмге өтуге қарай дамыды. Соңғысы, қазір белгілі болғандай, тарихи қателік еді.

Адамзаттың даму процесіндегі даңғыл жолдан тайған тоталитарлық жүйе, философиялық ойды да тығырыққа тіреді. Ал феодалдық қатынастар Қазақстан территориясында көптеген ғасырлар үстемдік етті. Капитализмнің дамуы ХХ ғасырдың басында біршама қарқын алғанмен, кенеттен үзіліп қалды. Осындай әлеуметтік ерекшеліктері барлық қоғамдық саналардың, оның ішінде философиялық сананың қалыптасуына әсерін тигізбей қоймады.

Қазақ философиясы – қазақ халқының мәдени жетістіктерінің негізгі бөлігі және заңды жалғасы. Қазақ мәдениеті тарихтың әрқилы кезеңдерінде басты елдердің мәдениеттері мен біршама байланыста болып, олардан тікелей немесе жанамалай импульстер алып отырды. Сыртқы әсерлер, негізінен қазақ мәдениетінің ішкі мүдделеріне, оның тарихи қажеттілігіне, қандай мәселелерге зәру болуына байланысты, өз пайдасын тигізіп отырды. Осындай ерекшеліктер қазақ философиялық ойлау жағдайларын қалыптастырып, ұлттық дәстүрлер мен бағыт-бағдарларын құрды.

Қазақ философиясы әлемдік философияның да бір бөлігі. Философия тарихына шынайы көзқарас қазіргі кезде оның құрамында әлеуметтік кеңістік жағдайын ескерсек үш түрлі компоненттер бар екенін көрсетеді. Олар – ұлттық философия, аймақтық философия және әлемдік философия. Қазақ философиясында осы аталған үш философияның әсерлері әртүрлі болды. Мысалы ХІХ ғасырдың екінші жартысында және ХХ ғасырда орыс философиясы, маркстік философия және әлемдік философияның кейбіреулері тікелей әсер етті. Өз жағынан қазақ философиясының оларға ықпалы да болмады деп айта алмаймыз. Бұл өзі жеке зерттеуді күтіп тұрған мәселе болуы керек. Нәтижесінде жоғарыда айтылған философия тарихы дамуындағы жалпылық, ерекшелік және даралық диалектикасын ұлттық философияның өзекті мәселелерін зерттегенде көзден таса етпеу – методологияның бірден-бір сұранысы деп айтуға болады.

Халықтың қоғамдық санасының даму процесінде философиялық дәстүрлер қалыптасып, күшейе түседі. Қазақтың әлеуметтік дамуының ерекшеліктері, тарихи өзгешеліктеріне қарамастан қазақ философиясы тари-

хында оның әр кезеңдегі сатысында өзінше дамып отырған философиялық ойлардың ішкі байланысы бар екенін және олар бірін-бірі заңды түрде алмастырып отырғанын анықтауға болады. Ұлы Абай айтқандай, «Адам бол!» идеясы бұрынғы фольклордан бастап осы заманғы қазақ философиясына тән ортақ және ұдайы дамып келе жатқан идея. Әл-Фараби философиясында анық көрсетілгендей, қазақ философиясы әрқашан «нақты адам қоғамына», бақытқа жету жолдарын қарастыруға бет бұрған. Осындай жалпы қазақ философиясына тән ортақ дәстүрлермен қатар, оның өзінің ішкі бағыттары орын тепті. 60-80 жылдардағы қазақ философиясындағы жаңадан қалыптасқан зерттеу бағыттары ұлттық тарихымызды, мәдениетімізді жан-жақты және терең түсінуімізге қажетті жағдай жасады.

Осы ретте қазақ философиясы тарихында көп рет кездесетін әлеуметтік утопизм туралы да айтпасақ болмайды. Жалпы әлеуметтік утопизм дегеніміз – бұл жеке және қоғамдық сананың сыңаржаң-ойлау тәсілдерімен образ-концепция құруы арқылы жаңа түрдегі әлеуметтік ілім жасауға ұмтылуы. Ақын-жырау, билер мен көсемдер, ағартушылар мен философтардың көпшілігіне тән бұл құбылыстың негізгі гносеологиялық айшығы саналылық пен санасыздық, эмоция мен таза ойлау, төменгі дәрежедегі білімсіздік пен қалыптасқан білім дәрежесінің шекараларын ажырата білмеу, оларды жеке-жеке абсолюттеу деп ойлаймыз. Оған қоса утопизмге тән тағы бір айшық – ол ойлау дәрежесінің төменгі сатыда ғана ажыратылуы. Осыдан барып әрбір жеке утопист-ойшылдарға тән мынадай идея туса керек: ойлау жүйесі жеке дара ойшылдың өз қабілетімен жасалған сыртқы дүниенің бейнесі.

Әрбір ойшылдың әлеуметтік шындыққа дұрыс немесе бұрыс қатынасы оның өзі қабылдаған философиялық, теориялық-методологиялық принциптеріне байланысты. Ондай құбылыстар әлемдік философия тарихында кездеседі. Мәселен, Гегельдің «Шындықпен табысу керек» деген идеясы дұрыс қатынасты, ал Сократтың «майевтикасы» бұрыс қатынасты белгілейді.

XX ғасырдың басындағы қазақ ұлт-азаттық қозғалысының көрнекті қайраткерлері А. Байтұрсынұлы, А. Бөкейханұлы, М. Дулатұлы, М. Тынышбайұлы, М. Шоқай және басқалары өмірдің объективті жағдайларын өзгертуде күшпен емес, сананы сол процеске енгізу арқылы өзгерту керек деп уағыздады. Олардың негізгі идеялары – бостандық, тәуелсіздік, колониялық езгіден құтылу жолдары және қазақ халқын жалпы адамзаттық құндылыққа жақындастыру болды. Осы идеяларды негізге ала отырып қазіргі Қазақстан, оның халықтары, ең алдымен қазақтар өркениетті ел, егеменді мемлекет құрып, дамыған қоғамдастықтың терезесі тең мүшесі болуды мұрат етуде.

Философиялық ойдың ұлттық және әлемдік қарым-қатынасы қазіргі заманда әлеуметтік қақтығыстармен мемлекетаралық қайшылықтар

бүкіл адамзатты қамтып отырған кезде маңызды мәнге ие болып отыр. Оның әлеуметтік және мәдени-психологиялық алғышарттары ретінде қоғамдастықтың қалыптасуын атауға болады. Қоғамдастық – өзінше бір тарихи институт, оның пайда болу арқылы қоғам өз мәніне ие болуының қабілеті деп қарау керек. Осы ұғым қоғамдық құрушы күштердің әлеуметтік белсенділігін, өзін-өзі көрсете білудің бейнелерін айқындайды.

Осы орайда жеке ойшылдар көзқарасы, жекелеген философия мәселелері, тұжырымдалған ой жүйелері біршама проблемаларды айшықтай түсуге көмегі бар. Дегенмен, оның түп-тамыры, логикалық шеңбері, гносеологиялық негіздері мен онтологиялық статусын анықтап, терең зерттеу алда тұрған үлкен мақсатқа айналуы тиіс деп бағалаған абзал.

Әдебиеттер

1 Қасабек А. Алтай Ж. Қазақ философиясы. – Алматы: Эверо, 2015. – 212 б.

Резюме

Қасабек А. Историко-методологический характер казахской философии

В статье анализируется ключевая характеристика истории казахской философии, которая является основой методологии национальной истории. В научном познании раскрытие содержательно-семиотических особенностей идей, богатой духовности и особенностей национального самосознания дает возможность глубже понять основную характеристику данного феномена. Именно казахская философия представляет нам возможность лучше осмыслить историю казахского народа, так как она является методологическим средством при раскрытии связи философии с другими формами общественного сознания.

Ключевые слова: истина, мудрость, духовное богатство, исторические условия, свободомыслие, идеи независимости.

Summary

Qasabek A. Historical and methodological nature of the Kazakh philosophy

The article analyzes the key characteristic of the history of Kazakh philosophy, which is the basis of the methodology of the national history. In the scientific cognition the disclosure the meaningful-semiotic features of ideas, rich spirituality and features of national identity makes it possible to better understand the main characteristics of this phenomenon. Kazakh philosophy gives us an opportunity to better understand the history of the Kazakh people, as it is a methodological tool for disclosure the connection of philosophy to other forms of social consciousness.

Keywords: Truth, Wisdom, Spiritual Wealth, Historical Conditions, Freedom of Thought, the Ideas of Independence.

МРНТИ 06.58.30
ӘӨЖ 323.13: 398

Жазира Ошақбаева¹

¹ ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты

ҚАЗАҚ ЗИЯЛЫЛАРЫ ШЫҒАРМАШЫЛЫҒЫНДАҒЫ ҰЛТТЫҚ ИДЕЯНЫҢ ЗЕРДЕЛЕНУІ

Аннотация. Ұлттық мемлекетті қалыптастыру идеясы ұлттық қажеттіліктердің негізінде туындайды, ал ұлттық идеяның білімін қалыптастыратын нағыз зиялылар. Қазақ зиялылары осы ұлттық идеяның құбылысы мен қалыптасу заңдылықтарын тереңдете түседі.

Қазақ зиялыларының ұлттық идеясы әлеуметтік мәселелерге бағытталуында ғана емес, адамның, халықтың қажеттіктері тұрғысында көтерілген мәселелерге парасат бигінен қарап, әрбір құбылыстың мәнін зерделеп, оның тағдырын терең пайымдап, адамзатқа игілік әкелетін нәрселерді көрсетіп беруінде.

Түйін сөздер: ұлт, идея, мүдде, мемлекеттілік, халық, тіл, дін, діл.

Қазақстандағы ұлттық идея қазақтармен бірге дүниеге келді, әрі тарих сахнасына да қазақтармен қол ұстаса көтерілді. Ұлтқа деген құрмет ұлттық сана-сезімнің қалыптасу деңгейіне байланысты. Жалпы ұлттық сана төмен болса халық халықтық қасиетінен айрылады. Мұндай кезде ұлттық мүдде жеке бастың құрбаны болады. Ұлттық мемлекетті қалыптастыру идеясы ұлттық қажеттіліктердің негізінде туындайтын білім болса, ұлттық идеяның білімін қалыптастыратын нағыз зиялылар.

Қазақ халқының тарихында әр ғасырдың басы аласапыран оқиғаларға толы болды. Бұл өз кезегінде тарих сахнасына ірі-ірі тұлғалар мен қайраткерлерді шығарып, түбірлі өзгерістерге алып келіп отырды. Әсіресе ХХ ғасырдың басы айрықша күрделілігімен, сансыз оқиғалардың сапырылысымен, ұлттық сананың оянуымен ерекшеленеді. Осы тұста қазақ даласында да Алаш ұранын көтеріп, қазақ баласын азаттыққа бастаған бір шоғыр қазақ қайраткерлерінің ой-пікірі мен іс-әрекеті жарқырап көрінді. Бұл кез Алаш ардагерлерінің айтуынша, «қазақтың бар болу немесе жоқ болу» мәселесі таразыға тартылған кез еді. Олай болатыны, бұл шақта қазақ халқы толықтай патшалық Ресейдің басыбайлы боданына айналған еді. Қазақ даласындағы хандық билік ыдыраған, билер институтының қадірі кетіп, орыс сотына қараған, дәстүрлі тіршілік қалпы мен өмір салты елеулі өзгеріске ұшыраған, ұлттық рух бәсеңдеген шақ еді.

ХХ ғасыр қазақ халқы үшін ұлттық түсініктің, ұлттық өзіндік сананың оянуымен сипатталады. Ұлттық сана ұлт тірлігінің тұрмыстық көрінісі,

яғни сол ұлтты құрайтын халықтың әдет-ғұрпының, салт-дәстүрінің, әдебиеті мен мәдениетінің, өнерінің, тұрмыс-тіршілігінің тарихын білу, халықтың өзін өзі жете танып, түсінуі. Осы кезеңде қазақ халқының басына киілген бодандық ноқтасы тым тарылып бара жатты. Қазақ елін отаршылдық пен ұлттық езгі екі жақты қыспаққа алып, елдің болашағына қауіп төнді. Ғасырлар бойы қалыптасып келе жатқан, ұлттық болмысқа негізделген халықтық руханияттың құрдымға кетіп бара жатқанын сезген қазақ зиялылары күн тәртібіне ұлттық сананың оянып, кемелденуіне әсер ететін партия құру мәселесін қойды. Сөйтіп, өмірге қоғамдық, тарихи қажеттіліктің негізінде алаш қозғалысы, алаш партиясы келді. Алашордалықтар өз алдына экономикалық, саяси, рухани тұрғыда басқа елдермен дипломатиялық қарым-қатынас жасай алатын қазақ мемлекетін құрудың кезі келді деп есептеді. Қазақтың басын қосып, жеке мемлекет құрамыз деген алашордалықтарды жігерлендірген ұлттық болмыс, бай тарих, асқақ рух еді. Олар өз халқының ұлттық сипатын, қоғамдағы орнын, ешкімге ұқсамас асылдарын Уақыт пен Кеңістік ұғымдарының аясында зердеден өткізді.

Ұрпақ ұлттық рухпен неғұрлым жақын тәрбиеленген сайын ол өзінің адамдық бейнесін ішкі рухпен қаруландырмақ. Ұлттың негізгі құндылығы ұрпақ болғандықтан ұлттық идея ұрпақ рухына қызмет етуден алшақ кетпейді. XX ғасырдың басында қазақтың ұлттық идеясы заман талабына сай сапалық тұрғыдан жетілді. Әрі уақыт ағымына орай, саяси тұрғыдан ширығып, Алаш идеясы дүниеге келді. Оны жетілдіруші әрі қозғаушысы Алаш партиясын шынайы қажеттіліктен құрған алаш қайраткерлері тарихи мүмкіндікті мүлт жіберіп алмау жолында жан аянбай еңбек етті. Бұл ел тарихындағы елеулі кезең турасында Президент Н.Ә.Назарбаев: «XX ғасырдың алғашқы ширегіндегі Қазақстанның қоғамдық саяси өміріндегі Алаш партиясының алатын орны мен қызметін зерттеу Отандық тарихымыздың ең өзекті мәселелерінің бірі. Өйткені кезінде «Алаш» партиясының жетекшілері ұсынған қағидалары күні бүгінге дейін өз маңызын сақтап отыр» – деп, әділ бағасын берді [1].

Ұлттық сана-сезімдері оянып, туған халқының қамын ойлай бастаған қазақтың зиялы азаматтары бұл қапастан құтылудың ең бірінші қадамы – надандықтан арылу, ілгері елдердің қатарына қосылу, өнер-білімге ұмтылу деп білді, олар осы бағытта насихат жұмысын өрістетіп, әлеуметтік мәні бар істерге араласа бастады. Осындай топқа үн қосқан А.Байтұрсынов, Ә.Бөкейханов, М.Дулатов, М.Жұмабаев, Ж.Аймауытов, М.Шоқай, М.Сералин сияқты ғалымдар, саяси қайраткерлер, ұлт мәдениетінің көшбасшылары еді.

Ұлттық идеяны насихаттаудың басты жолы газет ұйымдастыру болды. «Қазақ» газеті халықтың ұлттық сана-сезімін оятып қана қоймай, сол кездегі халықаралық жағдай, экономика, мәдениет, тарих, дін мәселелерін

де қамтиды. «Қазақ» газетінің мақсаты қазақ қоғамын оятып, ұлттық езгіге қарсы күрес жолына алып шығу еді. Олар қоғамға білім тарату арқылы қоғамдық өзгерістер жүзеге асатынын, дүниежүзілік өркениетке тек ғылым мен ағартушылық жұмыстары арқылы жететінін түсінді. «Қазақ» газеті ұлт-азаттық қозғалысының еркіндік, тәуелсіздік үшін күрес идеясына ұласуына зор әсер етті. Алашорда құрылған тұста тәуелсіз мемлекеттің идеологиясына негіз болған осы идеялар болатын. Ахмет пен Міржақып идеясы елді оятты. Алдымен ойы бар, ақылы бар жас таланттар оянды. Олар ұстаздарының ісін жалғастырып алып кетті. С.Торайғыров, М.Жұмабаев, Ж.Аймауытов, С.Дөнентаев, С.Көбеев, М.Сералин, С.Сейфуллин, Б.Майлин, М.Әуезов сияқты жастар бірін-бірі толықтыра түсті. Сол бір аласапыран тұста олар қазақ халқының тағдырына қатысты оқиғаларға өз көзқарастарын ашық білдіріп отырды. Қазақ қоғамының дамуында ұлттық демократиялық бағыт ұстанды. Патша саясатының қатаң сыншысы болды, бірақ орыс халқына теріс көзқараста болған жоқ. Ұлтаралық сөзге, іске бармады. Алаш партиясы мен Алашорда үкіметінің мақсат-міндеттері жайлы ой-пікірлерінде олардың қайраткерлік тұлғасы танылады. Олардың сын мақалаларында, зерттеулерінде, өлеңдерінде қазақ халқының ұлттық мүддесін қорғау идеясы жатыр.

Қазақ тарихындағы ең алғашқы ірі саяси-қоғамдық ұйым: ұлттық-демократиялық «Алаш» партиясының ұйымдасуына ұйытқы болған да осы газет. Заман аударылып-төңкеріле бастаған тұста Қазақ елін аласапыраннан аман-есен алып шығып, өз алдына дербес автономиялық мемлекет мәртебесіне жеткізуді мұрат тұтқан Алашорда үкіметінің үні болған да осы газет. Амал не, сөз жүзінде езілген ұлттар құқығын мойындауды жария еткенімен, іс жүзінде мүлде басқа принципті басшылыққа алған Кеңес өкіметінің қаһарына қарсы тұру мүмкін болмай қалды, – деп жазады академик Әбдімәлік Нысанбаев [2]. «Қазақ» газетінің мақсаты қазақ қоғамын оятып, ұлттық езгіге қарсы күрес жолына алып шығу еді. Олар қоғамға білім тарату арқылы қоғамдық өзгерістер жүзеге асатынын, дүниежүзілік өркениетке тек ғылым мен ағартушылық жұмыстары арқылы жететінін түсінді. «Бұл – қоғам дамуы тудырған өмірдің жаңа талабы, тарих сұранысы еді. Мұндай сұранысқа жауап беретін ел басшысын да тарих дайындауға тиіс болды. Бұрынғы хандар мен билердің, батырлардың заманы өткен. Енді ел бастаушы ақылмен, біліммен қаруланған, ел санасына қозғау салатын ойлы тілі бар, алдағыны болжай алатын саяси-әлеуметтік сезімі бар адам болуы қажетті» [3].

«Қазақ» газетінің алғашқы санында Ахмет Байтұрсынов патша өкіметінің отарлық саясатын көрсете отырып, «Біздің болашақ тағдырымыз не болмақшы? ...біздің алдымызда ең алдымен қазақ халқының тәуелсіз өмір сүру-сүрмеуі, болу-болмауы басты мәселе болып

тұр. Өзіміздің дербестігімізді сақтап қалу үшін біз барлық күш-жігеріміз бен қуат-құралымызды оқу-ағарту мен жалпы мәдениетке ұмтылуымызға жұмсауымыз, ең алдымен, ана тілінде әдебиетті дамытуға күш салуымыз қажет. Мынаны естен ешқашан шығаруға болмас: тәуелсіз, дербес өмірге өзінің ана тілінде сөйлейтін және төл әдебиеті бар халық қана таласа алады» [3, 4-5 бб.] – дей келіп, орыс және татар тілдерінде оқыған қазақтар қазақ тілін менсінбейтін болды, бүйте берсе қазақ тілімен қоштасып, қазақтың ұлт ретінде жойылып кету қаупі бар, сол үшін қазақ тілін өркендетуіміз керек деп ашық айтады. «Қазақ өкпесі» деген мақаласында қазақ хандығы неліктен құлады, өз алдына дербес мемлекет болып тұра алмаудың себебі, Ресейге қосылудың негізгі жағдайлары деген мәселелелерге тоқталады. «Олжалы жерде үлестен қағылғанымыз, ордалы жерде орыннан қағылғанымыз, жоралы жерде жолдан қағылғанымыз – бәрі надандық кесапаты», деп ел мен елді, ұлт пен ұлтты байланыстыратын ғылым, өнер екенін айтып, оқуға, ағартушылыққа ден қояды. Ахмет қазақша әліппе жасап, қазақ тіл білімінің негізгі терминдеріне анықтама берген, дыбыс жүйесін қалыптастырған, қазақ мектептерінің іргесін қалаған алғашқы адам. Білімді дамыту – ұлт қамы екендігін ол ерекше ескертеді. Әрбір адам өзінің жеке басының емес, басқалардың қамын ойлағанда ғана ұлт пен ел көгерер, ұлтына жақсылық жасаған адамның аты ұрпақтан ұрпаққа жалғасар дейді.

Ұлт зиялыларының ақындық сөздері қалың қазаққа арналды, халқын ұйқыдан оянуға, елдің қазіргі күйіне көз салып, ілгері ұмтылуға, азаттық, бостандық жолына үндеді. Осындай мазмұнда жазылған Ахмет Байтұрсыновтың «Масасы» мен Міржақып Дулатовтың «Оян, қазақ» кітаптары қазақ қоғамындағы ең алғаш айтылған өткір сөздердің бірі болды. Міржақып Дулатов:

*Көзіңді аш, оян қазақ, көтер басты
Өткізбей қараңғыда бекер жасты!
Жер кетті, дін нашарлап, Хал харам боп,
Қазағым, енді жату жарамасты! – десе, [4]*

Ахмет Байтұрсынов:

*Мысалы, қазақ малшы ұйықтап жатқан,
Жыланды бәле дедік аңдып баққан.
Бәленің түрін көрген мен сары маса
Қазақты оянсын деп сөзбен шаққан, – дейді. [5]*

Қазақтың алғашқы оқығандары қазақтың жеке өз алдына ел болып, дамыған елдермен терезе теңестіре алатындай жағдайға қол жеткізуін көкседі. Ең алдымен қазақ баласының бір-бірімен пікір алмасуын қамтамасыз ету үшін мерзімді баспасөз құралдарын шығарды. Қазақтың

тұңғыш журналы «Айқап» пен «Қазақ» газеті «ұлттың көзі, құлағы һәм үніне» айналды. Бұлардың ұлттық сананы оятудағы маңызы орасан зор болды. Кішкентай жылғадан басталған бұл әрекет ұлғайып, арналанып зор халықтық қозғалысқа ұласты. Алаш қайраткерлері қазақ халқын азат ел ету бағытындағы мақсатты ойларын бес тұғырға негіздеді. Солардың ішіндегі ең бір маңызды тұғырының бірі – қазақ тілінің мәселесі болатын. Бұлай болатыны, А.Байтұрсынұлының сөзімен айтқанда «тілі жоғалған жұрттың өзі де жоғалады». Ұлттың ұлы ұстазы Ахаң бұл бағытта бос үгіт насихатқа салынбай нақты іске кірісіп, қазақ жоғының орнын толтыруға білек сыбанып кірісті.

Қазақты біртұтас ел деп танысақ, Алаш идеясын біртұтас қазақ идеясы деп мойындауымыз қажет. Алаш идеясына деген адалдық пен сенім – бізден соны талап етеді. Ал қазақ үшін Алаш идеясынан, оның бес ұлы идеясынан артық мүдде болуы тиіс емес. Ол идея бүгін де өзінің мүдделі мақсатын жойған жоқ. Ең бірінші, жер мәселесі. Жерсіз Отан жоқ, Жер – Отан, яғни жерді сату деген Отанды сатумен тең. Әлихан Бөкейхановтың ұйғарымы бойынша: «Қазақтың байырғы жерін қашан қазақтар өз бетінше ғылым мен техникаға сүйеніп толық игермейінше, жер жеке меншікке де, қоныстанушыларға да берілмейді».

Екінші: жердің астындағы, үстіндегі, аспанындағы барлық игілік қазақ мемлекетіне қызмет етуі керек. Ә.Бөкейхановтың айтуынша: «Оның әрбір түйір тасы қазақтың өңіріне түйме болып қадалу керек» болатын.

Үшінші: Ә.Бөкейхановтың жобасы бойынша, «Қазақтың жерінде өндірілген «бір уыс жүн сол мемлекеттің азаматтарының үстіне тоқыма болып киілуі» керек, яғни толықтай экономикалық тәуелсіздікке қол жеткізуге ұмтылуы тиіс еді.

Төртінші: қазақ мемлекетінде мемлекет құрушы ұлттың тіл, дін, діл үстемдігі болуы керек.

Бесінші, түпкі мақсат: ғылымға, ұлттық салт-дәстүрге негізделген заңға сүйене отырып, ұлттық-демократиялық мемлекет құру еді.

Жер үшін, жер мен аспан байлығы үшін, тәуелсіз экономика үшін, тіл мен діл үшін, дін үшін, қазақ ұлтының көзқарасы мен ар-ожданын қорғайтын, ұлтты сыйлауға мойынсындыратын тәуелсіз заң мен тәуелсіз ойлау жүйесін қалыптастыратын тәуелсіз ғылым үшін күрес жолы енді басталды. Демек, Алаш идеясы бүгін де, ертең де өзінің жалғасын табады. Жаһандастыру дәуіріндегі рухани тәуелділіктен қорғайтын бірден-бір ұлттық бағдарлама осы болып табылады.

Мәмбет Қойгелдиев алаш идеясының түпкі маңызын былай ашып көрсетеді: «Алаш тәжірибесі нені көрсетті? Біріншіден, Алаш идеясы бұл белгілі бір топтың еркімен өмірге келген жасанды, сондықтан да өткінші құбылыс емес. Ол ұлтпен бірге өмір сүретін, ұлт өмірінен тамыр алған

құндылықтар жиынтығы, ұлттың өмір сүру концепциясы. Алаш идеясын өмірден біржола ығыстыруға көп күш жұмсаған большевиктер құрған билік өмірден кете салысымен Алаш идеясының қайта жаңғыруы, қайта күш алуы оның өміршеңдік сипатын айғақтайды. Алаш идеясының өзегі – ұлттық мемлекеттік. Құрметті Әлекең, Әлихан Бөкейханов айтқандай, мемлекеттігі жоқ халық – жетім халық. Кез-келген болашағынан үміті бар ұлт үшін мемлекеттік негізгі құндылық. Міне осы тұрғыдан алғанда Қазақстан Республикасы – Алаш идеясының өмірлік шындыққа айналуының көрінісі ретінде бағалануы әбден орынды. Ал оның ішкі әлеуметтік мазмұны, демократиялық принциптерге сүйенген қоғамды халықтың мәдени деңгейіне және саяси белсенділігіне тәуелді екендігін ұмытпағанымыз жөн» [6].

Алаш туының асқақ, елдік қасиеттердің баянды болуы үшін әр азамат халқына еңбек етуде имандылық пен құрандай киелі ұғымдарды санасында тоқуы шарт. Бұл Ғұмар Қараштың ұлтжанды тұлғасының, ақындық қуатының қашан да ұлт мұратымен сабақтасып отырғанын, өмірлік мақсаты болғанын дәлелдей түседі. «Көреміз бе?» өлеңі жалпы Алаш партиясының, Алаш автономиясының нысаналы өмірлік мұрат-мақсатын анық танытатын және де осы жолдағы ерен істерді Ғұмардың әрдайым қолдаушы тұлға, қозғаушы ақын болғанын ұғындырады. Ұлттық бірлік, мемлекеттігімізді нығайту өткір қойылып отырған қазіргі тұста аталған өлеңде көтерілген саяси-идеологиялық мәселелер қашанда санаға тоқылар ұлағат деп білеміз.

Тәуелсіздіктің басты сипаты – мемлекеттік істердің ұлттық мүдде тұрғысынан шешілуі, өз жерінің қазба байлығын халық игілігіне жаратуы десек, осынау кемелділікке жетудің жолдарына қатысты ғасыр басында-ақ Ғұмар келелі ойлар түйеді.

*Өз жерінен шыққан кенді өзі алғанын,
Әдемілеп айқұш – ұйқұш жол салғанын,
Еуропаның өнерінен үлгі алғанын,
Тірілікте көзімізбен көреміз бе?*

*«Алаш» атты орда құрып шалқығанын,
Бақ дәулеті туып өсіп балқығанын,
Әрбір істе қазақ исі аңқығанын,
Тірілікте көзімізбен көреміз бе?! [7]*

Ұлттық идеяға әлемдік ақыл-ой мен оны қажет еткен ұлттың даналығы, бүгінгі есті ұлдарының көрегендігі мен біліктілігі, мемлекеттің саяси қуаты керек. Біздің алдымызда мемлекеттік тілді ұлттық идея дәрежесіне көтеру міндеті тұр. Өйткені мемлекеттік тіл – ұлттың ұйытқысы. Бүкіл Қазақстан азаматы осы мемлекеттік тілдің төңірегіне топтаса алады. Қазақстандық

патриотизмнің негізін қалаушы да – мемлекеттік тіл. Өз еліңнің патриотизмін көрші елдің мемлекеттік тілімен жасау мүмкін емес.

Міржақып Дулатов қазіргі кезде маңызды орын алып отырған тіл мәселесіне де көп тоқталған. Тіл өткен дәуір мен қазіргі заманды, болашақты байланыстырып отыратын кілт екенін көрсете білген. «Қазақ тілінің мұңын шығармасында өзі тіл орнында тұрып сөйлейді: «Мен заманымда қандай едім? Мен ақын, шешен, тілмар бабаларыңның бұлбұлдай сайраған тілі едім. Мөлдір судай таза едім. Жарға соққан толқындай екпінді едім. Мен наркескендей өткір едім. Енді қандаймын? Кірленіп барамын, былғанып барамын. Жасыдым, мұқалдым. Мен не көрмедім?» [8] – дей келе, қазақ тілінің шұбарланып, орысшадан қалай болса солай аударылып жатқанын, мектептегі оқулықтардың қате-қате аударылуы туралы мәселелерді сөз етеді. «Қазақ тілін жүргізетін комиссияның құлағына алтын сырға» деген шығармасында осы комиссияның шығарған жарлығының өзі адам түсінбестей екендігін айта келіп, «қазақша» мынау болса, орыс болып-ақ кетелік деушілер табылмай ма? Сонда не бетімізді айтамыз?» дейді. Тіл тек халықпен бірге өмір сүреді, тіл арқылы халықтың табиғатын, қоғамды танып білуге болады. «Өнер алды – қызыл тіл» деп қазақ тілді жоғары бағалаған.

Ж.Аймауытовтың да мақалаларының бірі «Тіл туралы» деп аталады. Онда тіл мәселесін сөз ете отырып, кей халықтардың бір-біріне әсер-ықпалын дәлелді көрсетеді. Жетісу мен Сырдарияда өзбектердің әсері бар, Қостанайда орыс, ноғайдың әсері мол дейді. Араб-парсы тілдерінен енген сөздердің тұрмыста сіңіп кеткенін, тіпті мақал-мәтелге айналып, кеңінен қолданылатынын тілге тиек етеді. «Газет тілі қалай түзеледі?» деген мақаласында орысшадан аударылған сөздердің түсініксіз, жаман аударылғанын, оқыған адам түк түсінбейтінін ренішпен айтады. «...орысшадан аударылған, орысшаға жанасқан сөздерге қарасаң томармен жүрген қазақ арбадай миыңды, жүйкеңді түйгіштеп, зыркылдата жөнеледі. Қай жерде мүдіріп, қай жерде сүрініп қалам деп, қып-қып еткендей боласың» [9].

Ханкелді Әбжанов былайша ой түйіндейді. «Осылайша, ұлттық идеяны кемеңгерлікпен түзу Алаш қозғалысын аспандатты, дұрыс ұлттық идеяға табан тіреген Алаш қозғалысы қазақ қоғамы тарихының жаңа белесін ашты. Ұлттық мақсат-мұратқа, яғни, ұлттық идеяға адалдық, жанкештілік, интеллектуалдық биік өремен ағымдағы, кезек күттірмейтін қазіргі және болашақтағы міндеттерді айқындай білу – бүгінге жеткен Алаш аманатының ең құндылары» [10].

Ұлттық идеяны көтерген қазақ зиялылары Қазақстандағы жердің де, мемлекеттің де иесі – қазақ халқы, ал қалғандары диаспоралар екенін айтумен болды. Қазіргі кезде тарихи отанында жүрген қазақтар мен диаспора санатында шетте жүрген қазақтардың ұлттық мұраты бірдей

емес. Отанында жүрген қазақтар үшін Қазақстанның бүгiнi мен ертеңi басты мәселе, ал шетте жүрген қазақтар жүрген ортасында қазақ болып қалу қамын көбiрек жейдi. Уақыт өткен сайын ұлт мұратындағы осынау айырмашылық ұлғаймаса, қабыспайтыны ақиқат. Қытайдағы қазақтардың кейiнгi толқыны қытайланып, Түркиядағылар түрiктенiп бара жатқаны белгiлi. Еуропа қазақтары арасында қазақ тiлiнiң жағдайының жыл өткен сайын нашарлап бара жатқанын, әсiресе жас буынның ана тiлiн мүлдем бiлмей ұмыта бастағанын мойындауға мәжбүрмiз. Сондықтан мың өлiп, мың тiрiлумен азаттыққа жеткен қазақтың тағдырын анықтағыш ұлттық идеясы Қазақстанда ғана өз жемiсiн бере алады.

Ұлтты сақтайтын – ұлттық идея болуы керек. Ол ұлттың өмiр сүруi, тiлегi, ниетi, ойы дегенге саяды. Сондықтан да ұлттық идеяны ұлт мұраты деп қабылдағанымыз дұрыс. Жаһандану үрдiсiнде қазақ тек өз рухын жаңғырту, асқақтату арқылы ғана ұлттық болмысын, атадан балаға мирас болып келе жатқан ұлан-ғайыр жерiн, тәуелсiздiгiн сақтай алады. Олай болса, бүгiнгi қазақты зұлымдыққа емес, адамгершiлiкке бейiмдеу ұлттық, мемлекеттiк деңгейдегi мәселе болуы тиiс. Қазақ рухын жаңғырту, бүгiнгi мемлекеттен өзiнiң iшкi және сыртқы саясатын ұлттық сипатта жүргiзудi, яғни, ұлттық мүдделер негiзiнде жүргiзудi талап етедi.

Әдебиеттер

- 1 Назарбаев Ә. Тарих толқынында. – Алматы, 1999. – 172-173 бб.
- 2 Нысанбаев Ә. Жаһандану және Қазақстанның орнықты дамуы. – Алматы, 2002. – 105 б.
- 3 Қирабаев С. Қазақтың тұңғыш революцияшыл-демократтары // Мұрагер әл-манахы. – Алматы, 1992. – 14 б.
- 4 Дулатұлы М. Оян қазақ!. – Алматы: Алтын орда, 1991. – 15 б.
- 5 Байтұрсынов А. Тiл тағылымы. – Алматы: Ана тiлi, 1992. – 27 б.
- 6 Қойгелдиев М. Алаш қозғалысының ұлт тағдырындағы орны жөнiнде // «Алаш қозғалысы идеясының Еуразия кеңiстiгiндегi ықпалы: тарих және қазiргi кезең» халықаралық ғылыми-практикалық конференция материалдары. – Семей, 2008. – 26 б.
- 7 Қараш Ғұмар. Замана. – Алматы: Ғылым, 1994. – 240 б.
- 8 Дулатұлы М. Шығармалары. 2 томдық. II-том. – Алматы: Ғылым, 1997. – 309 б.
- 9 Аймауытов Ж. Шығармалары. 5 томдық. 5-том. – Алматы: Жазушы. – 216-217 бб.
- 10 Әбжанов Х. Алаш қозғалысындағы ұлттық идея эволюциясы // «Алаш қозғалысы идеясының Еуразия кеңiстiгiндегi ықпалы: тарих және қазiргi кезең» халықаралық ғылыми-практикалық конференция материалдары. – Семей, 2008. – 9 б.

Резюме

Ошакбаева Ж.Б. Национальная идея в творчестве казахской интеллигенции

В статье отмечается, что национальная идея призвана стоять на страже особенностей и самобытности этноса, на ней сфокусированы судьбы народа и будущее социума. Автор подчеркивает, что журнал «Айқап» и газета «Қазақ» внесли неоценимый вклад в разработку и распространение национальной идеи, а также в создание единого информационного поля. Представители казахской интеллигенции стремились достичь независимости казахского общества законным, конституционным путем, посредством политической борьбы, направленной на пробуждение национального самосознания казахского народа.

Ключевые слова: нация, идея, заинтересованность, государственность, народ, язык, религия, менталитет.

Summary

Oshakbayeva Zh. B. The National Idea in Creativity of the Kazakh Intellectuals

In article, it is noted that the national idea is designed to defend the features and identity of ethnos, the fates of the people and the future of society are focused on it. The author emphasizes that the journal “Ауқап” and the newspaper “Kazakh” made an invaluable contribution to development and distribution of the national idea, and to creation of a single information field. Representatives of the Kazakh intellectuals aimed to reach independence of the Kazakh society in the legal, constitutional way, by means of the political struggle were directed to awakening of national consciousness of the Kazakh people.

Keywords: Nation, Idea, Interest, State, Nation, Language, Religion, Mentality.



Гульбаршин Конкина¹

¹ Ы. Алтынсарин атындағы Арқалық мемлекеттік педагогикалық институты

ҚАЗАҚТЫҢ ДӘСТҮРЛІ ҚОҒАМДАҒЫ РУХАНИ ӨМІРІНІҢ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ

Аннотация: Ғылыми мақаланың теориялық мағынадағы маңыздылығы халықтың рухани өмірі мәселесін тарихи-философиялық қарастыру арқылы өзектендіруде болып отыр. Ғылыми айналымға қазақ хандығы кезеңі қазақ ойшылдарының бұрын айшықталмаған идеялары мен көзқарастары енгізілді. Ол өз кезегінде тарих философиясының ең өткір мәселелерін жаңа теориялық тұрғыдан қарастыруға мүмкіндік береді. Мәселен, дәстүрлі этникалық әлемдегі адам және оның еркіндігі мәселесі, дәстүрлі қоғамдағы этникалық сананың мәртебесі және т.б. Автор, рухани-адамгершілік сабақтастық мәселесін зерттей отырып, тарихи үдеріс аясындағы қазақ халқының философиялық ойының даму жолдарына ерекше назар аударады.

Түйін сөздер: білім, ғылым, дәстүр, жаңғыру, құндылық, мәдениет, шығармашылық, тарих, философия, этика.

Қазақ хандығының негізін қалаушылар Керей мен Жәнібек хандар 1465 жылы Шу өзені бойында өзінің отауын тігеді. Ортағасырлық тарихшы Мұхаммад Хайдар Дулати өзінің «Тарих-и Рашиди» деген тарихи еңбегінде жоғарыдағы екі сұлтанның Дешті Қыпшақта билеп-төстеген Әбілқайыр ханнан бөлектеніп өзінше бөлек қауым құруға талпынғаны айтылады. «Әбілқайыр хан өлгеннен соң Өзбек ұлысында бұлғақ [өзара қырқыс] басталды. Қауіпсіздік пен береке іздеген әркім, қолынан келсе, Керей мен Жәнібек ханға кетті. Осыған байланысты олар едеуір күшейді. Олар әуелі қашып, өздерінің көп халқынан бөлініп, біраз уақыт дәрменсіз, жалқы тұрғандықтан, оларды «қазақтар» деп атап, бұл атау оларға бекіп кетті» [1].

Сырттай бағалағанда қазақ халқының тарих толқынында пайда болуы кенеттен, ойда-жоқта жүзеге асқан тарихи оқиға, өзіндік тарихи дерек іспетті. Бірақ XV ғасырдың ортасында қалыптасқан осы әлеуметтік-этникалық құрылымның тарих сахнасында пайда болуы кездейсоқтық деп айтуға болмайды. Себебі, орасан зор Еуразиялық кеңістікте Орталық Азиялық толықтай отырықшы мәдениетке баламалы басқа мәдени үлгінің, бәсекелес өмір сүру салтының тарихтан өзінің орнын алуға тиісті

қажеттілігі пісіп жетілген болатын. Өзінің тілімен де, ділімен де, өмірге деген рухани қатынасымен де өзгешелеу болған осы үлкен қауымдастық он шақты жылдың шамасында мықты мемлекетке айналады. Егер саяси одақ құрған қазақтар қауымдастығы тарих сынағына шыдамайтын қауымдастық болғанда ол дереу ыдырап кетуге тиіс болатын [2].

Бірақ Қазақ хандығы бірнеше ғасырлар бойы өзінің өміршеңдігін дәлелдеді. Көптеген хандар ауысып отырды. Кейбіреу басқарғанда хандық жоғары өрлесе, кейде құлдырау кезеңдері де орын алды. Жалпы Қазақ хандығы дәуіріндегі рухани өмірді ақын-жыраулардың, би-шешендердің шығармашылығында айқын көрініс тапты. Ауызша мәдениет басымдық еткен дәстүрлі қоғам осы тарихи үдерісті айқын паш етті.

Қазақ хандығы XV–XVII ғасырларда өзінің ішкі саяси-әлеуметтік құрылымын барынша нығайтуға тырысқанымен, бұл одақтың да біртұтас мемлекет болып тұруына әртүрлі тарихи процестер, факторлар әр қилы (көп жағдайда теріс) әсер етумен болды. Қазақтың Тәуке ханының «Жеті жарғысы» құқықтық нормаларды құқықтық санада XVII ғасырдың аяғында және XVIII ғасырдың басында қазақ этносының мемлекеттілігі үшін ең жоғарғы құнды дүниеге айналды. Осы кезеңде халықтың құрылымы үш жүзге бөлінгеніне қарамай оның іштей бірігуге деген талпынысы осы тарихи құжаттың, тарихи тұлғаның төңірегіне топтасқанын көрсетті. Өкінішке орай, қазақтың рухани өміріне Тәуке ханнан кейін келген саяси биліктің иелері XVIII ғасырдың басында қазақтың іштей ыдырауын тоқтата алмады.

Тарих белестеріндегі Қазақ хандығы тұсындағы халықтың діни сенімдері мен ұлттық менталитеті арасындағы өзара астарласу мәселесі өзінің тыңғылықты философиялық зерделеуін алуға тиісті проблемалардың қатарына жатады. Қазақтың әлемді рухани қабылдауы, игеруі, пайымдауы батыстық рационалдік үлгілерден айрықша принциптерге негізделгені белгілі. Аталған мәселе де өзінше философиялық зерделеуді қажет ететін дүние. Қазақ руханияты даналықты жоғары қоюшы жүйе десе де болғандай. Ал қазақ халқының даналық тағылымдары аталған тарихи үлгіні, мәдени парадигманы барынша сабақтастықпен жалғастырып келе жатқан бірегей мәдениет болып табылады.

Қазақ даласында ертеден мұсылмандыққа дейінгі кең тараған наным-сенімдердің, әсіресе Тәңіршілдік пен аруақты қадірлеу, мұсылмандық дінмен қатар өмір сүріп келгенін қазақтың белгілі ағартушысы Шоқан Уәлиханов өзінің «Сахарадағы мұсылмандық туралы», «Қазақтардағы шамандықтың қалдығы» атты еңбектерінде алғашқы рет ғылыми тұрғыдан сараптап кетеді. Шамандық, яғни бақсылық дүниетанымның ерекшелігі – ерекше тылсым күштің құдіретіне сүйене отырып рухани саладағы ерекше байланысты орнатуға талпыну. Кезінде шаманның ықпалы қазақтың рухани

өміріне біршама жоғары деңгейде болғанын жасыруға болмайды. Сөйтіп, бақсылық өмір салтының кейбір көріністері ұзақ жылдар бойы дәстүрлі мұсылмандық түсініктермен заңды түрде бәсекелестікке түсті.

Әлемдік діндер қатарына жататын мұсылман діні қазақ даласына негізінен екі жолмен келгені белгілі. Біріншісі, Бұқара, Самарқанд, Түркістан сияқты ірі қалаларды діни орталыққа арқылы мұсылмандықтың сопылық түрі кең тараса, екіншісі, татарлардың алып келген ортодокстік мұсылмандықты мешіттер мен медреселерді салу арқылы таратуы жатады. Екі түрлі исламның қазақ менталитетіне жақындауы сопылық ислам болатын. Өйткені, көшпенділердің еркін өмір салтына жақындау болатын. Бірақ, XIX-XX ғасырларда татарлардың алып келген мұсылмандық түсініктері халық арасында белгілі деңгейде басымдық танытады.

Кез келген қоғамдағы әлеуметтік және рухани тепе-теңдіктің қалыптасуы көбінесе моральдік қалыптардың, диалогқа дайындықтың жетекші рөл атқаруымен, тіпті дәлірек айтқанда имандылық, руханилықтың негізгі күшке айналуымен тікелей байланысты екенін қазақтың билері жете түсінген. Әсіресе, адамның өзіндегі табиғи пендешілік, өзімшілдіктің құрсауында болуы жақсылыққа жетелемейтіндігін, адамдарды өзара сұхбаттан, диалогтан алшақтайтынына мезгеп отырды. Даналыққа толы қазақтың далалық өркениеттінің негізгі рухани бағдарлары кездейсоқ қалыптасқан жоқ. Оның тұлғаланған кейіпкерлері болды десе де болады.

Еуразиялық үлкен кеңістікке ерекше дарынымен өз заманында танымал болған Асан Қайғы «Жер ұйық» идеясын паш етеді. Оның негізгі құндылығы қазақты біріктіруге көмектескенінде және туған жердің киелілігі тұжырымына қарай шақырғанында. Сондықтан Қазақ хандығы тарихындағы көптеген шайқастарда, әсіресе жоңғарлармен соғыста халықтың рухани әлемінде «Атамекен» деген отансүйгіштік идеясы орныққанын атап өтуге болады. Демек, елінің қамын ойлаған әрбір ақын да, жырау да, би мен шешен де осы өзекті де маңызды мәселені, осы рухани құндылықтарды, тұжырымды айналып өткен жоқ, керісінше, оны барынша өрбітті, дамытты.

Заманында тарихи тұлға ретінде Асан Қайғы тек қазақ, ноғай тайпаларының арасында ғана емес, сонымен қатар көршілес жатқан барлық түркі тілдес (татар, башқұрт, түрікмен, өзбек және басқалары) этникалық қауымдастықтарға белгілі болған еді. Кейбір жағдайларда ол ортақ этникалық кейіпкер болғаны белгілі. Әсіресе, оның қырғыз халқы үшін үлкен беделі бар ірі тұлға болғандығын Ш. Уәлиханов өз еңбектерінде айтып кеткен. Әрине, тілі ұқсас халықтар бір-біріне мәдениет саласында өзара ықпалдасқан, өзара қарым-қатынаста болған. Асан қайғы сияқты зерттеуші тұлғаның Қазақстанның әрбір аймағындағы этнокеңістік және табиғи ортаны терең тани білу, саралай білу шеберлігіне басқа жұртшылық

та тәнті болған іспетті. Ол көшпенділердің өмір салтына сәйкес келетін мұқтаждыққа қатысты табиғи ортаның әлеуетін дәл суреттей білген.

«Асан Қайғының негізгі арманы не болды екен?» деген де сауал да туындауы мүмкін. Ол өзіне ғана тіршілік көзін табу емес, – адамның өмірін жақсарту, оған қолайлы ортаны табу. «Адам бақытты болса, сонда ғана барша әлемде үйлесімділік болады» деген ақын ұмтылыстарынан концепцияны байқаймыз. Өзінен гөрі өзгенің қамын ойлау нағыз руханилықтың белгісі. Адам ғарыштың бір бөлігі, ол табиғаттың бір мүшесі, әлеуметтік ортаның түлегі табылады және халықтың өкілі болып сипатталады. Дегенмен, оның басқа табиғаттағы тіршілік иелерінен сапалы айырмасы неде? Негізінен – әрбір мәселені пайымдай алатын ақылы мен парасаттылығында, жан әлемін жарқыратқан рухани дүниесінде және өмірді сол қасиеттер арқылы үйлесімді ұйымдастыра білуінде деген ойға мезгегендей әсер қалдырады.

Міне, Асан қайғы өз дүниетанымында қоғамдағы әлеуметтік және басқа да өзгерістердің нәтижелі болуына көңіл аударады. Жеке адамға да, этникалық қауымдастыққа да рухани жаңғыру үнемі керек. Ол үшін жанның үнемі тазарып отыру негізгі шарттардың бірі екені меззеледі. Сөйтіп, адамның жеке еркіндігі оның табиғат пен қоғам алдындағы жауапкершілігіне тікелей байланысты деген қорытындыға ақын жақын келгенін байқаймыз. Асан қайғының пайымдауынша үлкен Ақиқат заңдылығының алдында барша жұрт бірдей, яғни қара болсын, хан болсын халықтың әдет-ғұрыптарын білу керек, оларды қадірлеп, қорғап отыру керек. Басқа халықтардың да мәдениет саласындағы жетістіктерімен танысу қажет екендігіне меңзейді. Алғашқы хандардың бірі Жәнібектің Асан қайғыны өте құрметтеп, көкке көтеруі, оны өзінің рухани атасы ретінде санауы кездейсоқ емес. Қадірлейтін тұлғаны ғана хан қадірлейтіні белгілі.

Рухани өмірдің белді салалары болып табылатын – ғылымның, білімнің, өнердің, саясаттың, діннің өрбіп отыруы үшін оларды жүзеге асратын тарихи тұлғаларды қажет етеді. Сондықтан тарихи үдерісте адамдардың арманын идея, теория түрінде өрнектейтін ойшылдар келеді. Мәселен, «Қайырымды қала» (Әл-Фараби), «Күн қала» (Кампанелла), «Жер ұйық» (Асан қайғы) идеялары кездейсоқ дүниелер емес, оларды жасаған ғұламалар он ойланып, мың толғанып замандастарына болашаққа қарай ұмтылудың өзіндік стратегиясын ұсынды. Осындай утопиялық болса да конструкциялар жасай отырып, талай жанды сұхбатқа шақырды, жігерлендірді, болашақ туралы ойлауға итермеледі.

Асан қайғының өмір бойы іздегені не еді? Ол бір қарағанда адамдардың қарапайым өміріне ең қолайлы жер сияқты болып көрінеді. Ондай кеңістікте адамдар тең құқықты ғұмыр кешіп, қауымдастықтың ірбір мүшесі бақытты болуға тиіс. Демек, Асан қайғы әлеуметтік-утопиялық идеяны көтере отырып, өзінен кейінгі қазақтың қоғамдық ой-пікірінің жаңа құндылықтық

бағдарларының қалыптасуына және дамуына үлкен ықпал етті. Сөйтіп, Асан қайғы іздеген «Жер ұйық» – қазақтың рухани және материалдық өмірі үшін ең қолайлы, жасампаздықпен өмір сүруге болатын, әрбір адамға бағытты болуға іргетас болатын нағыз жер жәннаты іспетті.

Көшпенділік өмір салтына бейімделген түркі тайпалары үшін табиғи орта туған үйіндей болды. Олар үнемі өзін қоршаған табиғи ортаны қасиеттеді, қадірледі. Мәселен, кез келген қазақ үшін туған жердің топырағынан қасиетті ешнәрсе жоқ. Осындай қатынасты экологиялық мәдениеттің өзіндік көрінісі деуге де болады. Әрине, төрт түлік мал, оның үшінде жылқы барынша құрметтелді. Асан аралаған Ұлытаудың да, Жетісудың да, Сарыарқаның да, Сыр бойының да, Атырау алқабы мен Шу өңірінің де, Ертіс жағалауы мен Алатау бөктерінің өзіндік керемет қасиеттерімен қатар біршама кемшіліктері де табылып отырған. Сөйтіп, халық Желмаясын мінген Асанмен бірге армандады, ізденді, кейде аңыздарды толықтырды.

Көшпенділер руханиятының ерекше даналығы бар философы, алғашқы геосаясатшысы, саяхатшысы – Асан қайғының негізгі тұжырымы төмендегі ойларға саятындай: «Жер ұйық» – халық үшін нағыз бақыт пен дәулет, тыныштық пен бейбітшіліктің әлемі және оған жету үшін, оны табу үшін халық сабырлылыққа, шыдамдылыққа үйренуі керек, өзін іскерлігімен өз қолымен осындай дүниені жасауы керек. Айналасының барлығы шөл мен ешқандай шөп өспейтін табиғаты бар Израиль мемлекеті өзін-өзі гүлдендіріп отырғанын білеміз. Ешқандай табиғи қазба байлығы жоқ Жапония да экономикасы алдыңғы қатарлы ел болып отырғаны белгілі. Шын мәнінде әлеуметтік тіршілікте адамдардың шығармашылығы мен еңбекқорлығы көп нәрсені шешетіні айқын.

Қазақ хандығы тұсындағы атақты Асан қайғы мен Қазтуғанның дүниетанымдық бағдарларына өзіндік философиялық талдаулар жасаған Қ.Ұ. Әлжан мынандай тұжырымдар жасайды: «Өмір даналығынан сусындаған бұл ғұламаларды философиялық мәселелерді жүйелей алмады деуге бола ма екен? Шын тереңдеп түсінген адамға әрбір сөдің астарында тұнып жатқан ойлар бар, адамды жаңа белестерге жетелейтін логикалық қисындар жатыр. Әрбір ұғымға логикалық-философиялық анықтамалар берілмегенімен, оларды көркемдеп, образ түрінде жеткізе білуге, әрбір құбылыстың мәнін шынайылықпен аша білуге деген талпыныс – далалық ойлаудың жаңа көкжиегімен таныстырып отырған жоқ па?!» [3].

Қазақ халқының рухани өмірінің алғашқы жазбаша ескерткіштерінің бірі Қадырғали Қосымұлы Жалайыридің «Жами ат-тауарих» жылнамасы. Ол өзінің қазақшалағанда «Жылнамалар жинағы» деп аталатын еңбегін орыс патшасы Борис Годуновқа арнап жазған еді. Ораз-Мұхаммед сияқты сұлтанның ата-бабасының шежіресі баяндалады. Қадырғали Қосымұлы Жалайыри ана тілімен қатар араб, парсы тілдерін жете игеріп, Шығыстың

классик әдебиеті мен мәдениетін, ғылымын білгендігі жөнінде тарихшы мамандардың еңбектерінде көрсетіледі [4].

Ойшылдың дараланған тұлғалық дүниетанымы жайлы қазақстандық философ А. Қасабек төмендегідей ойын білдіреді: «Адам болмысының өркениетті аспектілерін айғақтау және оны философия тарихы тұрғысынан әспеттеу үшін көлеңкеде қалып қойған ойшылдардың еңбектерін зерделеп, ғылыми өріске жегу міндеті зор. Осы жолда ұлы да мәңгілік дүниетанымдық идеяларды жан-жақты зерттеу қажет. Ол мына идеялар: ғалам, космос және адам бірлігі, тұтастығы, жеке адам мен адамзаттың, жеке адам мен халықтың, халық, ұлт және басқа ұлттар, халықтар бірлігі. Басқа сөзбен айтқанда, Ақиқат, Әсемдік, Байлық, Жегістік бірлігін философиялық өмірлік құндылықтар ретіндегі көрінісін ажырата, тоғыстыра және келешегін айқындай қарастыру методологиялық мәнде үлкен орын алады. Бұл ретте атап өтетін жағдай, біздің Отанымызда әлемдік өркениеттен бөле жара қарастырылатын ғылыми бағыттарға үлкен тосқауыл қойылар еді. Негізгі философиялық идея – бұл өркениет адамының ұлы ойшылдар идеяларының шеңберіндегі қиын да ұзақ қалыптасуын анықтау, гуманитарлық құндылықтар аясындағы философиялық ойлау жүйелерінің адами келбетін ешқашанда естен шығармау керек» [5].

Қадырғали Жалайыр жылнамасының тарихи маңыздылығы жалпы қазақ халқының рухани өміріндегі шежіре арқылы тарихи ретроспективаның бойына ендеу дәстүрін қалыптастыруында болып отыр. Әрине, оған дейін де шежіренің ауызша нұсқалары халық арасында жүргені анық. Енді жазбаша мәдениетте осындай құбылыстың көрініс беруі ерекше оқиға болатын [6]. Қазақ дүниетанымындағы осындай рухани секірістің, ерекше қатынастың мағынасы туралы отандық философия тарихын зерттеушілер кезінде тиісті философиялық қорытындылар жасаған еді [7].

Жалпы кез келген қоғамның рухани өмірінің мәйегін білдіретін тілдің құдіретін қазақ халқы өзінің көп ғасырлық тарихында терең бағалағанын байқаймыз. Оның коммуникативтік қызметі ғана емес, сонымен қатар кқғамды барынша тұтастандыратын, этникалық өмірдің келбетін кіргізетін рухани күші қастерленіп, әдетте, оған хан да, қара да бас иген еді. Дәстүрлі қоғам негізгі ақпаратты сөз арқылы алып, оның мағыналық қадірін біліп отырған, сонымен қатар сөзге нағыз рухани асыл құндылық ретінде қатынас жасай білген. Осыған орай қазақтың ежелден рухани әлемінде «Сөз қадірі» деген құбылыс барынша биіктетіледі. Қазақтың рухани өмірінде, яғни дәстүрлі қоғамда билер мен шешендер, ақындар мен жыраулар тұлғалық әлеуметтік рейтингте хандардан кем бағаланбай келгені белгілі.

Биліктің қазақ жеріндегі әрбір ұлыстарға, руларға бөлініп кетіп, кейбір «шашыраңқылығын» танытуы кейде халқымыздың өмір-тіршілігін біршама қиындатты, үйлесімдікті бұзды. Мәселен, төмендегі тұжырымдар

соның кепілі болып табылады. «В XVIII в. наблюдается «распыление» верховной власти по казахским жузам, улусам и родам. Такая политическая ситуация, естественно, обусловила заметную неустойчивость и относительную слабость военно-политической структуры казахских ханств и военной организации в целом. В период грозной военной опасности (джунгарское нашествие) у казахов не было единой централизованной военно-политической власти, что явилось причиной жестоких поражений в целом ряде джунгаро-казахских военных столкновений XVIII в. Тяжелые и затяжные войны детерминировали выход на политическую авансцену правителей родов и улусов – султанов, биев, батыров, которые нередко диктовали свою политическую волю ханам» [8]

Қазақтың кең даласына көзі түспеген көрші жоқтай көрінеді. Тек ішкі бірлік пен біртұтастық қана қазақ елін сақтап қалатынын елдің данагөйлері жақсы түсінді. Сондай ұлы тұлғалардың қатарына атакты билерімізді жатқызамыз. Солардың ішінде XVIII ғасырда өмір сүрген қазақтың шоқтығы биік үш биін – Төле би, Қазыбек би, Әйтеке билерін атауға болады. Әрине, қазақ даласында, оның бірнеше ғасырлық тарихында басқа да көптеген билер мен шешендер, ақындар мен жыраулар өмір сүргені белгілі. Олардың өмірі мен шығармашылық қызметі жайлы көптеген зерттеушілер өздерінің ғылыми еңбектерін арнауда.

Қазақстандық философ А. Тайжанов философия тарихына арнаған ғылыми зерттеулерінде қазақтың би-шешендерінің дүниетанымында «болмыс-бірлік табиғат шеңберінде адамиланған өлшемдер арқылы кескінделетінін» пайымдайды. Кәсіби маманның қорытындыларымен толық келісуге болады. Жалпы қазақтың рухани әлемінде, яғни философиялық ойының ауқымында адам мәселесі ең түбегейлі және орталық мәселелердің қатарына жататыны анық [9]. Адам мәселесін өзінің зерттеу нысанының орталығына айналдырмаған философиялық ілімдер әлеуметтік ортада тиімді қолдауларын алмайды.

Дәстүрлі қоғамның айналадағы дүниеге деген философиялық түсінігінде кеңістік пен уақыт та іс-әрекеттің, қимылдың орын ауыстыру реттілігімен, ұзақтығымен, әрдайым өзгеру дәйектілігімен, өзіндік парқымен өлшенеді. Бірлік пен татулық бар жерде адамдарға өмірдің кез-келген қиын асуын алуға мүмкіндіктер ашылатындығы қазақ менталитеті үшін ежелден белгілі дүние еді. Бірақ қазақ қоғамында өзара шендесу, бақталасу, бәсекелесу сипатындағы қарым-қатынастардың кейде көрініс отырғанын жасырмау керек. Халықтың дүниетанымы өзінің мәдени және идеялық бастауларын ертеден келе жатқан рухани құндылықтардан алады. Этникалық мәдениетіміздің інжу-маржандарын қазіргі кезеңнің өзінде рухани игілігімізге жаратуға құқымыз бар. Қазақтардың тарихи дәстүрлі дүниетанымының семантикалық діңгегі «құт» ұғымы деуге болады.

«Құт дегеніміз не?» деген – «өмірлік күш», «өркендеу басы», «өмір нәрі», рухани байлыққа жақындатып «бақыт», «игілік», «үлес», «тағдыр» деген отандық мамандар тарапынан көп нұсқалы жауаптар беріледі. Демек, қазақ халқы кез келген қуанышты жағдайда «құтты болсын!», «құттықтаймын!» деген тілегін айту арқылы адамның рухани әлеміне тиісті көптеген әмбебап оңды құбылыстардың тұтастанған, жүйеленген түрін білдіреді. Сондықтан «Құт» ұғымы арқылы қазақ ділі рухани өмірдің фрагментарлы емес, тұтастанған дүние екенін бағамдайды. Осындай қадамдар, бағалаулар әсіресе өзінің терең философиялық сипатымен халықтың рухани өмірін терең зерделеу үшін құнды.

Әдебиеттер

- 1 Мұхаммед Хайдар Дулати. Тарих-и Рашиди. – Алматы, 2013. – 345 б.
- 2 Атыгаев Н. Время образования Казахского ханства: некоторые аспекты проблемы в историяграфии и источниках // Отан тарихы. – 2006. – № 1. – С. 25.
- 3 Әлжан Қ.Ұ. Асан Қайғы мен Қазтуғанның дүниетанымдық бағдарлары: халық тағдыры туралы толғаныстар // Қазақ даласының ойшылдары (XII– XV ғ.ғ). 2 – кітап. – Алматы: Философия және саясаттану институтының компьютерлік-баспа орталығы, 2001. – 55 б.
- 4 Аяган Б.Ф., Әбжанов Х.М., Исин А.И. Қазақ хандығы тарихы: құрылуы, өрлеуі, құлдырауы. – Алматы: «Сөздік-Словарь», 2011. – 158 б.
- 5 Қасабек А. Қадырғали Жалайыр дүниетанымы. – Алматы, 1999. – 37-38 бб.
- 6 Жалайыр Қ. Шежірелер жинағы. – Алматы: Қазақстан, 1997. – 125 б.
- 7 Нысанбаев Ә.Н., Нұрмұратов С.Е. Түркі әлемінің ғұламасы Қадырғали би Қосымұлы Жалайыр ілімі // Қазақстан Республикасының Білім және ғылым министрлігі, Қазақстан Республикасы Ұлттық ғылым Академиясының Хабарлары. Қоғамдық ғылымдар сериясы. – 2002. – №5. – 5 б.
- 8 Қушқумбаев. Военное дело казахов в XVII-XVIII веках. – Алматы: Дайк-Пресс, 2001. – 90 с.
- 9 Тайжанұлы А. Мұқтар Әуезов – ойшыл, ғалым, ұстаз. – Алматы, 1998. – 163-169 бб.

Резюме

Конкина Г.С. Особенности духовной жизни казахов в традиционном обществе

В теоретическом плане значимость научной статьи состоит в актуализации историко-философского рассмотрения проблемы духовной жизни народа. В научный контекст были введены ранее не обнаруженные идеи и взгляды казахских мыслителей периода казахского ханства. Это позволяет по-новому и с

теоретических позиций рассмотреть наиболее злободневные проблемы философии истории, среди которых: проблема человека и его свободы в традиционном этническом мире, статус этнического сознания в традиционном обществе и т.д. Автор, исследуя проблемы духовно-нравственной преемственности, обращает особое внимание на особенности философской мысли казахского народа в контексте исторического процесса.

Ключевые слова: знание, наука, традиция, религия, инновация, ценность, культура, творчество, история, философия, этика.

Summary

Konkina G.S. Features of Spiritual Life of Kazakh in Traditional Society

The importance of a scientific article is the actualization of historical and philosophical consideration of the issue of the spiritual life of the people from a theoretical perspective. The ideas and views of Turkic and Kazakh thinkers brought in scientific context that has not been previously released. It provides a new and with theoretical positions to consider the most urgent problems of the history of philosophy including: the problem of man and his freedom in the traditional ethnic world, ethnic consciousness status in traditional society, etc. Exploring the issues of spiritual and moral continuity, author pays special attention to the features of philosophical thought of Kazakh people in the context of the historical process.

Keywords: Knowledge, Science, Tradition, Religion, Innovation, Value, Culture, Art, History, Philosophy, Ethics.



Бағдат Бейсенов¹, Аида Игисенова²

¹Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті

²Алматы Технологиялық университеті

ҰЛЫ ДАЛА ЕЛІНДЕГІ КЕЛІСІМ МӘДЕНИЕТІ

Аннотация. Ұлы Дала өркениетінде дінаралық келісім тұрақтылық пен қоғам жаңғыруының маңызды элементі болып табылады. Азаматтық қоғамда конфессияаралық және ұлтаралық келісімнің сақталуы мемлекет пен діни ұйымдардың бірлескен қарым-қатынастарында ғана құрылуы мүмкін. Зайырлы қоғамда дінаралық келісім мәдениеті түрлі діни бірлестіктерді ортақ мүдде мен мақсатқа бағыттауы тиіс.

Қазіргі Қазақстандағы діндердің тең құқылы қатар өмір сүруі және барлық конфессиялардың заң алдындағы теңдігі еліміздің ортақ арманы баянды болуына қызмет етуі қажет. Ұлт Жоспары аясында діни бірлестіктердің негізгі ұстанымы елдік бірлік мұраты мен рухани тұтастық мәдениеті болуы керек.

Түйін сөздер: зайырлылық, әлеуметтік психология, мультимәдениеттілік, төзімділік, сұхбаттастық, діндарлық, гуманизм.

Зайырлы қазақ қоғамының рухани тұрғыдан жаңаруында дәстүрлі діндердің өзіндік орны бар. Еліміздегі діни бірлестіктердің жалпы адамзаттық және гуманистік құндылықтарының ұлтаралық және конфессияаралық келісім мен татулықты орнықтырудағы атқаратын рөлі мен қоғамды ұйыстырудағы әлеуеті маңызды. Елімізде діни бірлестіктер қызметі мен әлеуеті қоғамымызда келісім мен өзара құрмет пен түсіністікті нығайтуға қызмет етеді. Қазақстан Республикасының Конституциясында және ар-ождан бостандығы мен діни бостандықтың принциптері, әртүрлі конфессияларға жататын азаматтардың діни бірлестіктерін құруға тең құқылығы, мемлекет пен діннің бөлінгендігі туралы принциптер бекітілген. Қазақстан зайырлы мемлекет. Дін саласындағы мемлекеттік саясат қоғамдағы келісім мен түсіністікті сақтауға діндарларды жұмылдыруға бағытталады. Конфессияаралық бейбітшілік пен келісім Қазақстан үшін басты ізгі құндылық. Астанада әлемдік және дәстүрлі діндердің басшылары анағұрлым маңызды заманауи дінаралық сұхбаттастық және кейбір түйткілді мәселелерді шешу үшін жиналады. Елбасы Әлемдік және дәстүрлері діндердің II съезінде сөйлеген сөзінде: «Қазақстан халқының басым көпшілігі өздерін мұсылман санайды. Сонымен бірге исламның

Қазақстанда басымдыққа ие болуы басқа діндерді ұстанушылардың өздерінің әдет-ғұрыптарын толыққанды атқаруына тіпті де кедергі келтірмейтінін қадап айтамын» [1] – деп, Қазақстандағы конфессияаралық үнқатысу мен ұлтаралық және дінаралық келісімнің үлгісін атап көрсетті.

Әлемдік және дәстүрлі діндердің басшыларының осындай кездесулерінің соңғы бірінде еліміздегі конфессияаралық келісім мен диалогтың маңыздылығы ерекше аталып өтілді. Әлемдік және дәстүрлі діндердің басшыларының съездерінде конфессияаралық келісім мен диалогтың негізгі принциптері айқындалды. Олар: толеранттылық, өзара құрметтеу мен түсінісу, ұлтаралық келісім мен діни төзімділік. Бұл қағидалар Қазақстандағы конфессияаралық қатынастардың да негізін құрайды. Діни фактор қоғам мен мемлекет өмірінде өзіндік қызмет атқарады. Діни сенім бостандығына мемлекет кепілдік береді және діни қатынастарды реттейді. Азаматтық қоғам мен мемлекет бұқаралық кеңістікте дінмен өзара қатынасын заманауи негізде айқындауы тиіс. Ол үшін діндерден қайшылықтарды емес, керісінше ортақ белгілер мен принциптерді, ортақ негіздер мен ортақ құндылықтарды, біріктіруші бастауды іздеуге міндеттіміз.

Әлемдік және дәстүрлі діндер адамның және қоғамның діни және рухани негіздерін дамытудың күшті факторы болып табылады. Дін мен діни сананың негізгі мақсаты адамдағы адамгершілік қасиеттерді сақтау және кемелдендіру, адам мен қоғамның рухани әлемін сақтап қалуына көмектесу болып табылады. Қазіргі әлемнің, оның ішінде қазіргі Қазақстанның міндеті жалпы адамзаттық, гуманистік және толеранттылық құндылықтарды, конфессияаралық келісім, диалогты ғасырлар бойы әлемдік және дәстүрлі діндердің енгізген принциптері мен қағидаларын қазіргі адамзаттық өркениеттегі бейбітшілікті сақтап қалу үшін, сан алуан этностар мен конфессиялардан тұратын көптеген мемлекеттердің бейбіт қатар өмір сүруі үшін белсенді пайдалануға саяды. Конфессияаралық бейбітшілік пен келісімнің нығаюы үшін, діннің біріктіруші, рухани тұрғыдан құрушы фактор есебінде рөлінің күшеюі үшін діни мәдениет пен тұрақты діни сананы қалыптастыру қажет.

Елбасы «Нұр Отан» партиясының Төрағасы Н. Назарбаев XVI съезінде сөйлеген сөзінде Мәңгілік Ел үшін қажетті бес реформа туралы «бес институттық реформалар – ел дәл осындай ізділікпен өтуі тиіс бес қадам. Тек осындай жағдайда ғана біздің реформаларымыз тиімді болады, ал қоғам мен мемлекет біртұтас және тұрақты болады. Нақ осындай жолдан барлық табысты мемлекеттер өткен» [2] деп атап көрсеткен болатын. Мәңгілік Ел мұратына жетуге апаратын бес қадам елдің тұрақты дамып, сын-қатерлерді бірлесе енсеруін айқындайды. Бес институттық реформаның мақсаты-елімізді әлемнің өркендеген 30 мемлекетінің қатарына енгізу. 2016 жылдың 1 қантарынан бастап бес институттық реформаны жүзеге асыру бойынша

100 – нақты қадам Ұлт жоспарын орындаудың практикалық кезеңі басталды. Ұлт Жоспары – еліміздің саяси, экономикалық және әлеуметтік, рухани кемелденуінің іргетасы. Бұл еліміздің өркениеттік және жалпы адамзаттық құндылықтарға құрметпен қарайтындығын дәлелдейді. Саяси мәдениет бұл қоғамдағы түрлі әлеуметтік, саяси, діни топтардың өзара келісімде және өзара түсіністікте өмір сүріп бірлесе әрекет етуін білдіреді. Әлемнің кейбір елдерінде орын алған саяси текетірестер мен дінаралық және ұлтаралық кикілжіңдер бұл қоғамдағы азаматтық институттардың жетімсіздігінен туындап отырғаны жасырын емес. Саяси шешімдер алауыздықтың емес қоғамдық келісім мұратына қызмет етуі тиіс. Әлемнің кейбір елдерінде орын алған саяси текетірестер мен дінаралық және ұлтаралық кикілжіңдер бұл қоғамдағы азаматтық институттардың жетімсіздігінен туындап отырғаны жасырын емес. Елбасының жарлығымен құрылған қоғамдық кеңестер қоғамның өзін-өзі реттеуі мен жергілікті өзін басқару механизмін дамыту арқылы адам әлеуетін артырып, азаматтардың саяси мәдениеті мен шешім қабылдау үдерісіне қатысу мүмкіндігін кеңейтуге жол ашады. Жаңғыртулар жөніндегі ұлттық комиссия реформалардың шынайы іске асуының заңнамалық және ұйымдастыру тұрғысынан қамтамасыз етеді.

Мемлекет пен қоғамның гүлденуіне және өркениеттік жолмен дамуына негіз болатын ел ішіндегі тұрақтылық, дінаралық келісім және ұлтаралық сыйластық қағидаттары – еліміздің сара саясатының жемісі.

Қазақстан халқы Ассамблеясы қызметі Мәңгілік Елдің этностарын бір ортақ арманға ұйыстыруда. Ассамблея Ұлт Жоспары аясында этносаралық қатынас нығаюына негіз болатын барша қазақстандықтарды ортақ азаматтық бірегейлік рухында біріктіретін тұғыр. Елбасы «мемлекет құрудың жаңа белесінде ұлт біртектілігі мен біртұтастығын нығайтудағы біздің стратегиямызда қағидатты маңызды сәт бар. Біртектілік пен біртұтастық бойынша бүкіл жұмысты біз Қазақстан халқы Ассамблеясы айналасында түзетін боламыз. Ол шешуші қағидат» [3] – деп мемлекет үшін тұтастық пен біртекті азаматтық ұстаным маңызды бұлжымас қағидат екендігін атап көрсетті.

Мәңгілік Елдің саяси, әлеуметтік, экономикалық жаңғыруы мен рухани түлеуі инновациялық индустрияландыру, заманауи ғылымды қажет ететін экономиканы қалыптастыру, мемлекетті кәсібилендіру, құқықтық санаға негізделген тәртіп пен заңдылық қағидатын орнату, үнемді энергия көздерін қолдану мен экономиканың өңдеуші секторын ұлғайта отырып, сыртқы инвестициялардың жаңа көздерін ұтымды тарту және еңбек қатынастарының жаңа түрін еңгізу арқасында жүзеге аспақ. Қазақстандық ортақ арманды іске асыру жолында баршамыз азаматтық белсенділігімізді танытып жұмыла еңбек етуіміз қажет. Бұл реформалар мемлекет пен қоғам өмірінің барлық салаларын жаңғыртуға бағытталғандықтан еліміздің

жарқын болашағы жастарды Мәңгілік Ел идеясы құндылықтары негізінде тәрбиелеу және білім беру қазақстандық арманың іске асуының кілті деп білеміз .

Қазақстандағы сүнниттік ислам және христиандықтың православие бағыты Қазақстандықтардың басым көпшілігінің діни бірегейлігінің негізі болып табылады. Елдегі діни келісім мен ұлтаралық татулық екі діни бағыттың түсіністігі мен сыйластығы арқылы, тұрмыстық және адамгершілік негізінде іске асады. Қазіргі аумалы-төкпелі уақытта елімізде дінаралық татулықты қамтамасыз ету өте маңызды. Дінаралық келісім мәдениетін дамыту үшін діни төзімділікті қалыптастыру керек. Жастар бойында діни төзімділік және өзгенің дүниетанымын, мәдениетін түсіністікпен қабылдай білуді орнықтыру қажет. Төзімділік бұл көнбістік емес, төзімділік өзгені жатырқамай қабыл алу. Төзімділік дінаралық және ұлтаралық қатынаста маңызды қағидаттардың бірі. Діни салада өзгенің сенімін құрметтеу діндердің діни ілімі мен құндылықтарын түсіністікпен қабыл алуды талап етеді. Өзгенің сенімін құрметтеу діндарлардың арасын жақындататын қағидат. Соңғы жылдары әлемде дінаралық қақтығыстар орын алып отыр. Бұл көбіне діни төзімсіздік пен білімнің таяздығынан, яғни, надандықтан туындауда. Діни төзімсіздік, өзге діни ілімді және оның құндылықтарын дүниетанымдық тұрғыдан қабыл алмаудан шығады. Кейбір діндарлар мен діни топтар өздерінің саяси амбициясын діни қағидалармен бүркемелей отырып, діни сенімді билікке жетудің құралы ретінде пайдаланады. Әлемнің кейбір елдерінде діннің саясиленуі бұл көп жағдайда дінаралық қақтығыстарға ұрындырып отыр. М.Жолдасбековтің пікірінше: «Бір сәтте діншіл болып шыға келу көңілге күдік келтіреді. Діннің саясатқа айнала бастағанының бір мысалы осы. Дінді қолжаулыққа айналдырудың еш жөні жоқ» [4]. Сондықтан елімізде діннің саяси өмірге араласуына, не ықпал етуіне жол берілмеу керек. Бұған жол бермеу үшін тең дәрежеде дінтанулық және діни сауаттылық, діни мәдениет пен зайырлы қоғамға тән діни сананы қалыптастыру, ішкі мәдениет пен білімділік деңгейін көтеру қажет. Ата Заңымызда бекітілген зайырлылық принципі елдің өркениетті дамуының және жаңғырту негізі.

Еліміздің руханият саласындағы басты ұстанымы дінаралық келісім мен төзімділік, діни қатынастардың өзегіне айналды. Қазақстан республикасының Ата заңы мен Қазақстан республикасының діни сенім бостандығы мен діни бірлестіктер туралы заңының қағидаттары 1948 жылы қабылданған адам құқықтарының жалпыға бірдей декларациясы және 1966 жылы қабылданған азаматтық және саяси құқықтар туралы халықаралық пакт сынды халықаралық құқықтық құжаттар нормаларына сәйкес жасалған. Бұл еліміздің өркениеттік және жалпы адамзаттық құндылықтарға құрметпен қарайтындығын дәлелдейді.

Төзімділік діни қатынастардың өзегіне айналды. Конфессияаралық келісім мәселесінің үнемі қоғамның басты назарында екендігін, бұл бағытта үнемі жұмыс істеліп жатқанын ерекше атап өту қажет. Мұның жарқын дәлелі ретінде екі әлемдік діннің, атап айтсақ, 2006 жылы исламдағы «Құрбан айт» пен православиядағы «Рождество» діни мейрамдарын демалыс күні деп жариялау туралы жөніндегі шешімді ерекше атауға болады. Елімізде ислам мен православиялық бағыт және дәстүрлі діндер қоғамдағы тұрақтылық пен өзара келісімді, түсіністікті сақтау мен нығайтуда маңызды қызмет атқарады.

Еліміздің дінаралық қатынас мәдениетіне ерекше көңіл аударуы арқасында ел халқының бірлігі мен ынтымағы, ауызбіршілігі мен тұтастығы сақталып мемлекетіміз қарқынды даму жолында. Қазақстан көп дінді және көп ұлтты мемлекет ретінде, өзін мекендеген ұлттар мен ұлыстардың діни мен мәдениетіне, салт-дәстүрлеріне басты назар аударып, дінаралық қатынас саласын елдің тұрақты дамуының алғы шартының бірі ретінде қарайды. Еліміздің жалпы адамзаттық құндылықтарға маңыз беруінің айғағы 2003, 2006, 2009, 2012, 2015 жылдардағы өткізілген Әлемдік және дәстүрлі діндер съезі екені даусыз. Бұл съездер жүйелі түрде өткізіліп әлемдік деңгейдегі дінаралық үн қатысуға және түрлі наным-сенімдегі халықтардың өзара түсіністік мәдениетіне жол ашты. Сондай-ақ осы дүниежүзілік ауқымды басқосу қазақ елінің халықаралық деңгейде мәртебесі мен беделінің өсуінің дәлелі бола алады. Қазақ елі әлемдегі өзара түсіністік пен сұхбаттастықты дамытуға өзінің сүбелі үлесін қосып отыр.

Еліміздің осындай игі бастамалары жер бетіндегі бейбітшіліктің баянды болу үшін дінаралық сұхбаттастықтың және халықтар арасындағы достықтың маңызды екендігіне үміт артқызады. Адамзат баласы жаһандану заманында және мәдени бірегейлену үдерісі кезінде рухани ұстанымдарына мән бере бастады. Әлем халықтары арасындағы діни, мәдени және ділдік ұқсастықтар мен ерекшеліктер халықтарды бөлуге емес, бірлікке алып келуі керек екендігіне назар аударған еуразияның кіндік ортасында орналасқан еліміздің әлемдік қауымдастықтағы мерейін үстем етті. Халықаралық деңгейде жүзеге асқан бұл форум еліміздің жаһандық деңгейде дінаралық және мәдениетаралық үн қатысудың мүмкін екендігіне көрсетті. Қазақ елі әлемдік қауымдастықта өзара түсіністік пен келісімге алып келетін рухани-мәдени сұхбаттастыққа жол ашатын ізгі ниеті әлемнің бейбітшілікті аңсаған халықтарының арман-аңсарын ғаламдық деңгейде түйсініп және көре білуінде деп түсінеміз.

Дүниежүзі елдері арасындағы діни және мәдени қатынастардың орнығуына негіз болатын жалпы адамзатқа ортақ рухани құндылықтарды орнықтыру үшін діндер арасындағы келісім мен түсіністіктің маңызды әлеуетін біздің еліміз даналықпен елімізде және халықаралық деңгейде мақсатты түрде ұстанып отыр.

Еліміздің түрлі наным-сенімді ұстанатын дінбасыларын бір үстелдің басында отырып түйткілді мәселелерді шешіп, ортақ құндылықтар мен күллі адамзатқа бірдей мұраттарға адалдық танытуға шақыру мүмкіндігін тудыруы мемлекетіміздің бейбітшілік сүйгіш ел екендігін айқындайды. Бұл форумдар әлемдік экономикалық, саяси және әлеуметтік ахуалдың күрделі жағдайында жүзеге асып, дүниежүзілік қауымдастықта еліміздің мерейін үстем еткендігі айқын. 1995 жылы негізі қаланған Қазақстан халқы Ассамблеясының жұмысы елдегі түрлі ұлттардың ортақ мүдде және мақсатқа жету жолында бірлесе әрекет етуге бағытталған. Елімізде түрлі этностың ұлттық-мәдени орталықтары жұмыс істейді. Қазақстандағы этностардың ұлттық мәдениеті мен тілдерін дамытуға барлық жағдайлар жағдайлар жасалған. Тәуелсіздік жариялаған күннен бастап қазақ елі толеранттылықтың үлгісі және конфессияаралық, сондай-ақ этнос аралық қатынастарды нығайту саласында әлемге өнеге көрсетіп келеді.

Дінаралық келісім мен ұлтаралық татулық еліміздің тұрақты және бейбіт дамуының негізінің бірі. Діндер арасында өзара түсіністік пен сұхбаттас-тық діни төзімділік мұраттары мен адамзатқа ортақ құндылықтардың, адамзаттың рухани әлеуеті бір қайнары бұл діни ілім мен діни мәдениет. Діндердің тәрбиелік-тағылымдық, біріктірушілік-реттеуші қызметін еліміздің рухани тұрғыдан өркендеуі үшін тиімді пайдалану қажет. Дін мамандарын тәрбиелеу мен кәсіби дайындау жолында зайырлы ұстаным және ұлттық мұраттар мен құндылықтарымызды бүгінгі заман талабына сай білім беру әдістерін енгізе отырып іске асырған жөн. Дінаралық сұхбат пен діни төзімділік әлемдік және дәстүрлі діни ілімдердің ортақ ұстанымдары мен біріктіруші қағидаларын үнемі назарда ұстау арқылы жүзеге аспақ. Сондықтан діни ілімдердің моральдық ұстанымдарын дінаралық және ұлтаралық қарым-қатынас мәдениетін қалыптастырудағы тиімділігін ғылыми тұрғыдан кешенді түрде зерттеген жөн. Дін қоғамдық сананың өміршең формасы ретінде адамзат қоғамының рухани мәдениеті мен әлеуметтік өмірін қалыптастырушы және реттеуші фактор болғандығы және болып отырғандығы дау тудырмайды. Діни ілім мен діни мәдениет адамзат баласының даму тарихының нақты бір сатысынан бастау алатындығы және әрбір пенденің өмірінің бастауы мен соңы да белгілі бір діни ілім мен мәдениет аясында өтетіндігі шындық. Әлем халықтарының тарихы, әдет-ғұрпы, өмір салты, материалдық және рухани мәдениеті нақты бір діни ілім шеңберінде қалыптасты.

Елімізде дінаралық келісімді сақтау мен қамтамасыз ету үшін әлемдік және дәстүрлі діндердің біріктірушілік әлеуетін тиімді пайдалану қажет. Діннің әлеуметтік және дүниетанымдық қызметтері ұлғаюда. Діни сананың жаңғыруы, ұлттық сана сезімнің өсуі, діни және рухани құндылықтарға деген сұраныстардың артуы қоғамдық өмірдегі діннің рөлін айқындайтын

факторлар. Діндердің арасындағы дінаралық келісім және ортақ құндылықтар азаматтық қоғамдағы мәселелерді оңтайлы шешуге көмектеседі.

Дінаралық сұхбақтастықта – өзара түсіністік, өзара құрмет, келісім, кешірім, ар-ұят, парыз, сабырлылық өзін бақылау, өзін ұстай білу маңызды ұстаным болуы шарт.

XX ғасырдың екінші жартысында, әсіресе, соңғы ширегінде геосаяси және геоэкономикалық процестерге діни институттар жүйесінің ықпалы өсуде. Әлемдегі діни-саяси жағдайда жаһанданумен байланысты өзгерістер орын алуда. Жаңа әлемдегі діни суреттемені зерттеу бүгінде батыс пен шығыс өркениеттері дүниесінде болып жатқан оқиғалардың нақты суреттемесін береді.

Жаһандану заманында әрбір мемлекет өзінің ұлттық қауіпсіздігінің ажырамас бөлігі, діни қауіпсіздігін қорғауға ерекше назарға ұстау тиіс. Соңғы жылдары әлемде орын алған лаңкестік оқиғалар мен діни негіздегі қақтығыстар салдарынан көптеген елдер осы саладағы заңдарын қайта қарап отыр. Қазіргі таңда жастар арасында діни және дінтанулық сауаттылықты арттыру мақсатында жастарға дін саласындағы мемлекеттік саясаттың ұстанымдарын жан-жақты және жүйелі түрде түсіндіру маңызды.

Қазіргі кезде түрлі діни-саяси көзқарастар және ілімдік ұстанымдар негізінде ерекшеленетін жаңа ағымдар түрлі елдердің жобалық және мүдделік ұстанымдарын басшылыққа алады. Бұл жаңа ағымдар негізін салған дін ұстаздары және саяси басшылардың атымен аталады. Елімізде ислам дінінің тармақтала бастауы ұлттық бірлігімізге қауіпті. Түрлі жамағаттардың қалыптаса бастауы ұлттық және діни бірегейлікке нұқсан келтіреді. Сондықтан түрлі діни-саяси ағымдардың идеологиялық ықпалына қарсы тұратын сыни ойлау мәдениеті мен күмәнмен қарау әдістемелік ұстанымының орны ерекше. Алпауыт елдердің геосаяси және геоэкономикалық, ұлттық және әскери мүдделерінің қақтығысынан туындайтын діни-саяси ілімдердің түпкі мәні мен мақсатын, идеологиялық ұстанымы мен идеялық-психологиялық алғышарттарын кешенді зерделей отырып, жастарға байыппен түсіндіру қажет. Қоғамда көрініс берген дәстүрден тыс ілімдер ділімізге, ұлттық құндылықтар мен әдет-ғұрпымызға қайшы болғандықтан бұл діни ілімдердің негізгі ерекшеліктерін зерттеу керек. Ислам дінінің қалыптасу мен даму тарихында шыққан түрлі ағымдар діни, саяси-әлеуметтік мәселелерге қатысты және саяси мүдделер қақтығысынан және шет елдік арнайы қызметтердің жобаларынан туындап отырды.

Ислам ішінде пайда болған жаңа ағымдардың ілімі мен идеялық ұстанымдарына дінтанулық талдау жасау өзекті болып отыр. Жастар арасында дәстүрімізге жат ағымдарды ұстанатындардың қатарының өсуіне қарсы тұру үшін Матуридилік сенімі мен Ханафи мазхабы бойынша діни кітаптарды қазақ тіліне аудару және аталмыш мазхаб негізінде зайырлы

әдістемедегі дінтанулық оқулықтар мен оқу құралдарын шығару маңызды. Дәстүрден тыс діндарлықтың жастар арасында таралуының әлеуметтік психологиялық себептері мен жат діни ілімнің жастар санасына кері әсерінің салдары кешенді түрде саралануы тиіс. Қазақстандағы дәстүрлі ислам құндылықтарың, ұлттық дәстүр мен әдет-ғұрып, ұлттық діл, ұлттық мәдениет пен дүниетаным ерекшеліктерін, Әбу Ханифа Имам Ағзам мазһабының ұстанымдарын және Әл-Матруди ілімін ғылыми және теологиялық тұрғыдан зерделеп, талдайтын әдебиеттер, деректі және көркем фильмдер, сараптамалық ақпараттық материалдарды дайындау қажет. Шет елдерге діни білім алуға баратын жастарды арнайы іріктеуден өткізу керек. Алғашқы діни білім елімізде және дәстүрлі құндылықтар негізінде берілуі жөн. Сондықтан ислам дінінің құндылықтарын және мәдени ұстанымдарын жастардың дүниетанымына ғылыми тұрғыда сабырлылықпен сіңіру қажет. Зайырлы Мәңгілік Еліміздің тыныштығы мен ынтымағы, ұлтымыздың бірлігі, діни татулық пен діни төзімділік, ұлтаралық татулық басты құндылығымыз. Ұлы Дала елі үшін-біртекділік ата-бабаларымыз ұстанған ислам діни мен дәстүрлі құндылықтары. Мәңгілік Ел жаңғыруының түпкі негізі-бірлік пен түсіністік. Қазіргі батыс еуропа елдеріндегі миграция мәселесі ксенофобиялық көріністерге түрткі болып отыр.

Батыс Еуропаның ірі қалалары маңындағы мигрант және босқын жастардың әлеуметтік, саяси, кәсіби интеграциялануының әлсіздігі, сонымен қатар, қала және қала маңындағы саяси және әлеуметтік дисбаланс, жұмыссыздық, кедейшілік, әлеуметтік-экономикалық мәселелердің ушығуы, кәсіби біліктілік пен білім деңгейінің төмендігі, жұмыстағы кемсітушілік еуропалық мұсылмандарға қатынасты айқындайтын мәнді сипаттар. Еуропа елдерінде мұсылмандар, мешіт құрлысы, мешіт минареті, хижаб мәселесі қызу пікірталастар тудыратын тақырыптар. Батыс өркениетіндегі ислам мәдениеті мен құндылықтарының орны туралы мәселе де саяси және мәдени топтарда жиі қозғалатын тақырып. Еуропалық елдердегі мұсылмандардың батыстық өмір салтқа бейімделмеуі мен батыстық құндылықтарды сіңіре алмауының дүниетанымдық, аксиологиялық, әлеуметтік психологиялық себептері бар.

Қазақ қоғамының рухани тұрғыдан жаңаруында дәстүрлі діндер маңызды рөл атқарады. Елімізде діни ұлтаралық және конфессияаралық келісім мен татулықты орнықтырудағы діни бірлестіктердің атқаратын рөлін зайырлы қоғам ұстанымына сай тиімді жүргізудің тетіктерін жетілдіру қажет. Діндердің әлеуетін қоғамдық сана мен психологияға сай біртекділік пен тұтастықты нығайтуға қызмет етуге бағыттау қажет.

Қазақстандағы дінаралық келісім мен тұрақтылықты сақтау үшін – Ұлт Жоспары аясында орныққан азаматтық ортақ құндылықтар негізінде зайырлы ұстанымдағы діни сана қалыптастыру маңызды.

Конфессияаралық бейбітшілік пен келісім мәдениеті көпконфессиялы Ұлы Дала елі үшін басты ұстаным. Мәңгілік Елдің конфессияаралық қатынастарының негізін өзарақұрмет және өзарасенім құрайды. Азаматтық қоғамда ар-ождан бостандығын сақтау және адамның таңдау құқығын құрметтеу діни қатынас өзегіне айналуы тиіс.

Әдебиеттер

1 Назарбаев Н.Ә. Әлемдік және дәстүрлі діндер лидерлерінің II съезі. – Алматы: Өнер, 2006. – 384 б.

2 Қазақстан Республикасының Президенті, «Нұр Отан» партиясының Төрағасы Н.Ә.Назарбаевтың партияның XVI съезінде сөйлеген сөзі // Егемен Қазақстан. 12.03.2015.

3 Назарбаев Н.Ә. Ұлт Жоспары-қазақстандық арманға бастайтын жол // Егемен Қазақстан. 6.01.2016.

4 Жолдасбеков М. Дін – ұстай алсаң қасиетің, ұстай алмасаң қасіретің // Егемен Қазақстан. 24 тамыз 2011.

Резюме

Бейсенов Б., Игисенова А. Культура согласия в стране Великой Степи

Межрелигиозной гармонии является наиболее важным элементом стабильности в любом обществе. Сохранение межконфессиональный и международный мир может быть построен только на совместных отношениях между государством и религиозными объединениями. Кроме того, для современного Казахстана она характеризуется тем, что сосуществование на равных правах разных религий, сбалансировать отношения, между которыми поддерживается развитием того же интереса государственной политики ко всем конфессиям, формирование культуры толерантности с точки зрения паритета до того закон. Благодаря глубоко продуманной национальной политики в современном Казахстане есть создание новых межэтнических и межконфессиональных отношений, возникающие предпосылки формирования полиэтнического и многоконфессионального сообщества казахстанцев с общими целями, идеалов и ценностей. Особое значение имеет переосмысление диалектической взаимосвязи этнических и религиозных аспектов в казахской культуре, их появление в менталитете, образе жизни, социальная память и процесс самоидентификации. В этой статье имеются материалы о проблемах межэтнических и межконфессиональных отношений в Казахстане. В целом, основные выводы статьи дополняют понятия современной исторической науки о проблемах религиозной гармонии.

Ключевые слова: светскость, социальная психология, мультикультурализм, толерантность, диалог, религиозность, гуманизм.

Summary

Beysenov B, Igisenova A. Culture Consent of the Great Steppe

Interreligious harmony is the most important element of stability in any society. Saving interfaith and international peace can be built only on the joint relationship between the state and religious associations.

Additionally, for the modern Kazakhstan it is characterized that the coexistence on equal rights of different religions, balance the relationship between which is supported by the development of the same interest of state policy to all confessions, formation a culture of tolerance in terms of parity before the law. Due to deeply considered national politics in modern Kazakhstan there are establishing new interethnic and interfaith relations, appearing the prerequisites of forming a multi-ethnic and multiconfessional community of Kazakhstan people with common goals, ideals, and values. Special importance is the reinterpretation of dialectical relationship of ethnic and religious aspects in the Kazakh culture, their appearance in the mentality, lifestyle, social memory and the process of self-identification. In this article are available the materials about problems of interethnic and interfaith relations in Kazakhstan. In general, the main conclusions of the article complement the concepts of modern historical scholarship about problems of religious harmony.

Keywords: Secularism, Social Psychology, Multiculturalism, Tolerance, Dialogue, Religion, Humanism.



МРНТИ 21.15.47
УДК 297.1

Андрей Смирнов¹

¹ Институт философии Российской Академии Наук

ИСЛАМ И НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

Аннотация. Выдвинута гипотеза о закономерности построения успешной национально-культурной идентичности как органического сочетания «горизонтальной» (пространственной) и «вертикальной» (временной) составляющих национального самосознания. Идентичность способна противостоять внешним вызовам и обладает устойчивостью перед лицом внутренних проблем только тогда, когда вертикальная идентичность исторически вырастает из горизонтальной, некогда имевшей место культурно-исторической общности. Попытки выстроить национальную идентичность, прорезая естественный исторически существовавший слой горизонтальной культурной идентичности и искусственно заглабля национальную историю в те слои, где она не находит опоры в горизонтальном, более широком единстве, являются просчетом и приводят в конечном счете к неустойчивости конструируемой идентичности и подвергают ее опасности краха. Гипотеза проиллюстрирована примерами построения национально-культурной идентичности европейскими и арабскими странами. Выдвинут тезис о евразийстве как органичной горизонтальной почве конструируемой национально-культурной идентичности.

Ключевые слова: идентичность, национальное самосознание, ислам, евразийство.

В этой статье я попытаюсь наметить общие принципы рассуждения на заявленную тему. Это ни в коем случае не следует понимать как некий «рецепт» того, как надо строить конкретную, практическую деятельность. Это лишь попытка понять, как можно было бы строить рассуждение на эту тему.

Перед этой проблемой – проблемой конструирования своей национально-культурной, цивилизационной идентичности – стоит не только Казахстан. Это проблема является актуальной и для России, о чём ясно свидетельствует острота полемики в средствах массовой информации и в научной литературе на эту тему. Эта же проблема актуальна для ряда других стран. Ее же решали в прошлом многие государства и народы. Иначе говоря, это проблема – не локальная, а глобальная.

Чтобы построить рассуждение на эту тему, я предложу метафору «горизонтального-и-вертикального». Как представляется, эта метафора может задать хорошие координаты, чтобы упорядочить идейное поле вокруг этой проблемы.

Как же расширяются «горизонтальное» и «вертикальное»? Лингвисты пользуются известной парой понятий: диахрония – синхрония. Так вот, «вертикальное» – это диахрония, своего рода шахта, пронизывающая разные временные слои. Когда мы начинаем размышлять над вопросом: «Что такое Россия?», «Что такое Казахстан?», когда пытаемся сформулировать, в чём же заключается идентичность наших стран, мы неизбежно уходим вглубь истории и строим вертикальный временной срез. «Горизонтальное» же – это синхрония, то есть то, что существует в настоящий момент. Если вертикальное – это временной срез, то горизонтальное – это срез пространственный.

Горизонтальное и вертикальное, задают, таким образом, своеобразные пространственно-временные координаты для национально-культурной идентичности. И вопрос в том, способны ли мы задать эти координаты таким образом, чтобы обеспечить устойчивость и долговременную стабильность конструируемого национально-культурного образования. Мысль, которую я буду защищать в этой статье, заключается в том, что успешная, работающая идентичность, способная развиваться, приспосабливаться, реагировать на внешние вызовы и внутренние проблемы, выстраивается, судя по опыту истории, только тогда, когда горизонтальное и вертикальное органично сочетаются. Это – закон истории. Как именно должны сочетаться горизонтальное и вертикальное, в чем именно заключается закономерность, обеспечивающая успешную, развивающуюся национально-культурную идентичность, и пойдет речь ниже.

Взглянем с этой точки зрения на некоторые вещи, которые очевидны и к которым все настолько привыкли, что давно не обращают на них внимания. Возьмём любую европейскую страну: Францию, Германию, Италию. Конечно, в каждом из этих случаев мы можем говорить о вертикальной идентичности, то есть о заглублинии национального самосознания в историческую толщу. Однако эта вертикальная идентичность не существует без горизонтальной – без включенности в европейское пространство, или, если угодно, в западное пространство. Англичанин может обсуждать вопрос о том, Англия – это Европа или не Европа, обсуждать тему различий островного и континентального и т.п. Однако этот разговор будет всё равно происходить в рамках определённой горизонтальной идентичности – идентичности западного мира. Или же США, которые могут претендовать на глобальное господство именно потому, что они опираются на очень хорошо выстроенную горизонтальную идентичность, которая схватывается в очень ёмком понятии «Запад».

Отметим при этом крайне важную вещь: горизонтальное и вертикальное органично связаны не только в сегодняшнем сознании европейца, когда не вызывают никакого сомнения отождествления вроде «итальянец – ев-

ропеец», «Англия – Запад» и т.п. Они связаны еще и исторически, точнее сказать – по своему происхождению. Ведь если представитель сегодняшней европейской нации, осознающей себя как особое национально-культурное образование, движется вглубь истории вдоль вертикального ствола своей национально-культурной идентичности, он неизбежно доходит до такого момента, когда национальное переходит в общеевропейское; когда, скажем, «французское», «испанское» или «германское» становится менее очевидными характеристиками того или иного культурного феномена, нежели «европейское» или «латинское». Скажем, Николай Кузанский – кто он? Представитель немецкой философии или европейской философии? Фома Аквинский – принадлежит ли он общеевропейскому пространству, то есть горизонтальной общности, или же включен исключительно какой-то один из вертикальных диахронических стволов некоей локальной национально-культурной идентичности? Как видим, европейское оказывается для сегодняшнего немца, итальянца или грека не искусственно сколоченной горизонтальной идентичностью, а органической общностью, подкреплённой единством культурно-исторической судьбы. Более того, если сегодняшний англичанин, итальянец или немец заглубляет свою историю до греков, то античная культура и философия воспринимаются им не как исключительное достояние сегодняшней Греции, взятой как определённая, локальная национально-культурная идентичность, но и как безусловно своё, родное, европейское. Иначе говоря, границы горизонтальной идентичности оказываются заданы исторически, общностью культуры и общностью судьбы.

Успешные страны, как мы это видим на протяжении последних семидесяти лет, прошедших после окончания Второй мировой войны, идут по пути неуклонного, постоянного наращивания и усиления горизонтальной идентичности. Ведь вертикальный ствол особой, национально-культурной идентичности, особенно, если он весьма глубок и уходит на два-три тысячелетия вглубь времён, непременно должен опираться на очень устойчивую горизонтальную идентичность, иначе он, скорее всего, рассыплется. Точно так же высокое дерево, лишённое хорошей корневой системы, будет повалено первым же сколько-нибудь сильным ветром.

История и современность дают нам примеры и успешного, и неудачного построения национально-культурной идентичности. Нам следует присмотреться и прислушаться к этим урокам. Успешный пример – Финляндия, где были удачно сконструированы и литературный, письменный язык, и литературно-историческая память; все это легло в основу национального самосознания. При этом выстроенный вертикальный ствол национально-культурной идентичности опирается здесь на горизонтальную (скандинавскую и, далее, европейскую) идентичность. Возьмем исламский мир. Ситуация здесь исторически во многом схожа со средневековым латинским

Западом. Скажем, знаменитый Абу Хамид аль-Газали. Кто он? Иранец по происхождению, работавший в Багдаде, объехавший добрую половину исламского мира и везде бывший дома. Может ли сегодняшний иранец или иракец «национализировать» аль-Газали, включив его в вертикальный ствол своей национально-культурной идентичности? Очевидно, что это абсурдно*: в ту эпоху этническая идентификация не играла существенной роли, преобладающей была общеисламская культурная идентичность. Географические области, некоторые из которых стали сегодня названиями отдельных государств, были известны и тогда, такие, как Ирак, Шам (Сирия) или Персия. Различия между Магрибом и Машриком осознавалось и тогда. Отдельные области арабского мира, такие как Ирак, Сирия, Египет или Алжир, характеризовались этническим и языковым (устные диалекты) своеобразием, особенностями национального характера и т.п. Я хочу сказать, что та основа, из которой выросла сегодняшняя вертикальная национально-культурная идентичность, имела и тогда, но всё же горизонтальная, общеисламская идентичность была преобладающей. В этом смысле сегодняшние страны арабского и, шире, исламского мира находятся в ситуации, схожей с ситуацией европейских стран. И здесь выстраиваемая вертикальная национально-культурная идентичность может органично вырастать исторически из широкой общеарабской или общеисламской идентичности.

Между двумя мировыми войнами и позже в арабском и исламском мире шел бурный процесс национально-государственного строительства. На месте колоний и полукolonий возникали, обычно в границах, проведённых колонизаторами, новые, независимые государства. Как правило, они были светскими и ориентировались на европейские образцы в построении гражданско-правовой и социальной сферы. В арабском мире вторая половина XX века началась под знаком влияния арабских национально-патриотических сил. В те времена был чрезвычайно популярен лозунг «единая арабская нация и её историческая миссия (т.е. ислам)». Впервые возникшие в исламской истории национальные государства остро нуждались в выстраивании своей национально-культурной идентичности. Если говорить схематично, то общая формула этого процесса в те времена может быть выражена так: мусульманин-араб-иракец (или египтянин, сириец, алжирец, т.д.). Иначе говоря, вертикальная идентичность (иракец, сириец, т.д.) органично

* Все мы хорошо помним, как ещё в советские времена происходила «национализация» интеллектуального наследия исламского мира, когда отдельные его мыслители оказались своеобразным образом «присвоены» той или иной союзной республикой, где преимущественно занимались изучением их наследия и возводили в ранг национальных культурных героев, выстраивая таким образом вертикальный ствол своей национальной идентичности и заглубляя его в исламскую эпоху, в которой он фактически должен был бы раствориться в горизонтальном общеисламском единстве. В постсоветские времена эта тенденция неорганичного вертикального национально-культурного присвоения отдельных представителей общеисламской истории лишь усилилась.

вырастала из общеисламской и общеарабской идентичности, опираясь на них как на широкую и исторически оправданную базу. Такая конструкция обладала устойчивостью и имела, на мой взгляд, все шансы получить со временем успешное завершение.

Однако построение национально-культурной идентичности – длительный процесс, и он не может осуществиться в течение нескольких десятилетий, для его завершения нужны более продолжительные исторические эпохи. В определённый момент выстраивавшаяся национальная, вертикальная идентичность возобладала в арабском мире над горизонтальной. Тогда же началось очень активное размывание общеарабского единства. Горизонтальная общеарабская общность, которая могла бы успешно удерживать вертикальные идентичности в этом регионе, оказалась под ударом. Она фактически потерпела крах в силу ряда причин политического и исторического характера, причём это проявилось и в области политики (неудача создания Объединённой Арабской Республики, в рамках которой была задумана интеграция Египта и Сирии), и в экономической области (слабость межарабских экономических связей, отсутствие экономической интеграции). За этим последовали и соответствующие изменения в духовной сфере. Идея общеарабского единства (когда-то она была воплощена в общеарабской партии, такой как Баас) вспоминалась всё реже и реже. Формула построения идентичности перевернулась, и уже в конце XX века её правильнее было бы читать с конца: сириец (иракец, египтянин, т.д.) – араб-мусульманин.

Более того. В попытках доказать своё первенство в арабо-мусульманском мире лидеры центральных стран арабского мира заглубляли, где могли, вертикальный ствол своей национальной идентичности во времена гораздо более далёкие, нежели эпоха исламской цивилизации. Так в идеологическом дискурсе арабских стран современный египтянин стал наследником фараонов, иракец – наследником вавилонян, и т.д. Эти идеи внедрялись в массовое сознание с экранов телевизоров и страниц газет, их неоднократно повторяли в своих речах государственные деятели. В результате ствол вертикальной национально-культурной идентичности в этих странах оказался заглублён в те эпохи, где совершенно отсутствовала какая-либо историческая органическая почва для горизонтальной идентичности. При всей фантазии Египет эпохи фараонов и Вавилон трудно счесть единым, органичным культурно-историческим истоком современной арабо-мусульманской цивилизации, каким по полному праву могут считаться Греция и Рим для Европы.

Так был нарушен, если не сказать разрушен, баланс между горизонтальной и вертикальной идентичностью, утеряна естественная, генетическая связь между ними. Теперь горизонтальная идентичность уже больше

не являлась питательной почвой, из которой вырастает вертикальная национально-культурная идентичность. Иначе говоря, вертикальный ствол, заглубленный неестественно далеко, лишился своей питательной базы и утерял свою устойчивость. Случайны ли те трагические последствия, к которым привела интервенция США и других западных стран в Ираке, Ливии и Сирии? Сегодня – и это гигантская трагедия, о которой неоправданно мало говорят – фактически остановлен, подорван процесс построения национальных государств в этих странах. Национальная идентичность быстро распалась на множество плохо связанных, если не враждующих друг с другом, осколков: курды, алавиты, арабы-сунниты, арабы-шииты, т.д. Но даже и на этом процесс дробления не останавливается, продолжаясь и доходя до уровня отдельных племён и племенных союзов. Национальное единство подорвано надолго, а национальная идентичность едва ли не рассыпалась.

Я думаю, что этот трагический пример должен заставить всех нас задуматься о том, правильна ли стратегия выстраивания национально-культурной идентичности путём её заглубления в такие эпохи, где, во-первых, пропадает естественная, органическая связь с горизонтальной идентичностью, а, во-вторых, приходится «национализировать», игнорируя противоречия с логикой и фактами, фигуры общеисламского масштаба, которые никогда не идентифицировали себя по этническому признаку. Такая неестественная «национализация» оказывается нужна лишь потому, что вертикальный ствол идентичности, вместо того, чтобы раствориться в своём естественном горизонтальном основании, пронизывает его и уходит вглубь веков, где уже не находит опоры ни в каком горизонтальном единстве. Вертикальная идентичность, во-первых, может заглубляться в толщу истории лишь до той поры, пока она органично соединяется с горизонтальной идентичностью, из которой, собственно, и вырастает, и, во-вторых, вертикальная идентичность всегда и непременно должна сопровождаться опорой на горизонтальную – не глобальную, а именно региональную идентичность, которая будет служить необходимым посредником между национальной идентичностью и глобальной включенностью. В этом заключается исторический закон, подтверждаемый многими примерами.

В том, что касается России, и, возможно, Казахстана, идея евразийства вполне может оказаться работающей на создание горизонтальной идентичности, которая бы органично сочеталась с конструируемой в настоящее время вертикальной национально-культурной идентичностью. Во всяком случае, эту идею, как мне представляется, стоит самым внимательным образом изучить и продумать, её нельзя сбрасывать со счетов. Евразийская идея работает в области экономики, однако усилия по развитию евразийской экономической интеграции до сих пор не опираются на внятно сформулированный идейный базис. Может ли евразийская идея быть наполнена

не только экономическим, но и культурно-цивилизационным содержанием? Может ли она послужить той органичной горизонтальной опорой, которая будет поддерживать и обеспечивать устойчивость национально-культурных вертикальных идентичностей, конструируемых сейчас в наших странах? Мне представляется, что нам стоило бы по крайней мере подумать в этом направлении, имея в виду те закономерности органичного сочетания горизонтальной и вертикальной идентичности, о которых я говорил.

Что касается ислама, то, безусловно, при всех оговорках ислам является одной из важнейших компонент культурного пространства современного Казахстана. В России, а может быть, и в Казахстане, происходит следующее: народы, которые хотят сконструировать свою национально-культурную идентичность, смешивают этническое и религиозное. Ислам, который исторически исповедовали представители данного этноса, воспринимается в таких случаях как маркер их этнической самобытности. И соответствующее отождествление (например, башкир – это мусульманин, татарин – это мусульманин и т.п.), превращается для некоторых представителей этих народов в основной способ самоидентификации. Поэтому ислам имеет очень хорошие шансы для того, чтобы войти в это пространство конструируемой национальной идентичности. И здесь кроется, конечно же, существенная опасность. Ислам – это на сегодня весьма пассионарный цивилизационный проект. Ворвавшись в это пространство конструируемой идентичности, он способен захлестнуть его и попросту смыть те постройки, которые были здесь возведены, но ещё не успели окрепнуть и укорениться.

Я думаю, что лучшим рецептом против подобных отрицательных последствий были бы не ограничительные меры, направленные на то, чтобы не пустить ислам: он всё равно войдёт в это пространство, – а меры превентивные. Здесь необходимо сделать акцент на двух принципиальных чертах ислама как вероучения, ислама как реально существовавшей цивилизации и ислама как культуры. Я имею в виду плюралистичность и веротерпимость.

Плюралистичность выражается в нетоталитарности ислама, в котором нет и в принципе не может быть церкви и церковной организации: в исламе каждый хотел бы говорить от имени всего ислама и претендовать на выражение единственно правильной истины, однако никто не имеет такого права. Так устроено вероучение ислама, так устроено исламское общество, и эти принципиальные вещи необходимо разъяснять и показывать. Это даст хорошую прививку против тоталитарных притязаний известного рода исламских проповедников, которые всегда претендуют на то, что именно им известен единственно правильный вариант толкования исламского учения. Что касается веротерпимости, то она органично встроена в саму систему исламского вероучения, которое признаёт себя не единственно правильным учением, отрицающим все прочие как ложные, а лишь последним в ряду

одинаково истинных откровений, полученных человечеством через многочисленных посланников на протяжении всей его истории, начиная с Адама.

И, наконец, культурное многообразие ислама. Ведь ислам – не только, а может быть, и не столько вероучение, сколько культура. Культуры, как мы хорошо знаем, не воюют и не враждуют. Вероучения не могут не соперничать в борьбе за умы и сердца людей, поскольку любое вероучение стремится доказать, что оно, и только оно является истинным. Иначе оно не вероучение. Что касается культур, то они не соперничают, они, скорее, сотрудничают. Они если и борются, то эта борьба – мирная.

Түйін

Смирнов А.В. Ислам және ұлттық-мәдени сәйкестілік

«Горизонтальді» (кеңістік) және «тік» (уақытша) органикалық үйлесуі ұлттық болмыс компоненттері ретінде табысты ұлттық және мәдени бірегейліктің құрылыс заңдар гипотезасы ұсынылды. Бірегейлік сыртқы қатерлерге қарсы тұруға қабілетті және ішкі проблемаларға қарсы тұра алады, егер тік бірегейлік горизонтальді бірегейліктен туындаған кезде. Табиғи қалыптаспаған ұлттық бірегейлікті қуру, мәдени бірегейлікке негізделмеген горизонтальді ұлттық тарихқа еңгізу әрекеттері, сайып келгенде, жасанды бірегейліктің тұрақсыздығына әкелуіне әбден мүмкін, тіпті сонында күйреуді. Гипотеза еуропалық және араб елдерінің ұлттық және мәдени сәйкестілік құрылысы мысалдармен суреттелген. Ұлттық және мәдени сәйкестілік ретінде еуразияшылдық тезисі ұсынылды.

Түйін сөздер: бірегейлік, ұлттық сана, ислам, еуразияшылдық.

Summary

Smirnov A.V. Islam and National-Cultural Identity

Has been hypothesized about the regularities of building a successful national and cultural identity as the organic combination of “horizontal” (spatial) and “vertical” (temporal) components of national identity. Identity is able to withstand external challenges and possesses stability in the face of internal problems only when the vertical identity historically stems from the horizontal, which once took place the cultural-historical community. Attempts to build a national identity, cutting through the natural historically existed a layer of horizontal cultural identity and artificially incorporated national history in those layers, where it finds no support in the horizontal, the broader unity are miscalculation and ultimately lead to the instability of the constructed identity and subjected it to the danger of collapse. The hypothesis is illustrated by examples of construction of national and cultural identity of European and Arab countries. Nominated thesis about Eurasianism as a horizontal soil organic constructible national and cultural identity.

Keywords: Identity, National Identity, Islam, Eurasianism.

Галия Курмангалиева¹

¹ Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК

РЕЛИГИОЗНАЯ ТРАДИЦИЯ В КАЗАХСТАНЕ: ИСТОКИ СТАНОВЛЕНИЯ

Аннотация. В статье рассматривается тенгрианство как исток религиозной традиции, возникшей на территории современного Казахстана. Автор рассматривает тенгрианство как первичную форму религиозности, положившую начало духовной культуре и идентичности тюрков. Раскрывая трехуровневую представленность мироздания, понимание человека и его отношение к природе и другим людям, заключенное в тенгрианстве, в статье показывается, что духовно-нравственная парадигма тенгрианства культивировала толерантность, уважительное отношение к природе, открытость миру. Тем самым тенгрианство закладывало основу универсального ценностного отношения человека к миру и человеку.

Ключевые слова: религия, тенгрианство, духовность, религиозность, Тенгри, человек, мир.

Казахстанское общество вступило в постсекулярный период своего развития, пришедший на смену атеизму, повсеместно внедряемому в советское время. В нем все более укрепляются и развиваются демократические основы общественной жизни. И постсекуляризация, и демократические права свободы совести повлияли на состояние религиозного сознания в Казахстане и его активизацию в современной культуре. В настоящее время в Казахстане имеют место и культивируются различные формы религиозности, характеризующие наше общество как поликонфессиональное, где, вместе с тем, преобладают традиционные монотеистические религии – ислам и православие.

В настоящее время Казахстан, как и другие государства мира, подвергается испытанию вызовами современной глобализации, которые можно наблюдать в разных сферах жизнедеятельности общества. Традиционные религии также не остаются в стороне от современных вызовов, подвергаясь в постсекулярную эпоху, по выражению А. Кыржелова «искушению абсолютной свободой» [1]. Традиционный ислам в Казахстане, к тому же, подвергается трансформации со стороны внешних влияний, так как он приходит в современную жизнь казахстанского общества в иной религиозной форме, что обуславливает требование консервации прежних форм религиозности в

Казахстане, к которым относятся ислам ханафитского мазхаба и древнейшая форма религиозности на территории Казахстана – тенгрианство.

Повышенный интерес к тенгрианству, как со стороны общества, так и казахстанских ученых, был обусловлен теми условиями общественно-политического развития, которые создала независимость. Обретение независимости вызвало огромный интерес к собственным истокам, возродило желание объективно представить историю и культуру казахского этноса и понять, кто мы есть? Именно поэтому новая Стратегия развития Казахстана до 2050 года выделила в качестве одного из своих важнейших приоритетов своего развития – формирование нового казахстанского патриотизма, где вопросы исторического самосознания казахского этноса, сохранения его культурного кода и приумножения национального достояния органически увязываются с будущим развитием казахстанского общества.

В Стратегии особо подчеркивается, что в будущем вопросы духовного развития будут иметь не меньшее значение, чем вопросы экономические. Это еще более усиливает интерес к истокам религиозности казахского народа. Вместе с этим актуализирует осмысление того, как и каким образом возникает и осуществляется в истории мировоззренческий переход к разным формам религиозности, какой была, есть и будет религиозность казахского народа.

Задаваясь вопросом о смысловом значении духовной традиции, мы отвечаем на вопрос о том, что делает человека человеком. И если признать, что подлинной формой духовности и хранильницей ее содержания является религия, то мы должны в полной мере согласиться с М. Элиаде, высказавшем следующее суждение: «Трудно представить, как бы мог действовать человеческий разум без убеждения, что в мире есть нечто бесспорно настоящее; и нельзя представить, как могло возникнуть сознание, если бы человек не придавал смысл своим импульсам и переживаниям. Осознание же настоящего и полного смысла мира тесно связано с открытием священного. ... На самых архаических уровнях культуры жить, как подобает человеку, – само по себе есть религиозное действие, потому что принятие пищи, половые отношения и труд имеют сакраментальную ценность. Другими словами, быть – а еще вернее, стать – человеком означает быть «религиозным»» [2].

Однако данная точка зрения, безусловно, принимаемая религиозной частью общества, в том числе и представляющими ее учеными в научном обществе, оспаривается другой точкой зрения, согласно которой быть духовным человеком еще не означает быть религиозным человеком. Ее приверженцы полагают, что высшие смыслы бытия человека откristаллизовываются в ходе человеческой преобразующей деятельности в содержании культуры, и сама культура становится носительницей духовного. «Культура, – пишет И.Е. Ергалиев, – есть особая материально-духовная ценность, в которой определяющей и ведущей всегда является духовность, ибо культура всегда есть тво-

рение рук человеческих, а человек не может творить иначе, как опираясь на свой дух, на разум, на совокупность всех своих проявлений. Культура и есть остановленный на миг, опредмеченный, воплощенный дух» [3].

Разнясь между собой в том, что является источником духовности, эти две концептуальные позиции подчеркивают то, что именно духовность есть соразмерность человеческому в человеке и именно она культивирует человечность, формируя подлинно человеческие отношения. А, значит, те формы, которые культивируют духовность, непременно входят в исследовательское пространство философии. Поэтому древнейшая форма религиозности на территории Казахстана – тенгрианство это не только наша история, но и начало той формы духовности, которая автохтонна ментальности насельников степной цивилизации.

Именно религия как наиболее древняя и ранняя форма мировоззрения человека, вырабатывающая принципы охраны и сохранения священного для человека, содержит в себе определенную матрицу поведения, мироощущения и миропонимания, консолидируя ее приверженцев в социокультурную общность, позволяющую отличать себя от других. Поэтому тенгрианство – это та артикуляция смысловых и жизненно-поведенческих ценностей, которая является матрицей и устойчивой характеристикой тюркской ментальности, религиозности, культуры.

«В отличие от религий, созданных пророками и их последователями, – пишет Р.Н. Безертинов, – тэнгрианство (тэнгри янг, ан) возникло естественным, историческим путем на основании народного мировоззрения, воплотившего и ранние религиозные и мифологические представления, связанные с отношением человека к окружающей природе и ее стихийным силам» [4]. Оно освящало повседневную жизнь тюрков, придавая ей глубинный метафизический и экзистенциальный смысл. Как первичное открытие сакрального в виде, прежде всего, Тенгри, оно показало, что мир профанного – преходящ и зыбок и что он должен быть ориентирован на мир высший, который обожествлялся человеком. Ключевые константы культуры, запечатленные в Тенгри, Кок, Жер-Су, Умай, Жол и других, в которых выразилось понимание жизни как творения, понимание священной соположенности макро и микромира, заложили основы тенгрианской сакрализации сущего как воплощенного и опредмеченного бытия духовного.

Синее Вечное Небо в истории Степи, равно как и Путь, символизирующий восхождение духа, олицетворением которого был Млечный Путь (в казахской культуре – Құс Жолы – Путь Птицы), были выражением Великой Духовной родины человека. С другой стороны, тенгрианство с его сакрализацией природного мира, рождающей глубинное экологическое отношение к природе, оказывается исторически мобильным, обладающим способностью адаптивного возрождения в иных условиях. М. Элиаде пишет о том,

что тенгрианство «сохранилось во всех крупных мировых религиях (христианство, манихейство, ислам и т.д.), с которыми тюрки и монголы последовательно соприкасались в ходе истории» [5].

Тенгрианство рождалось из одухотворения природы, сакральный смысл которой распредмечивался в сказаниях и легендах, передаваемых от поколения к поколению. «Человек шаманский, – писал Ч.Ч. Валиханов, – удивлялся солнцу и поклонялся ему; увидел луну – и ей поклонялся; он поклонялся всему в природе, где замечал присутствие этой необъяснимой силы, вечной, как время, которую он назвал синим небом, кок-тангри. Происхождение шаманства – это обожание природы вообще и в частности» [6].

Почитаемое отношение к природе рождалось не только и даже не столько из страха перед силами природы, перед которыми человек был не-редко бессилён, сколько из культивируемого тенгрианством нравственного императива обожания природы и сакральным отношением к ней как одушевленному живому существу. Человек в тенгрианской системе мироздания был органической и неотъемлемой ее частью. Он не был отчужден от мира и наделял его человеческими качествами. Как утверждал Ч.Ч. Валиханов, он был другим чудом, где его душа свидетельствовала о присутствии «неисследимой вечной силы». Он был наделен мыслящим и пытливым духом, свидетельствовавшим о божественном.

Испытывая сильное влияние на него неведомой ему силы, человек был вынужден посредством обрядовой и культовой практики вырабатывать соответствующую систему отношений с ней. Вся система выработанных нравственных регулятивов, которая была закреплена в обычаях и культах «живой веры», способствовала гармонизации отношений человека с природой. Человек в течение своей жизни – от рождения до смерти – испытывал влияние Неба, всего природного мира, одухотворяемого им, но после смерти он сам становился духом. Поэтому благополучие в том мире для него зависело от правильного соблюдения поминального обряда, который открывал путь в мир духов. Человек, проникнутый этой формой духовности, почитал духов предков, не менее чем он почитал божеств природного мира. Через почитание духов предков и поклонение им осуществлялась онтологическая связь индивидов в социальном пространстве бытия.

Тенгрианство имело законченную концепцию единого божества, космологию, представленную иерархией трех миров – нижнего, срединного и верхнего. Особое место в этой иерархии занимал верхний мир – Небо, воз-вышавшее над людьми своих избранных, делая их предводителями – каганами и даруя им власть управления. «Небо, – отмечается в надписи на памятнике Кюль Тегину, – руководя со своих (небесных) высот отцом моим Ильтеришем-каганом и матерью моей, Ильбильгя-катун, возвысило их (над народом)» [7].

Если рассмотреть данное членение мира на три уровня в контексте тотемистического, шаманистского и тенгрического уровней религии, то, как пишет М.С. Орынбеков, тенгрианство знаменует собой переход от тотемных представлений к шаманизму [8]. И если в древнетюркский период человек и природа имело место бинарная целостность – мир человека и мир природных стихий, то теперь мир человека и верхний мир противостоят нижнему миру, с одной стороны, а с другой срединный мир имеет отношение к двум противоположным мирам. Тем самым, первобытная идея бинарной цельности мира претерпевает значительную трансформацию, превращаясь в идею троичного единства мироздания. Как подчеркивает Е.Д. Турсунов: «Именно единства, а не цельности, ибо каждая из трех составляющих мира обладает известной внутренней автономией, а система межмировых взаимоотношений меняет свою внутреннюю структуру» [9].

Таким образом, древняя религия тюрков основывалась на духовно-нравственной парадигме, утверждавшей единство существования человека и природы как постоянное соизмерение и корреляцию трех миров. Тенгрианство освящало непрекращающееся движение жизни, ее постоянное возрождение и культивировало веру человека в жизненное возрождение. Тюркская духовность онтологизировала взаимосвязанность и взаимозависимость природного мира и человека, укоренила их единство, заложив основы бережного, говоря современным языком, экологического отношения к природному миру. Оно впоследствии развилось внутри традиционного общества в универсальную, согласно исследованиям казахстанского ученого К.Ш. Нурлановой, геронтологическую концепцию [10].

Ценностное содержание духовного мира тюрков основывалось на приоритете нравственности, на особой значимости общения индивидов, глубинной внутренней интенцией которого было общение на «потаенном душевно-духовном уровне» [10, с. 5-6]. Передаваемый отца к сыну, этот нравственный кодекс закреплял в традициях и обычаях означенную нравственную парадигму тюркской духовности, превращаясь в генетический код культуры, определенный кодификационный код. В последующей трансформированной под влиянием разных факторов истории вновь регенерироваться и соотносить свое прошлое с настоящим и будущим. Картина мира тюрков, духовно-нравственная парадигма, репрезентированная в системе этических, эстетических, когнитивных, политико-правовых ценностях, позволила представить тюркский мир в качестве целостного образования, воспроизводимого в качестве идентификационного истока.

Одним из важных аспектов изучения тенгрианства как онтологической формы духовности на территории Казахстана является практический контекст его включенности в современную проекцию геополитических и геостратегических проблем глобализирующегося мира. Многие вопросы

сущности, содержания и значения тюркского освоения мира, его способом бытия человека в мире, а также связанные с ними, находятся в центре внимания ученых. Среди них вопросы региональной интеграции, вновь поднимающие дискуссии вокруг общетюркской идентичности, геостратегической ориентации центрально-азиатских государств в постсоветский период и перспективы их партнерского вхождения в мировое сообщество в условиях, как одно-, би-полярного, так и многополярного мира и другие.

Новым аккордом в исследовательских программах по тюркской культуре и истории звучит тезис о том, что вся история тюркских народов огромного евразийского суперконтинента представляет собою метаморфозу тюркской духовности и путь, который прошел тюркский дух в его историческом развитии.

Не только длительное время замалчиваемая и нередко искажаемая история тюрков, но и их религиозность как форма духовного развития подвергается переосмыслению и «реформатированию» в трудах современных исследователей тенгрианства, оценке с точки зрения иных, чем это было раньше, методологических и ценностных критериев. В этих работах раскрывается, что тюркская духовность и ее духовно-нравственная парадигма актуализируются в качестве сердцевины тюркского мировоззрения, из лона которой вышли жизнеутверждающие идеи, которые оказали влияние на духовную культуру сопредельных народов. Факт значимый, но до сих пор остающийся далеко не полностью раскрытым.

Тенгрианство, согласно новым исследованиям, явилось проторелигией, своего рода праматерью» последующих религиозных монотеистических мировоззрений и явилось для них своеобразным началом и целым, развертывание которого породило из себя свои части, развившиеся из внутреннего единства, целого, что стало в последующей истории важным условием принятия тюркоязычными народами, исповадовавшими тенгрианство, других мировых религий. Так, например, Р. Жангожа пишет: «Не углубляясь в особенности гносеологии и онтологии Тенгрианства, ... этики межперсональных отношений, а также эстетики ... можно говорить о том, что по своей глубине и универсальности религиозная концепция устройства Вселенной, этические и эстетические категории, производные от нее, вполне органично воспринимали основные постулаты Иудаизма, Христианства, Ислама и Буддизма как свои фрагменты. Именно по этой причине Тюркский Эль легко воспринял проповеди миссионеров этих религий, посчитав их составной частью Тенгрианства, не противоречащие его сути и системообразующим доктринам. И не только принял, но и органично растворил основные позиции Иудаизма, Христианства, Ислама и буддизма как институализированные фрагменты своих основных постулатов» [11].

Насколько правы или не правы авторы, объединенные вокруг вышеприведенной рефлексии, можно будет со всей полнотой утверждать позд-

нее, когда изучение тенгрианства в казахстанской науке расширится и углубится, поскольку в силу длительно господствовавшего замалчивания и нивелирования тюркской философии, а также аналогичного отношения к религии разрешение этой проблемы находится, на наш взгляд, в самом начале своего пути. Но со всей утвердительностью можно говорить о том, что в первичной форме религиозности на территории Казахстана сохраняются устойчивые духовно-нравственные концепты, несущие гуманистическое содержание, лишенное эгоистического индивидуализма и потребительского отношения к миру и человеку. В ней выражаются в различных формах актуальные для современности идеи единства мира и человека, его толерантного и гуманного сосуществования с природным миром и другими людьми, доброжелательное принятие природного универсума. Эти ценностные установки показывают свою востребованность в условиях современных цивилизационных вызовов, что делает их изучение также актуальным для современной науки.

Литература

- 1 *Кыржелев А.* Постсекулярная эпоха // <http://magazines.russ.ru/continent/2004/120/kyr16.ht>
- 2 *Элиаде М.* История веры и религиозных идей: От каменного века до элевсинских мистерий /Пер. с фр. Н.Н. Кулаковой, В.Р. Рокитянского, Ю.Н. Стефанова. – М.: Академический Проект, 2008. – С. 6.
- 3 *Ергалиев И.Е.* Философия как духовная деятельность /Под общ. ред. А.С. Серикбаева. – Астана, 2003. – С. 87.
- 4 *Безертинов Р.Н.* Тэнгранство – религия тюрков и монголов; Научно-популярное издан., 2-е изд., доп. – Н. Челны. Аяз, 2000, Казань, Слово, 2004. – С. 7.
- 5 *Элиаде М.* История веры и религиозных идей: от Магомета до Реформации /Пер. с фр. Н.Б. Абалаковой, С.Г. Кулаковой, А.А. Старостиной. – М.: Академический Проект, 2008. – С. 11.
- 6 *Валиханов Ч.Ч.* Следы шаманства у киргизов // Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений в пяти томах. Т.4. – С. 50.
- 7 Большая надпись в честь Кюль Тегина // <http://greylib.align.ru/540/bolshaya-nadpis-v-chest-kyul-tegina.html>
- 8 *Орынбеков М.С.* Генезис религиозности в Казахстане. – 2-е изд., перераб. и доп. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2013. – С.14.
- 9 *Турсунов Е.Д.* Истоки тюркского фольклора. Қорқыт. – Алматы: Дайк-Пресс, 2001. – С. 33.
- 10 *Нурланова К.* Человек и мир: казахская национальная идея. – Алматы: Қаржы-қаражат, 1994. – С. 40-45.
- 11 *Жангожа (Джангужин) Р.* Императивы общетюркской идентичности.

Протоконфессиональный дискурс как основание межцивилизационного диалога // Жангожа (Джангужин) Р. Туркестан – Туран: силуэты геостратегии (иллюзия реальности или... реальность иллюзии?). – Киев: Институт литературы им. Т.Г. Шевченко, 2014. – С. 54-55.

Түйін

Құрманғалиева Г.К. Қазақстандағы діни дәстүр: қалыптасу бастаулары

Мақалада қазіргі Қазақстан территориясында пайда болған тәңіршілдік діни дәстүрдің бастауы ретінде қарастырылады. Автор тәңіршілдікті түркілердің рухани мәдениеті мен бірегейлігінің бастамасы болған діншілдіктің алғашқы формасы ретінде қарастырады. Тәңіршілдіктегі ғаламның, адам мен оның табиғат пен басқа адамдарға қатынасын түсіну арқылы үш деңгейлі сипатын аша отырып мақалада тәңіршілдіктің рухани-адамгершілік парадигмасы толеранттілікті, табиғатқа деген құрметті, әлемге деген ашықтықты дәйектегені көрсетіледі. Осыған орай тәңіршілдік адам мен әлемге деген әмбебап құндылықтық қатынастың негізін қалады.

Түйін сөздер: дін, тәңіршілдік, руханилық, діншілдік, Тәңір, адам.

Summary

Kurmangalyeva G.K. Religious Tradition in Kazakhstan: the Origins of Establishment

The article discusses Tengriism as the source of religious traditions that emerged on the territory of modern Kazakhstan. The author considers Tengriism as the primary form of religiosity, which ushered in the spiritual culture and identity of the Turks. Opening the three-level representation of the universe, understanding of man and his relationship with nature and other people, concluded in Tengriism, the article shows that the spiritual and moral paradigm Tengriism cultivated tolerance, respect for nature, openness to the world. Thus Tengriism laid the foundation of values universal human relationship to the world and to the man.

Keywords: Religio, Tengriism, Spirituality, Religion, Tengri, People, World.

Динара Мусина¹

¹Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК

КОМПАРАТИВИСТСКИЙ АНАЛИЗ ПРИНЦИПА СВЕТСКОСТИ В СОВРЕМЕННЫХ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ РЕАЛИЯХ ВОСТОКА И ЗАПАДА

Аннотация. В данной статье проводится компаративистский анализ парадигмы Востока и Запада, противостояние и диалогическое существование двух миров, цивилизационные подходы в пост-колониальный период, модернизация светскости. Автором раскрывается гносеологическое понимание светскости через западную философию и экзистенциональность принципа светскости в современных социокультурных реалиях Востока и Запада.

Ключевые слова: Восток и Запад, цивилизация, светскость, секуляризм, компаративистика.

Исследуя феномен светскости в постановке проблемы его изучения в западном и восточном социокультурном пространстве, необходимо подойти к данному вопросу с позиции гносеологического понимания Востока и Запада. Выявление формы взаимоотношения культуры, социума, философии, духовной систем Востока и Запада представляет собой синтез и дихотомию восточного и западного типов мировоззрения, в том числе распространение западной интерпретации понимания светскость, которое сегодня имеет устоявшееся научно-практическое значение на территории пост-советского пространства.

Западная философия, в своей рефлексии о поиске первоначала, стремится к космическому порядку, так, Гераклитовый логос является всеобщим законом, силой, создающей гармонию в мире. Рассматривая мыслительный процесс западных философов, возможно обозначить, что сущность мира заключается в его разумном основании и развитии.

Восточное представление мира базируется, на центральном понятии китайской философии «Дао», что в понимании Лао-цзы является духовным началом, которое недостижимо органами чувств. Оно является Абсолютом и началом всех начал, «Дао» находится выше земного и чувственного, бестелесно и бесформенно, бесконечно и вечно, неисчерпаемо, но одновременно пусто.

«Дао» и «Логос» выступают как универсальный мировой порядок, держащий основной принцип развития мира. Этимологически данные тер-

мины схожи и различны по своему значению, они отражают суть развития двух полярных цивилизаций Востока и Запада.

Социокультурные реалии Запада и Востока представляют собой особенное мировоззрение, передающееся через культуру восприятия мира, построение общественной жизни по этому порядку, которое наблюдается в традиционных и культурных, правовых и социальных устоях жизни двух миров. Различие в восприятии как философской картины мира, так и в индустриальном прогрессе, глобализации мира, лежит в устремлении западного человека к техническому прогрессу, обращению себя к миру, когда как в восточной цивилизации, большее внимание уделяется духовному потенциалу человека и его внутреннему миру.

Дихотомия Запада и Востока кроется в разнообразных методах объединения социальной жизни и соответствующих им представлений о роли человека в обществе. В отличие от западного человека, восточный принцип созерцания восходит к естественному порядку вещей, требующего минимального действия и заимствованный из древнекитайской мудрости идеи о внутреннем созерцании мира для сохранения жизненной силы. Тогда, как западное мышление направлено на практическую сторону осуществления мысли, это активное преобразование природы и социума, предпосылки которой восходят к античности, раскрывается в эпоху Возрождения и окончательно утверждается в период Нового времени – становления индустриального общества.

На границе XIX и XX веков изучением парадигмы Восток-Запад занимается известный исследователь Самюэль Хантингтон, который в своей работе «Столкновение цивилизаций» отразил практическое применение новых значений, входящие в понятие «цивилизация» во второй половине XX века.

Основное представление о цивилизации и «цивилизованном» было выработано: «в XVII веке французскими философами в рамках бинарного противостояния «цивилизация – варварство». Это послужило онтологической основой экспансии Европейской цивилизации и практики передела мира без учета мнений и желаний любых неевропейских культур. Окончательный отказ от бинарной формулы произошел лишь в середине XX века после Второй Мировой войны. Вторая Мировая стала завершающим этапом распада Британской империи, последнего воплощения классической французской формулы цивилизации.

На границе тысячелетий понятие цивилизации претерпевает очередные изменения. В рамках идеи, предложенной русскими философами П. Щедровицким и Е. Островским в конце 90-х годов, предполагается уход от географической составляющей, и окончательный переход от формулы «кровь и почва» к принципу «язык и культура». Тем самым, границы новых единиц структурирования человеческой цивилизации, как их назвали авто-

ры Миров, проходят по ареалам распространения языков и соответствующих образов жизни, включающих и броделевские «собрания культурных характеристик и феноменов» [1].

Изучение парадигмы Восток-Запад не ограничивается сегодня по принципу географического положения, разделения на Запад и «другие», карту «холодной войны» и другие принципы различия и разделения двух миров, оно должно выстраиваться на диалоге западной и восточной культуры, объединение цивилизаций, где сочетаются черты социально-культурного развития в сторону глобализации и гуманизма. Разделение мира на Восток и Запад не может быть обусловлено по национальному, расовому, социальному, природному и религиозному признаку. Отличительным признаком единения мира в целом является показатель уровня цивилизационного развития народов и культуры.

Как было замечено в статье «Восток-Запад» российскими учеными В.Е. Кемеровым, Н.П. Коноваловой, давшие свой анализ достаточно широко известным строкам Р.Киплинга: «Запад есть Запад, Восток – Восток, пути их не совпадут...» Эти строки, начальные в «Балладе о Востоке и Западе», часто используются весьма образованными людьми не только для иллюстрации, но и для аргументации противопоставления Востока и Запада. А во второй строке сказано: «Пока над небом и над землей не начат Господен суд». Далее, Киплинговская баллада формулирует основную идею: «Но нет Востока, и Запада нет, нет границ у племен земли, Когда сильный и сильный лицом к лицу стоят, хоть откуда пришли».

Один из главных смыслов баллады Киплинга – в том, что поединок, начатый по закону войны (противостояния), может перерасти этот закон и породить ситуацию взаимопризнания и взаимопонимания. Но стереотип, оформленный первой фразой баллады, как раз противостоит ее главному смыслу, словесная схема отрывается от истории, которой она принадлежит, и в своем обособленном виде, по сути, эту историю перечеркивает» [2].

Говоря о диалоге Восток-Запад, современный мир начинает отходить от колониальных стереотипов, навязанных в начале девятнадцатого столетия, используя принцип толерантности и компромисса. В этом направлении непосредственно философская рефлексия сосредоточена на понимании тонкого и скрытого мировоззрения Востока и прогрессивной и утверждающей философии Запада.

Анализируя процессы, происходящие в мире, которые стремятся поляризовать мир на западный (христианский) и восточной (исламский), разделить культурные и религиозные традиции двух миров, исследователи обращаются к философскому наследию Гегеля, сказавшему в свое время, что «Европа есть безусловно, конец всемирной истории, а Азия ее начало» [3]. Глобализация сегодня начинает свой путь направления с Востока на Запад, который можно наблюдать в культурологических традициях разных

народов. Восточный мир символизирует начало жизни (космополитичность китайской и буддийской философии), возрождение и обновление, весну (в тюркских культурах). Запад, соответственно, олицетворяется с завершением цикла (истории, жизни, творения), зрелостью, подведением итогов. Нельзя отрицать тот факт, что восточная культура до сих пор заимствует и воспринимает западную материальную культуру, при этом сохраняет консервативные взгляды по отношению к духу и традициям.

XIX-XX в.в., характеризуются формированием колониализма, в этот период истории наиболее жестко выстраиваются отношения и сопоставления западного и восточного мира, что повлекло за собой определенный ряд смысловых антиномий: «Если Запад символизирует демократию, подразумевающую свободу и равенство, то Восток – тоталитаризм; Запад – аскеза, Восток – мистика; Запад – научное знание и рациональность, Восток – интуиция, вживание в мир; Запад – динамизм развития, Восток – неподвижность и стабильность; Запад – модернизация, инновативность, Восток – традиционность, ритуал; Запад – «логос», Восток – «дао»; Запад – индивидуализм, Восток – коллективизм, государство и т.п.» [4].

Итогом взаимодействия социокультурных, политических, экономических, религиозных сил явилось импульсом, который фиксировал и сдвигал пространство Востока и Запада, освобождал их реминисценции акцентирующих мотивов противостояния и взаимообогащения. Ассоциативные антитезы в современных социокультурных реалиях Востока и Запада проводят демаркационные линии по принципу светскость и теократия, духовное и мирское, космоцентризм и антропоцентризм, мистицизм и рационализм, монизм и дуализм, – в значительной степени проявились в ходе коммерциализации, политической власти и военной гегемонии, культурной экспансии европейских стран на азиатские территории. Приведенные дихотомические образы вырисовались в результате попыток развитых стран запада ввести свой порядок на колонизируемых территориях, посредством организации общественной жизни и налаживанию торговых отношений внесением «зерна» западного образа мышления и культуры.

Существующее противостояние Востока Западу есть реакционная сила против экспансии европейской культуры и политики в азиатские страны, что предполагает исследование проблемы универсальной идеи западного мира о превосходстве над «иными», которая в дальнейшем сталкивается с разнообразными противодействиями со стороны восточного мира.

В установлении диалоговой площадки Восток-Запад прослеживается формирование исторического, культурного, научного, лингвистического, философского и духовного интереса западного мира к восточной мудрости, их жизни и мировоззрению.

Эпоха Просвещения была отмечена оживленным вниманием к восточным темам в работах Монтескье и Дидро. Произведения санскритской

философии также оставила огромный след в рефлексии западных философов (Шеллинг, Фихте, Гегель, Шопенгауэр). Участвуя в дискуссии диалога восточной и западной философии, на уровне сопоставления классических образцов выявлялись единство в осмыслении онтологической и гносеологической проблем бытия и мышления, общества и человека, утрачивалась прямолинейность противопоставления восточного мистицизма и западного рационализма. Философская мысль уже в XIX столетии вышла за рамки простых антитез Восток-Запад.

При появлении на мировой политической арене новых независимых государств в период постколониализма, наметились несколько другие тенденции развития тандема Восток-Запад. Такие противоречивые тенденции в проблемном поле, как ограниченность «центристских установок» и противоположная тенденция – усиление «центристских» настроений молодых независимых государств в установлении традиционных, культурно-исторических прав, присущих их народу. Первая тенденция стимулировала развитие компаративистских исследований (распространившихся в США, Германии, Индии, Франции), заключающаяся в сравнительном изучении культур Востока и Запада, ориентированное на установление общих форм. Декларируемые ими формы закладывались в идеологическом, социально-культурном, лингвистическом и художественно-литературном уровнях, архитектуры, в том числе и политической и правовой сферах (принципы свободы совести и заложение фундамента либерализму и демократии). Важно отметить, что появление и развитие сравнительных исследования отражало тенденции новой истории, растущее понимание необходимости события различных социальных и культурных систем.

Подходя к вопросу светскости, процесса секуляризации сознания западного и восточного пространства, в данной статье совершается понимание светскости с позиции западной эпистемологии, так как само слово светскость является транскрипцией английского слова «secular» – секулярный.

В глобализационном процессе мирового масштаба распространение языковой культуры, заимствованной лексики во многих языках составлены словами интернационализм, часто носящие терминологический характер. К примеру, в европейской традиции интернациональной является научная и техническая лексика, образованная от латинских и греческих словесных корней.

Светскость, в своем современном понимании, широко представлена в различных сферах научно-правового сообщества, каждое из которых определяет его в рамках своего поля исследования.

Классическое понимание светскости состоит из нескольких принципов: отделение государства от религии, либо независимого статуса государственной структуры власти от церкви; свобода совести и вероисповедания; нейтральное отношение к какой-либо религии; право граждан свободно верить и выражать свои религиозные взгляды, либо не отдавать предпочтения

ни одной из них. По сути, светскость стоит на трех китах: беспристрастность, независимость, свобода.

Достижение свободы выбора и независимости всегда проходит сложный процесс, как у индивидуума, так и целого сообщества, которое в дальнейшем складывается в социальную группу и государственность.

Отправной точкой проявления светскости в общественном сознании, в понимании свободы совести, принято считать начало Реформации в Европе. Провозглашение 95 виттенбергских тезисов Мартином Лютером 31 октября 1517 года связано с требованием обеспечения вольной проповеди и беспрепятственного распространения Священного Писания среди христианских верующих. Причиной декларируемого лозунга о свободе вероисповедания в период Реформации является назревшая проблема политической власти, которую представляла католическая церковь. В процессе столкновения интересов Церкви и буржуазии складывались первые попытки сформировать, идеологию, основанную на принципах гуманизма, обновление церковной жизни и права выбора.

Принцип светскости следует рассматривать через призму общественных отношений государства и его граждан, их взаимодействие и влияние на общественное сознание.

«Ценность светского государства состоит в создании и сохранении баланса интересов как верующих, так и неверующих, способного обеспечить независимость и невмешательство в сферу своей компетенции религиозных объединений и государства.

Идеи светскости государства начали формироваться во Франции и США XVIII–XIX вв. и получили свое широкое практическое распространение в XX в. Впервые юридическое закрепление принципов светскости произошло 26 августа 1789 г. в ст. 10 французской Декларации прав человека и гражданина, установившей запрет преследовать за религиозные взгляды и убеждения. Затем 15 декабря 1789 г. был принят Билль о правах, в котором первая поправка к Конституции Соединенных Штатов Америки 1787 г. провозгласила право каждого гражданина свободно исповедовать религию либо не исповедовать никакой. Специфика принципов государственной светскости на североамериканской земле обусловлена ее колониальной историей формирования, когда религиозные традиции сложились позже правовых. Французская модель государственной светскости отличается от американской тем, что зарождалась в условиях существования государственной религии. Сам термин «светскость» появился намного позже, по поводу источника его появления в научном мире нет однозначного мнения. Так, доктор Жан Боберо – авторитетный европейский специалист в области истории развития идей светскости, отмечает первое появление термина «светскость» в качестве существительного в «Педагогическом словаре» Фернана Бюиссона (1887 г.), который в XIX в. был своеобразным тезаурусом начального образования французов и содер-

жал 2600 статей, посвященных разным темам. До появления в «Педагогическом словаре» этот термин использовался лишь как прилагательное («светская школа», «светская мораль», «светское государство»). Между тем Л.Ю. Грудцина полагает, что термин «светскость» был введен в оборот Лютером в трактате «О светской власти» (1523 г.) и означает «мирской, гражданский, нерелигиозный». П.Н. Дозорцев – один из первых современных российских специалистов провел комплексное историко-правовое исследование светского государства, отмечает, что, прежде всего, светское государство – это государство нецерковное, противоположное государству теократическому, в котором власть светская (мирская, гражданская) находится у главы церкви. На наш взгляд, данное определение отражает только этимологическую сущность термина «светское» как «не церковное, мирское». Но в сочетании понятий «светское» и «государство» происходит смысловая трансформация словосочетания, которая приобретает несколько иной смысл и отражает не религиозный антипод церковности, которым является скорее атеистическое государство, нежели светское, а нейтральную позицию к любой религии или идеологии. Таким образом, этимологическая противоположность религиозности термина «светскость» в сочетании с понятием «государство» приобретает нейтральность как в отношении верующих, так и неверующих, выступая своеобразной золотой серединой в типологии государственно-конфессиональных отношений между теократическим и атеистическим режимами» [5].

Необходимо заметить, что роль религии не утрачивает своей силы духовного воздействие на общественное сознание. В свою очередь, именно развитие религиозного института диктует условие взаимодействия граждан, в лице верующих и входящие в группу индифферентного отношения к религии, с государством, которое представляет собой правовой и социально-политический институт власти. Проведение демаркационной черты при этом соблюдение прав и свобод личности и сохранение баланса между заявленными интересами каждой из сторон религиозного и нерелигиозного сообщества.

Осуществление принципов светскости на уровне государственно-конфессиональных отношений многих стран происходит в соответствии с общепринятыми в научном сообществе разделением на модели, которые используются для определения типа светскости в правовом поле теории государства и права.

Российский ученый Деникаева С.Э. в диссертационной работе «Конституционно-правовые основы формирования Российской Федерации как светского государства» рассматривает классический (Франция, Россия, Казахстан), индифферентный (США, Япония), преференциальный (Италия, Израиль, Германия, Польша, Испания) типы светской модели государства. «Классический тип светской модели государства характеризуется широким сотрудничеством государства с религиозными объединениями. Партнерские отношения государства и религиозных объединений в рамках данного

типа способны, с одной стороны, позитивно влиять на развитие общественных отношений в различных сферах отношений, в том числе в социальной (образование, культура и т.д.), с другой – гасить межэтнические конфликты по религиозным и иным мотивам, способствовать формированию общественного согласия. Классический тип по своей позитивной направленности является оптимальным вариантом светской модели государства среди остальных. Вместе с тем для стран данного типа характерен как исторический синтез светского и религиозного, так и борьба между ними за независимость» [6].

Ярким примером служит, государственный и правовой статус Республики Казахстан, в котором вопрос мирного согласия, межкультурного и этнического диалога является высшим приоритетом страны. Свобода совести и вероисповедания является одним из конституционных прав граждан, в соответствии с международными договорами и декларациями о правах человека, позволяет многонациональному народу страны реализовывать права и свободу в рамках демократического, светского, правового и социального государства [7, ст.1].

Согласно формулировке российского ученого И.В. Понкина о моделях светского государства, конституционный строй Республики Казахстана принимает идентификационную модель, что проявляется во взаимоотношении светского и духовного. Взаимовлияние указанных категорий приводит к усилению межрелигиозного и межнационального согласия и сотрудничества, дает гарантии, защиту и реализацию прав граждан на национальную, культурную и религиозную идентичность, партнерство государства и религиозных объединений с учетом национальной, культурной и религиозной идентичности казахстанцев.

Данная модель предполагает укрепление сотрудничества в области межнационального и культурного согласия, социальной устойчивости общества, усиление правосознания, что поможет повысить уровень обеспечения правовой грамотности населения и ослабление, «демпфирование» в области межнациональных и межрелигиозных конфликтах, социально-политических волнений общества.

Сегодня в Казахстане насчитываются представители более 140 наций и 17 конфессий, многонациональная и поликонфессиональная структура государства, которая на наш взгляд, служит примером многообразия культурного и традиционного взаимодействия, межэтнического и межконфессионального согласия.

Как отметил ведущий казахстанский религиовед А.Г. Косиченко в своем выступлении: «Сегодня Казахстан выгодно отличают межрелигиозное согласие и толерантность в религиозной сфере. В нашей стране толерантность стала осознанным результатом признания важности религии для государства и общества» [8].

Обеспечение гармоничного сосуществования в условиях равноправия и свободы вероисповедания, является одной из важнейших задач в поддержании мирового порядка и стабильности в условиях современных социокультурных реалий Востока и Запада. В данном случае, все многообразие проявления толерантности в обществе с многонациональным и поликонфессиональным составом государства, дает возможность в полной мере развиться светским и демократическим взглядам, что поднимает человека на новый уровень взаимоотношения, которое включает западное прогрессивное мышление и восточные традиционные установки. Принятие другого, проявление уважения и сотрудничества, позволяет говорить о расширении границ Востока и Запада, межкультурного, национального и религиозного пространства.

Литература

- 1 Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон; Пер. с англ. Т. Велимеева. Ю. Новикова. – М: ООО «Издательство АСТ», 2003. – С. 6.
- 2 Кемеров В.Е., Коновалова Н.П. Восток и Запад // <http://terme.ru/termin/vostok-zapad>
- 3 Гегель Г.В.Ф. Философия истории. Соч. Т. VIII. – М.-Л., 1935. – С. 98.
- 4 Культурология. XX век. Словарь. – СПб., 1997. – С. 120.
- 5 Останин А.В. Светское государство и демократия // <http://sun.tsu.ru/mminfo/000063105/325/image/325-104.pdf>
- 6 Деникаева С.Э. Конституционно-правовые основы формирования Российской Федерации как светского государства: Дис. канд. юрид. наук. – Махачкала, 2006. – С. 16; 18., с. 141.
- 7 Конституция Республики Казахстан. – Алматы: Издательство «НОРМА-К», 2002. – 40 с.
- 8 Косиченко А.Г. Светскость государства: Казахстанские реалии и мировой опыт // <http://e-islam.kz/ru/islam-zhane-zaiyyrly-memleket/vnutrennie-kategorii/kazakhstan-svetskoe-gosudarstvo/item/5521-svetskost-gosudarstva-kazakhstanskie-realii-i-mirovoj-opyt>. [29 сентября 2014]

Түйін

Мусина Д.Р. Шығыс пен Батыстың қазіргі заманғы әлеуметтік-мәдени болмысты зайырлық экзистенциалды принципі

Мақалада шығыс және батыс философиясы, салыстыру және екі әлемнің диалогтық болмыстың онтология, өркениеттік тәсіл постколониялық кезеңде, зайырлық жаңғырту салыстырмалы талдау жүргізілді. Авторы батыс философия және Шығыс пен Батыстың қазіргі заманғы әлеуметтік-мәдени болмысты

зайырлық экзистенциалды принципі арқылы зайырлық гносеологиялық түсінуді ашады.

Түйін сөздер: Шығыс және Батыс, зайырлық, әлеуметтік-мәдени, өркениеттік.

Summary

Mussina D.R. Comparative Analysis of the Secular Principles in the Socio-Cultural Reality of the East and the West

This article is dedicated to the comparative analysis of the history of ontology in the eastern and western philosophy, confrontation and the dialogical existence of two worlds, gives access of civilization in the post-colonial period, the modernization of secularism. The author reveals the epistemological understanding of secularism through the western philosophy and application of the principle of secularism in modern socio-cultural realities of the East and the West.

Keywords: the East and the West, Civilization, Secularism, Socio-Cultural.



МРНТИ 11.15.37
УДК 323.1(574)

*Рустем Кадыржанов*¹

¹ Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК

ВЗАИМОСВЯЗЬ НАЦИОНАЛЬНОГО И ГОСУДАРСТВЕННОГО СТРОИТЕЛЬСТВА В СОВРЕМЕННОМ КАЗАХСТАНЕ

Аннотация. В статье рассматривается взаимосвязь государственного и национального строительства как способ укрепления государства и формирования нации в суверенном Казахстане. Исследуется определяющая роль понятия «нация-государство», содержащее в себе противоречивое отношение нации и государства. Раскрывается научное и практическое значение идеи Мәңгілік Ел в укреплении взаимосвязи государственного и национального строительства для формирования суверенного Казахстана. Показывается теоретико-методологическое значение этно-символического и других подходов в формировании национальной идентичности Казахстана.

Ключевые слова: Казахстан, государственное строительство, национальное строительство, нация-государство, Мәңгілік Ел.

Современный Казахстан представляет собой одно из примерно двухсот национальных государств (national state, nation-state), существующих сегодня в мире. Образованию Казахстана как национального государства предшествовали Казахское ханство как традиционная форма номадической государственности в Центральной Азии, колониальный регион в составе Российской империи, Казахская ССР как квазинациональная государственность в составе СССР и, наконец, обретение независимости как следствие распада СССР. Исторические особенности эволюции государственности на территории современного Казахстана наложили отпечаток на характер и своеобразие Республики Казахстан как национального государства, особые черты его государственного и национального строительства. В мировой литературе исследованию истории казахов и эволюции форм государственности Казахстана, а также отдельных ее этапов посвящены работы Ш. Акинер [1], П. Гейса [2], Б. Даве [3], Дж. Демко [4], А. Динера [5], М. Олкотт [6], Д. Снита [7], Э. Шатца [8] и других.

Исследованию универсальных закономерностей становления и развития современного национального государства в аспекте его влияния на формирование нации посвящены работы Б. Акзина [9], Р. Бендикса [10], Дж. Брейи [11], К. Дойча [12], А. Гидденса [13], М. Манна [14], Дж. Погги [15],

М. ван Кревелда [16] и других. Эти исследования имеют большое значение для понимания логики развития национального государства, включая и Казахстан.

В изучении современных национальных государств большую роль играет понятие «нация-государство». Это понятие помогает понять и исследовать двойственную природу национального государства. С одной стороны, национальное государство является государством, то есть социально-политическим институтом, осуществляющим на определенной территории и проживающим в нем населением административные функции и определения путей и способов развития государства. С другой стороны, национальное государство является нацией, то есть проживающим на территории государства сообществом людей, идентифицирующими себя с ним, вносящими вклад в развитие государства и готовыми в случае необходимости встать на его защиту. В национальном государстве нация и государство являются взаимосвязанными и взаимно предполагающими друг друга понятиями. В этом смысле понятие «нация-государство» является идеальным типом, устанавливающим взаимно однозначное соответствие между нацией и государством, то есть, всякая нация имеет свое государство и в то же время любое государство принадлежит определенной нации.

В мировой литературе тенденция рассматривать национальное и государственное строительство в их единстве в аспекте нация-государство характерно для работ Б. Акзина [9], С. Роккана [17], Л. Тайви [18] и других. Противоречие между государством и нацией порождает противоречия не только в рамках одного национального сообщества, но и в региональном масштабе, на что указывают С. ван Эвера [19] и Б. Миллер [20].

В реальности взаимно однозначное соответствие практически не встречается, поскольку нет ни одного государства, в котором проживали бы представители только лишь одного этноса. Так же верно и то, что представители одной нации проживают не в одном, а в разных государствах. В Казахстане проживают представители около 140 наций, в соответствии с данными переписи населения, проведенной в 2009 г. В то же время сами этнические казахи являются гражданами не только Казахстана, но и многих других государств и казахские диаспоры существуют в ряде государств ближнего и дальнего зарубежья.

Соответственно этому, на практике отсутствует тесная привязка государственного и национального строительства. Каждое из этих понятий обладает своей спецификой, в теории изучаемой различными научными дисциплинами. С одной стороны, эти понятия близки друг другу по содержанию, будучи двумя половинками одной реальности. Не случайно поэтому в литературе часто встречается понятие *nation-state building*, то есть национально-государственное строительство. Это понятие объединяет в себе на-

циональное и государственное строительство и рассматривает их как единое целое. В мировой литературе тенденция рассматривать национальное и государственное строительство в их единстве в аспекте понятия нация-государство характерно для работ крупных специалистов в теории нации и государства.

На практике национальное и государственное строительство, несмотря на их близость, различаются между собой и даже нередко приходят в противоречие. Это связано с несовпадением государства и нации в том или ином национальном государстве. В большинстве современных государств нация представляет собой полиэтничное образование и потому этносы в одинаковой мере претендуют на то, чтобы государство представляло их интересы. Несовпадение этих ожиданий и интересов приводит к различным противоречиям и конфликтам. По существу это противоречие между государственным и национальным строительством. Противоречие между государством и нацией порождает противоречия не только в рамках одного национального сообщества, но и в региональном масштабе.

Формирование и укрепление национального государства в Казахстане подчиняется универсальным закономерностям этого процесса, исследованного в мировой литературе на материале и моделях в различных регионах мира. Иначе говоря, научно-теоретическое исследование национального государства в Казахстане должно основываться на тех же общих закономерностях и принципах, которые выявлены в мировой литературе.

Речь, в частности, идет о противоречиях государства и нации на пути поиска и исследования институтов, которые объединяют государственное строительство и национальную идентичность Казахстана как полиэтничного общества. В этом плане для нашего проекта представляет интерес работы Дж. Брейи [11], Э. Гидденса [13], Г. Готлейба [21], Т. Гурра [22], Д. Горовитца [23], Дж. Мигдала [24], Э. Смита [25] и многих других. Без учета этих противоречий и связанных с ними закономерностей велика угроза уклону в сторону этнического национализма, либо идеологизации анализа процессов государственного и национального строительства, что чревато отходом от принципов теоретической объективности.

Универсальные закономерности формирования национального государства находят свое выражение в каждом отдельном случае, в соответствии с диалектикой общего и особенного, через культурно-исторические особенности развития национального государства. Культурно-исторические особенности государственного и национального строительства Казахстана определяются его номадической культурой в прошлом, колониальным прошлым как части российской империи и советским прошлым. Эти факторы определяют особенности формирования национального государства в современном Казахстане.

Для понимания исторического развития Казахстана как государства и исторического развития казахов как нации фундаментальное значение имеет выдвинутая президентом РК Нурсултаном Назарбаевым идея Мәңгілік Ел. В Послании Президента РК Н.А. Назарбаева народу Казахстана «Казахстанский путь-2050: Единая цель, единые интересы, единое будущее» Лидер нации формулирует идею Мәңгілік Ел и определяет ее как национальную идею Казахстана. «Мәңгілік Ел – это национальная идея нашего общеказахстанского дома, мечта наших предков. За двадцать два года суверенного развития созданы главные ценности, которые объединяют всех казахстанцев и составляют фундамент будущего нашей страны». В последующих стратегических документах Глава государства углубляет консолидационный потенциал идеи Мәңгілік Ел. На ее основе должна быть построена нация единого будущего, которая является одной из главных целей сформулированного Нурсултаном Назарбаевым Плана нации «100 конкретных шагов: Современное государство для всех: пять институциональных реформ» [26].

По своей сути Мәңгілік ел – идея вечного народа Казахстана в его единстве с государством, возникшим в древности и устремленным в светлое будущее, которое характеризуется неуклонным развитием и прогрессом на основе дружбы и сплоченности казахов с другими народами страны и своими соседями. Идея Мәңгілік ел восходит к легендарному вождю древних тюрков Тоньюкуку, который хотел видеть свой народ и его государство вечным и сильным. Обращаясь сегодня к идее Мәңгілік ел, казахи подчеркивают свое родство и духовную связь с древними тюрками и с тюркским миром в целом. Сегодня идея Мәңгілік ел является общенациональной идеей Казахстана, она обращена не только к казахам, но и ко всем народам страны. Эта идея указывает всем народам Казахстана на ценность дружбы, мира, согласия во имя развития и прогресса страны, ее вхождения в число тридцати развитых государств современного мира.

Придавая решающее значение современному этапу национального строительства Казахстана, принципиально важно проследить его эволюцию с момента этногенеза казахского народа до сегодняшнего дня в процессе последовательного развертывания идеи Мәңгілік Ел на различных этапах исторического развития Казахстана. Необходимо вместе с тем иметь в виду, что национальная идея Мәңгілік Ел в условиях современного Казахстана не может быть воплощена в жизнь как чисто этнокультурная идея, поэтому ее идентификационный потенциал должен быть реализован в рамках гражданской политической культуры и идентичности.

Как показывает мировой опыт, в национальном строительстве критически важная роль принадлежит национальной элите и, прежде всего, национальному лидеру. В этом смысле решающее значение имеет изучение роли и деятельности Лидера нации Нурсултана Назарбаева в формировании

нии и реализации национальной идеи Мәңгілік Ел. Единство и взаимосвязь государственного и национального строительства должна вести к формированию гражданской нации, к стабильности и согласию в межэтнических отношениях. Поэтому важнейшее значение для нации-государства Казахстана имеет стратегический курс президента на развитие и укрепление государства и в то же время формирование единой нации из многоэтнического населения республики. В методологическом плане для исследования этих разделов большое значение имеет теория политического лидерства.

Культурно-исторические особенности государственного и национального строительства Казахстана определяются его номадической культурой в прошлом, колониальным прошлым как части российской империи и советским прошлым. Советское влияние на становление и развитие национального государства в Казахстане исследуется в работах Г. Хейла [27], П. Джонс Луонг [28], А. Ильхамова [29], О. Руа [30], Э. Шатца [8] и других.

По мнению Хейла, для Казахстана характерен так называемый юнионистский национализм (unionist nationalism), отличающийся более высоким, в сравнении с другими бывшими советскими республиками, стремлением к интеграции с Россией и русской культурой. Давая объяснение понятию юнионистского национализма в его общем виде, Хейл сразу же задается вопросом: почему элиты или массы в регионе, этнический состав которого отличается от основного населения многонационального государства, предпочитают «чужое правление», то есть правление другого этноса, в рамках этого государства, а не свое национальное государство? В научной литературе по национализму и в СМИ основное внимание уделяется сепаратистским движениям, ставящим своей целью отделение от «чужого» многонационального государства и создание собственного независимого государства. В то же время этносы, предпочитающие оставаться в союзном, многонациональном государстве, в котором доминируют другие этнические группы, находятся, как правило, в тени политического анализа [27, с. 1].

Хейл причисляет к числу юнионистских наций и Казахстан, раскрывая в своей статье основные черты его юнионистского национализма, и давая этому национализму свое обоснование. Он ставит основную проблему своей статьи в логически заостренной форме: в чем причина того, что казахи, с одной стороны, имели все основания для сепаратизма и национализма, но с другой стороны, развитие событий в период распада СССР и после образования СНГ вполне однозначно свидетельствует о том, что Казахстан до последнего момента стремился сохранить Советский Союз и оставаться в его составе, а после его распада вплоть до сегодняшнего дня политика Казахстана направлена на укрепление СНГ?

С точки зрения Шатца, национальная политика суверенного Казахстана является по форме советской (интернационализм), а по содержанию эт-

нонационалистской (с казахским лицом). Эта формула оказалась достаточно эффективной для постсоветского Казахстана в силу трех причин: 1) она вызывает в массах эмоциональный отклик, поскольку предлагает им знакомые с советской эпохи категории национальной гармонии; 2) она содержит в себе разноречивые, даже противоречивые, послы для различных слоев и групп общества в виде разных направлений национальной политики, что позволяет государству привлекать к себе этносы и не дать обществу распасться; 3) она позволила руководству страны пережить критический момент, когда у него отсутствовали ресурсы для выполнения своих программ [8, с. 71].

Во-первых, в обществах с минимальной институционально-правовой структурой государство с помощью подобного рода политики и идеологии определяет разнонаправленную и даже противоречивую тактику и стратегию и тем самым показывает политическим акторам и массам, какие виды поведения являются политически приемлемыми и санкционированными. Во-вторых, интернационалистская формула является способом предложения минимального государственного обязательства регулирования и разрешения противоположных интересов и требований, выдвигаемых казахами и русскими. С одной стороны, для казахских этнонационалистов интернационалистская направленность национальной политики предстает как нечто вызывающее, как минимум, разочарование, поскольку для них она выглядит как приносящая очень ограниченное возмещение за те потери, которые казахи понесли в советский период. С другой стороны, русские националистические элиты недовольны потворством государства процессам казахизации в рамках этой политики. Тем не менее, и тем и другим не остается ничего иного, как принять эту политику и удовлетвориться тем, что она предлагает. Ведь казахские национал-патриоты остаются убежденными в том, что новый Казахстан, при всем его несовершенстве с точки зрения казахизации, был и остается, прежде всего, государством казахов. Для русских националистов интернационалистская идеология государства представляется ограничителем процессов этнонационализации. Поэтому, считает Шатц, даже риторическая по существу приверженность государства межэтнической стабильности представляется казахским и русским националистическим элитам лучшим вариантом, чем полное ее отсутствие.

Одним из главных методологических подходов исследования взаимосвязи государственного и национального строительства в Казахстане является конструктивизм. Эта методология основана на конструировании элитами (или культурными антрепренерами) ментальных концептов, которые должны быть предложены референтным группам с целью формирования соответствующей идентичности и последующей социальной мобилизации. В национально-государственном строительстве Казахстана ведущей элитой является государство, что соответствует специфике постсоветского

общества. Тесно связан с конструктивизмом этно-символический подход. Его специфика состоит в акценте на символы как строительный материал ментальных концептов, предлагаемых этническими антрепренерами. Предлагая референтным группам символы, антрепренеры манипулируют сознанием своих последователей, формируют их идентичность. Этно-символический подход важен при исследовании государственных символов и других символических конструкций, имеющих значение для государственного строительства и формирования национальной идентичности.

Культурное измерение национальной идентичности представляет собой тот ее аспект, который появляется в результате освоения членами нации символов и ценностей национальной культуры. Символы играют определяющую роль в формировании любого человеческого сообщества, включая и нацию. Что делает то или иное сообщество людей устойчивым в социальном времени и пространстве? Главным условием здесь является общественное сознание, это те символы, ценности, традиции, которые разделяются всеми членами сообщества. С точки зрения семиотики культура имеет символическую природу, так как культуру, в том числе этническую и национальную, можно представить как совокупность и систему символов. Отождествляя себя с нацией, человек отождествляет себя с ее культурой, а следовательно, отождествляет себя с ее ценностями и символами. В культурной сфере, подчеркивает Энтони Смит, национальная идентичность выражается через целый ряд допущений и мифов, ценностей и коллективной памяти, а также через язык, право, институты и церемонии [25, с. 73]. В семиотическом плане все эти культурные феномены можно представить как символы.

Если члены определенной этнической или национальной группы разделяют общее отношение к определенным символам, рассматривая их как свои, то они ощущают себя членами единого целого, то есть имеют общую этническую или национальную идентичность. Это означает, что этническая или национальная идентичность имеет культурно-символическую природу. Разделяемый же членами этнической или национальной группы символизм получил в литературе название этнокультурного.

Если говорить о казахском народе, то его символами следует считать кочевой образ жизни и все связанные с ним материальные предметы (казахская порода лошадей, юрта и ее конструктивные части, зимние и летние места кочевков и т.д.). Важнейшими символами казахов является казахский язык, музыка и музыкальные инструменты и другие элементы народной культуры. Фигуры ханов Кирея и Джанибека, Абылай хана, Абая, Чокана Валиханова, Курмангазы, Ахмета Байтурсунова и других деятелей партии «Алаш», и многих других относятся к важнейшим символам казахского народа. Война казахов с джунгарами, присоединение Казахстана к России, народное восстание 1916 г. под предводительством Амангельды Иманова,

кампания коммунистического режима под названием «Малый Октябрь» и связанный с ней голод и массовая гибель казахов в начале 1930-х гг., и целый ряд других исторических событий являются важнейшими для казахов национальными символами. К числу своих главных символов казахи относят свою землю, историческую родину с ее степным ландшафтом и такими местностями, как Сары Арка, Алтай, Алатау, Арал, Каспий и многие другие.

Литература

- 1 *Akiner S.* The Formation of Kazakh Identity: From Tribalism to Nation State. – London, 1995. – 125 pp.
- 2 *Geiss P.* Pre-tsarist and Tsarist Central Asia: Communal Commitment and Political Order in Change. – London, 2003. – 196 p.
- 3 *Dave B.* Kazakhstan: Ethnicity, Language and Power. London and New York. – 2007. – 242 pp.
- 4 *Demko G.* The Russian Colonization of Kazakhstan: 1896-1916. Bloomington, IN. – 1969. – 169 p.
- 5 *Diener A.C.* ‘Transnationalism and minority territorialization in Kazakhstan // International Journal of Central Asian Studies. – 2006. – Vol. 11; – 86-101.
- 6 *Olcott M.B.* The Kazakhs. Stanford. – CA. 1987. – 456 p.
- 7 *Sneath D.* The Headless State: Aristocratic Orders, Kinship Society, and Misrepresentations of Nomadic Inner Asia. – Columbia University Press, 2007. – 288 p.
- 8 *Schatz E.A.D.* Framing Strategies and Non-Conflict in Multi-Ethnic Kazakhstan // Nationalism & Ethnic Politics. – 2000. – Vol. 6, No. 2. – Pp. 71-94.
- 9 *Akzin B.* States and Nations. Garden City, NY, 1966. – 178 p.
- 10 *Bendix R.* Nation-Building and Citizenship. – Berkeley, CA. 1977. – 323 p.
- 11 *Breuilly J.* Nationalism and the State. – Chicago. 1994. – 474 p.
- 12 *Deutsch K.* ‘Nation-building and national development: some issues for political research’, in Deutsch K. and W.J.Foltz (eds.) Nation-building. – New York. 1963. – 212 p.
- 13 *Giddens A.* The Nation State and Violence. – Cambridge. 1985. – 375 p.
- 14 *Mann M.* (ed.) The Rise and Decline of the Nation State. – Cambridge, MA. 1990. – 234 p.
- 15 *Poggi G.* The Development of the Modern State. – Stanford. 1978. – 424 p.
- 16 *Van Creveld M.* The Rise and Decline of the State. – Cambridge. 1999. – 439 p.
- 17 *Roccan S.* ‘Dimensions of state formation and nation-building: a possible paradigm for research on variations within Europe’, in Tilly, C. (ed.) The Formation of National States in Western Europe. – Princeton, 1975. – Pp. 562-599.
- 18 *Tivey L.* (ed.) The Nation-State: The Formation of Modern Politics. – Oxford. 1981. – 437 p.
- 19 *Van Evera S.* ‘Hypotheses on nationalism and war’, in Lynn-Jones, S. M. and S. E. Miller (eds.) Global dangers – An International Security Reader. – Cambridge, MA. 1995. – 547 p.
- 20 *Miller B.* States, Nations and the Great Powers: The Sources of Regional War and Peace. – Cambridge, 2007. – 289 p.
- 21 *Gottlieb G.* Nation Against State. – New York. 1993. – 224 p.

22 *Gurr T.R.* Peoples versus States. – Washington, DC. 2000. – 268 p.

23 *Horowitz D. L.* Ethnic Groups in Conflict. Berkeley and Los Angeles. 1985. – 697 p.

24 *Migdal J. S.* Strong Societies and Weak States: State-Society relations and State Capabilities in the Third World. – Princeton. 1998. – 346 p.

25 *Smith A.D.* National Identity. – Reno: University of Nevada Press, 1991. – 237 p.

26 *Нурсултан Назарбаев.* План нации «100 конкретных шагов: Современное государство для всех: пять институциональных реформ» // Казахстанская правда. – 2015. – 20 мая.

27 *Hale H.* ‘Cause without a Rebel: Kazakhstan’s Unionist Nationalism in the USSR and CIS’ // Nationalities Papers. – 2009. – Vol. 37, No.1. – P. 1-32.

28 *Jones Luong P.* The Transformation of Central Asia: States and Societies from Soviet Rule to Independence. – Ythaca, NY. 2004. – 321 p.

29 *Ilkhamov A.* ‘Nation-state formation: features of social stratification in the late Soviet era’ // The International Journal of Middle East Studies. – 2002. 34, 2: 317-35.

30 *Roy O.* The New Central Asia: the Creation of Nations. – London. 2000. – 259 p.

Түйін

Кадыржанов Р.Қ. Қазіргі Қазақстанның ұлттық және мемлекеттік құрылыстардың бір-біріне байланысы

Мақалада мемлекеттік және ұлттық құрылыстардың бір-біріне байланысы егемен Қазақстандағы мемлекет нығайтуына және ұлт қалыптасуына бір әдісі деп қараластырылады. «Ұлт-мемлекет» түсініктің, өзінің ішінде ұлт пен мемлекеттің қайшылық қатынасын ұстайтын, шешуші рөлі зерттеледі. Мәңгілік Ел идеяның егемен Қазақстан қалыптасу үшін мемлекеттік және ұлттық құрылыстардың бірбіріне байланысын нығайтуының ғылыми және практикалық маңнасы ашылады. Қазақстанның ұлттық бірігейлену қалыптасуына этносимволикалық және басқа әдістерінің теориялық және методологиялық маңнасы көрсетіледі.

Түйін сөздер: Қазақстан, мемлекеттік құрылыс, ұлттық құрылыс, ұлт-мемлекет, Мәңгілік Ел.

Summary

Kadyrzhhanov R. K. The Interconnection of the Nation-Building and state-Building in Contemporary Kazakhstan

The interconnection of the state-building and nation-building as a way of the strengthening of the state and the formation of the nation in sovereign Kazakhstan is studied in the article. A defining role of the notion “nation-state” which contain within itself a contradiction of state and nation is examined. Practical and scientific significance of the idea Mangilik El in the strengthening of the interconnection of the nation-building and state-building in the formation of sovereign Kazakhstan is revealed. Theoretical and methodological significance of the ethnosymbolic and other approaches in the formation of the national identity of Kazakhstan is evaluated.

Key words: Kazakhstan, State-Building, Nation-Building, Nation-State, Mangilik El.

Владимир Дунаев¹, Валентина Курганская²

^{1,2} Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК

ПРАВА ЧЕЛОВЕКА КАК ВОЗВЫШЕННЫЙ ОБЪЕКТ ИДЕОЛОГИИ (Статья первая)

Аннотация. В первой статье авторами ставится задача проанализировать степень легитимности претензий разработанной классическим либерализмом идеологии прав человека на статус универсальной формы реализации гуманистической сущности и нормативно-регулятивных функций права. Главный результат проведенного исследования состоит в обосновании положения том, что концепция естественных прав человека, выработанная просветительской философией, обладает предметной истинностью в границах типологически определённой структуры социальности.

Положение об ограниченности философско-правовых представлений классического либерализма принимается и рядом современных авторов в их усилиях по дискредитации традиционных и легитимации новых типов дискурса прав человека. В статье анализируется критика либеральной идеологии прав человека в концепции радикальной плюралистической демократии. Делается вывод о том, что данная критика сама становится формой адаптации теории прав человека к процессам и символическим кодам идеологической колонизации современного социума.

Ключевые слова: права человека, идеология, политика, идентичность, государство, личность, социальная группа, либерализм, демократия

Идея естественных, прирождённых, неотчуждаемых прав и свобод человека сыграла при своём возникновении, закреплении в конституциях и иных юридически-правовых документах выдающуюся роль в развитии всех сфер общественной жизни. До недавнего времени в юридической, политически-правовой, философской, социально-гуманитарной литературе общепринятым считалось представление, согласно которому концепция прав и свобод человека является универсальной формой выражения гуманистической сущности права, основой законотворческой деятельности международных организаций и критерием легитимности национальных законодательств. Но в последнее время всё более влиятельной становится противоположная тенденция, направленная на критику философских предпосылок и политической идеологии, заложенной в основание концепции прав человека классическим либерализмом.

Мишель Фуко обратил особое внимание на разделение юридически оформленной власти, связанной с государством и его социальными институтами, и децентрированной сети бессубъектных, анонимных властных отношений, пронизывающих всё общество наподобие капиллярной системы и не локализуемых ни в одном из его сегментов. Диаграммы силового поля микрофизики власти определяют техники и стратегии господства и вместе с тем формируют конфигурацию, «картографию» всего социального поля. Поэтому, согласно Фуко, необходимо построить такую аналитику власти, которая уже не будет брать право в качестве модели и кода.

Постмодернистская социология декларирует происшедшее отделение власти от традиционных политических институтов, делокализацию и деинституционализацию властных функций как переход к «постидеологическому» миру. Действительно, если «институциональные подструктуры общества, ролевые и нормативные требования не интегрируют более членов общества» [1, 38], то, казалось бы, ризоматическая организация (дезорганизация) социального не оставляет места и для идеологических скреп социума. Однако и в современных высоко дифференцированных, комплексных обществах власть по-прежнему не может функционировать без «универсалистского кода» [2, 74], или символически генерализированных правил применения (конструирования, мобилизации, дискредитации) социально-политических понятий.

Идеологический смысл дискурса ризоморфности социального мира заключается в утверждении свободы как эффекта игрового характера, произвольности правил и акаузальности выбора поведенческих и идентификационных стратегий. Соответственно и идеологический дискурс выстраивается не как набор постулатов и догм, а как ассоциативная игра метафор. Доказательность уступает место стилевым эффектам, а превращение прав человека в Возвышенный Объект Идеологии [3] становится не только кодом и маркёром «постидеологического» дискурса, но и несущей смысловой конструкцией современной социальности. Новыми формами и способами идеологической колонизации социума диктуется настоятельная необходимость теоретического осмысления тех объективных оснований концепции прав человека, которые позволяют ей и впредь играть роль основоположного принципа создания, структурирования и применения правовых механизмов гуманистического переустройства социальных отношений.

Доктрине прирождённых и неотчуждаемых прав и свобод человека как основы реализации гуманистической сущности и нормативно-регулятивных функций права в Конституции Республики Казахстан (Статья 12 п. 2) придан статус основополагающего принципа законодательства: «Права и свободы человека принадлежат каждому от рождения, признаются абсолютными и неотчуждаемыми, определяют содержание и применение

законов и иных нормативных правовых актов» [4]. Эта статья Конституции РК воспроизводит стандартную, общепринятую в документах ООН, ЮНЕСКО, других международных организаций конструктивную схему разработки нормативного комплекса конституционного права демократических государств. Однако анализ этой схемы показывает её логико-семантическую противоречивость, что ставит ряд серьёзных, но не всегда верно понимаемых и корректно разрешаемых проблем перед законодательной и законоприменительной практикой.

1. Юридически-правовая система, направленная на законодательное обеспечение и кодификацию неотчуждаемых прав человека, сталкивается с тем юридическим казусом, что эти права, – именно в силу своей абсолютности и неотчуждаемости – не могут быть предметом договорных отношений, а потому и предметом нормативно-регулятивных актов позитивного права.

2. Концепция прав человека очевидным образом является не сугубо юридической, но этико-правовой конструкцией, построенной по принципу взаимодействия двух нормативно-ценностных систем – морали и права. Но каждая из них должна не только интегрироваться с другой, но и сохранять свою самостоятельность. Так, например, бесполезно пытаться перевести на язык сугубо юридических формул, норм позитивного права моральные постулаты, включённые в статью 1 Всеобщей Декларации прав человека: «Все люди рождаются свободными и равными в своём достоинстве и правах. Они наделены разумом и совестью и должны поступать в отношении друг друга в духе братства» [5]. Дух братства, как его ни интерпретируй, не поддаётся правовой легитимации и не может стать объектом законодательного регулирования.

3. Объявление каких-либо прав человека прирождёнными, неотчуждаемыми и абсолютными имеет смысл только в рамках определённой концепции человека, представлений о его «природе» и «сущности», и соответствующих взглядов на соотношение личности, социальных групп, институтов гражданского общества и государства и т.д. Таким образом, в конституционном закреплении принципов прав и свобод человека юридически оформляется концептуальное содержание определённого круга философски-антропологических и социально-философских идей, определённой мировоззренческой парадигмы. Их обоснование лежит за пределами компетенции юриспруденции, поэтому они принимаются априори, «по умолчанию».

В немецкой классической философии были критически переосмыслены как просветительская концепция человека и общества, так и вытекающая из неё философия государства и права.

Согласно Канту, правовое гражданское состояние как дисциплинирующая себя под принуждением внешних законов свобода есть вместе с тем этически-гражданское состояние как форма осуществления долга челове-

ческого рода по отношению к самому себе. При этой предпосылке правопорядок гражданского общества, законодательная защита гражданских прав и свобод с необходимостью должны исходить из презумпции моральной автономии индивида, т.е. его способности без внешнего принуждения следовать моральному долгу. В то же время требования категорического императива как единственного основания прав и свобод невозможно переложить в нормы позитивного права. Это основание остаётся лишь регулятивной идеей преобразования «системы недоброжелательной общительности» гражданского общества в систему свободы нравственного самозаконотельства воли.

Согласно Гегелю, нельзя говорить об объективности, истинности и нравственности самих индивидов, взятых в определении частных лиц, а потому низводящих других и самих себя к роли средств. Поэтому необходимо совершенно иное отношение индивидов к нравственной субстанции, для чего сама она должна принять новую форму – форму тотальности правового государства. Но обретение этой истинной формы не может произойти иначе, чем ценой подчинения прав и свобод эгоистических индивидов, их союзов, объединений, гражданских институтов нравственному целому. Таким образом, разумная действительность неотчуждаемых прав и свобод человека есть отчуждённое от индивидов бытие государства.

С гегелевским пониманием ограниченности традиционной концепции естественных прав и свобод солидарен и К. Маркс: «Ни одно из так называемых прав человека не выходит за пределы эгоистического человека, человека как члена гражданского общества, т.е. как индивида, замкнувшегося в себе, в свой частный интерес и частный произвол и обособившегося от общественного целого. Человек отнюдь не рассматривается в этих правах как родовое существо – напротив, сама родовая жизнь, общество рассматриваются как внешняя для индивидов рамка, как ограничение их первоначальной самостоятельности. Единственной связью, объединяющей их, является естественная необходимость, потребность и частный интерес, сохранение своей собственности и эгоистической личности» [6, 401-402].

Как свидетельствует последующая история развития либерально-демократических концепций, логика их построений продолжает определяться апологетикой именно такого, описанного К. Марксом, понимания индивида и общества. Попытки интеграции этических требований и моральных норм с формально-правовым механизмом регуляции атомистической социальности являются при этих условиях лишь внеконцептуальной оговоркой. Более того. Как показал гегелевский анализ, коварная особенность негативной диалектики, определяющей функционирование «системы социальной атомистики» гражданского общества состоит в том, что за спиной индивида, утверждающегося в своих неотъемлемых правах и свободах преследовать

свой частный интерес, когда «кажется, будто всё предоставлено произволу отдельного индивидуума», на деле утверждается господство над ним отчуждённой системы абстракций. «Выступая в этом мире повседневной прозы, индивид не исходит в своих действиях из своей собственной целостности и может быть понят не из самого себя, а из чего-то другого» [7, 157].

4. В основополагающих международно-правовых документах, раскрывающих смысл прав человека и регламентирующих нормы их законодательного обеспечения, утверждается, что основные права и свободы человека носят универсальный, неделимый, взаимозависимый и взаимосвязанный характер. Но собственное понимание прав и свобод у представителей различных культур и цивилизаций различно, и это многообразие не интегрируется на основе пусть и наиболее развитого, «продвинутого» и т.д., но не универсального правосознания западноевропейского типа.

Основанием концепции естественных прав человека, выработанной про-светительской философией, служат конкретно-исторически обусловленные формы общечеловеческих идеалов и универсальных ценностей, обладающие предметной истинностью в границах типологически определённой структуры социальности. В этой связи ряд стран (в том числе Китай, Колумбия, Куба, Индонезия, Иран, Малайзия, Мексика, Пакистан, Сингапур, Вьетнам, Йемен) предлагают переопределить содержание понятия «права человека», усматривая в существующей дефиниции «идеологическую вотчину Западной цивилизации» [8, 740], поскольку Всеобщая декларация прав человека 1948 г. отражает западные ценности, а не их собственные (1).

Для отмеченных и многих других противоречий, характеризующих концепцию прав и свобод человека, могут и должны быть найдены рациональные формы разрешения. Важно быть готовым к тому, что условием, при котором идея неотчуждаемых прав и основных свобод человека сможет в эпоху глобализации выступить единым интегративным основанием развития правовой сферы, станет радикальное преобразование собственных оснований этой концепции. Обращаясь к истории, мы видим, что проблема прав человека в своём историческом развитии претерпевала именно подобного рода трансформации.

Концепция, провозгласившая абстракцию формально свободного индивида онтологической сущностью человека, а его «прирождённые», «священные», «неотчуждаемые» права и свободы – высшей ценностью и целью конституционного правопорядка, была выработана в ходе Реформации, получила философское обоснование в учениях просветителей и практическое воплощение в конституциях периода буржуазно-демократических революций. В различные эпохи проблема прав человека выступала в религиозном, этическом, философском, политическом оформлении. Теоретическое решение проблемы прав и свобод человека и гражданина осуществлялось в рам-

ках различных, порой принципиально противостоящих друг другу учений. Естественно-правовые учения о прирождённых правах человека акцентируют внимание на свободе и автономии личности, ставя заслон всевластию государства. На иных позициях стоит юридический позитивизм. Согласно этому подходу, права человека, их объём и содержание полностью определяются государством. Различные подходы к интерпретации идеи прав человека, основанных на противоположных моделях правового взаимодействия человека и государства, сохранились и в современном мире. В конституциях США, Франции, Италии, Испании представлена естественно-правовая версия прав человека; в конституциях Австрии и ФРГ – позитивистская. Но основной тенденцией развития современного конституционного права является поиск форм и возможностей преодоления противостояния естественно-правовых и позитивистских подходов, путей и способов непротиворечивого совмещения нравственного содержания естественно-правовой доктрины с укреплением прав человека в позитивном законодательстве, с обеспечением социальных и личностных ценностей законодательно регламентированными государственными гарантиями и механизмами их защиты.

В этой связи следует отметить, что как естественно-правовые теории Нового времени, так и философско-правовые доктрины, в том числе философские системы Канта и Гегеля, имеют референтом классический тип социально-политической системы, основанной на практической универсальности рыночных отношений и демократических институтов, превращающих рационально-эгоистическую активность субъекта этих отношений в имманентно воспроизводимый результат собственного движения. Согласно К. Марксу и М. Веберу, капитализм идентичен рациональному регламентированию стремления к наживе. Поэтому право здесь выступает универсальной ценностью в своих служебных, нормативно-регулятивных функциях. На этой основе и достижимо принципиальное совмещение естественно-правового и позитивного подходов как в законотворческом процессе, так и в структурах правосознания.

В современном конституционном праве декларирование принципа естественных, («прирождённых», «неотъемлемых» «неотчуждаемых», «священных» и т.п.) прав и свобод личности уступает место конституционному укреплению естественно-правовых принципов в качестве позитивных гражданских, политических, социально-экономических прав, обеспеченных юридическими гарантиями и механизмом их реализации. Генезис концепции прав человека через развитие конституционного законодательства происходит как постепенный дрейф идеи естественных и неотчуждаемых прав к представлению об их «искусственности», сконструированности. В ряде современных конституций уже нет положений о естественных, прирождённых правах, поскольку их введение в нормы конституций и по-

пытка конкретизации на строго юридическом языке приводят к сугубо вербальному творчеству (2).

Принято различать три группы прав человека: гражданские права; политические права; экономические, социальные и культурные права. Между этими группами существует не только структурная, синхроническая связь, но можно проследить и историческую последовательность их возникновения и форм взаимоотношения. Исследователями выделяются три этапа развития, или три поколения концепции прав человека [9, 219-230]:

На первом этапе была сформулирована концепция естественных неотчуждаемых прав и свобод личности, или основных гражданских и политических прав: права на жизнь, свободу и стремление к счастью, свободу совести, свободу слова и т.п. традиционные либеральные ценности.

Второе поколение законодательно закрепляло нормы, обеспечивающие достойный уровень жизни и социальную защищённость. Это такие права, как право на равную оплату за равный труд, право на наивысший достижимый для всех уровень физического и психического здоровья, охрана материнства и детства и т.д. Эта трансформация в понимании прав человека возникла благодаря идеям социального реформирования и перехода к утилитарным обоснованиям ценностного содержания концепции.

Третье поколение типологически характеризуется процессами институционализации коллективных прав. Коллективные права имеют целью законодательную защиту и поддержку различного рода меньшинств (расовых, этнических, языковых, религиозных), которые по разным причинам ограничены в возможностях реализации общих для всех граждан страны прав и свобод. Такой подход к законодательной деятельности в области прав человека основан на убеждении, что права индивида могут получить позитивную защиту в том случае, если законодательно защищены права соответствующих групп населения. Тем самым по-новому определяются и «универсалистские претензии» концепции прав человека. Вместо того, чтобы нивелировать культурное многообразие, приводя его как к общему знаменателю к юридически-правовым основаниям развития цивилизации западного типа, защита культурных прав личности пред-полагает ориентацию на равноправие этнических культур и их ценностей, на легитимацию структур несубординационного взаимодействия этнокультурных миров. Говоря словами Канта, на правовое обеспечение этически-гражданского состояния мирового сообщества как формы осуществления нравственного долга человеческого рода по отношению к самому себе.

Кэтрин Макнейли отмечает, что «критика прав человека широко распространилась в критическом правопонимании за последние годы, давая понять, что мы больше не можем некритично подходить к правам человека в их либеральной форме» [10, 1]. Устранение недостатков современной

формы либеральной концепции прав человека, согласно автору исследования, следует искать на пути перехода к «радикальной демократической политике и практике в области прав человека», базирующейся на новом теоретическом фундаменте «радикальной демократической мысли». Этот подход не является чем-то новым, он разрабатывается уже достаточно длительное время. Например, ещё в 2004 г. Сэмюэль Чемберс писал: «...мы не можем отказаться от дискурса прав в современной теории и политике, но... поддержка и активизация дискурса прав требует значительного смещения этого дискурса от доминирующей терминологии либерализма к терминологии радикальной демократии» [11, 185].

Исходный пункт современных критиков прав человека по видимости близок к рассмотренной выше аргументации К. Маркса из его статьи «К еврейскому вопросу». По мнению неолиберальной критики, разработанная в классическом либерализме концепция субъекта исключает из фундамента прав человека отношения интерсубъективности, которые в большей степени отвечают модели радикальной плюралистической демократии и сути нашего существования в качестве субъектов прав человека, чем идея атомизированных индивидов. При этом, в отличие от Маркса, неолиберальными критиками не принимается в расчёт то обстоятельство, что замена трансцендентальной субъективности «более широкими отношениями интерсубъективности» никоим образом не изменяют структуру правового поля, образуемого частнособственническими связями потребности и эгоистического интереса.

Понятие «человек» в синтагме «права человека» является ключевым моментом для критики либеральных прав человека и их связи с репрессивными дискурсами власти. Критики отмечают, что «человек» в концепции прав человека не является «естественным» понятием, как заставляет нас поверить либеральный дискурс, но это «принципиально политическое творение» [10, с. 15], созданное в рамках определённой культуры и отражающее связанные с ними режимы социально-политической власти. Иными словами, универсальность прав человека – это партикулярная универсальность.

Влиятельной в западном социально-политическом дискурсе является концепция культурных универсалий Джудит Батлер. Д. Батлер исходит из тезиса о том, что любая универсальность никогда полностью не завершена из-за её неизбежного формирования в конкретных культурных локусах. Универсалии существуют в рамках культурных контекстов, которые всегда могут быть оспорены альтернативными культурными концепциями. Поэтому универсалия никогда не может быть всеобъемлющей. Когда конкурирующие универсалии вступают в диалог, каждая из них будет не просто интегрировать или включать в себя некоторые параметры другой, чтобы стать «более универсальной», но обе должны измениться, чтобы воспринять друг друга [12, 48].

Концепция диалогического отношения контингентных универсальностей обосновывает стремление к радикальному плюрализму, который отвергает абсолютный синтез и сохраняет критическую силу инаковости. Концепции прав человека следует воспринимать как ограниченные конкретными культурными и политико-историческими контекстами. Поэтому, хотя либерализм может признать, что права человека являются относительно нефиксированными и открытыми для постоянного развития, современные концепции прав человека неизбежно связаны с ограничительными режимами власти в рамках либерализма. Д. Батлер подчёркивает открытость, незавершённость универсальности и рассматривает задачу демократической «контргегемонистской» политики в сохранении универсальности как места перманентного кризиса, не имеющего окончательных форм разрешения. Тем самым концепция культурного трансфера «обеспечивает средства для радикальной демократической практики в области прав человека» [10, с. 14].

Как же на практике реализуется эта контргегемонистская, радикально плюралистическая политика в области прав человека? В соответствии с концепцией Д. Батлер, понятие универсальности должно быть раскрыто для своей трансформации в сторону радикального плюрализма на основе его конститутивной альтернативности, путём постоянного утверждения конкурирующих универсалий, которые бросают вызов доминирующим и находятся с ними в отношении неразрешимого конфликта. Такого рода контргегемонистскую трансформацию традиционная консенсусная концепция прав человека претерпевает, например, через включение в неё прав «лесбиянок, геев, бисексуалов и трансгендеров (ЛГБТ)» [10, с. 15]. Другим примером такого расширения и углубления традиционной либеральной концепции прав человека могут служить права мигрантов. К. Макнейли считает, что права человека на равенство, право на труд, право на свободу от пыток и бесчеловечного и унижающего достоинство обращения и т.д. традиционно интерпретируются таким образом, что они подводятся под интересы гегемонии государственной власти и либеральной экономики западных государств, которые извлекают выгоду из подавления прав трудящихся-мигрантов.

Однако и для радикальной плюралистической демократии принцип индивидуального самоопределения остаётся краеугольным камнем в области прав человека. «Демократическое правовое государство никогда не должно позволять себе навязывать единую коллективную идентичность – будь то религиозная, этническая, культурная, лингвистическая или даже научная» [13, 128]. Серж Гутвирт поясняет далее: люди имеют право идентифицировать себя с социальными группами, или присоединиться к коллективной идентичности. Каждый волен верить в примордиальность своей идентичности в отношении языка, территории, национального характера, вероисповедания, крови или любой другой; действовать таким образом, гордиться этим и ис-

пользовать эту идентификацию в качестве политической платформы. Но люди имеют также право и оставить членство в этих группах. В этом случае индивидуальный выбор снова преобладает, и группы рассматриваются как свободные ассоциации или сети. Эта свобода нескончаемого интерактивного выбора своего места в многочисленных сетях, включения и исключения из групповых идентичностей и есть причина существования свободы слова, свободы ассоциаций, свободы совести и неприкосновенности частной свободы. Таким образом, индивидуализм как основа прав человека не преодолевается, но получает новое основание легитимности посредством «контргегемонистской» трансформации традиционной либеральной концепции.

Предложенный Э. Лакло и Ч. Муфф проект радикальной демократии направлен на трансформацию общественных отношений посредством политики расширения и углубления сферы компетенции таких либеральных демократических принципов, как свобода и равенство, в соответствии с логикой радикального плюрализма. В этом проекте демократическая политика рассматривается как «стремление к полной, всеохватывающей и идеальной демократии» [10, с. 10]. Соответственно в концепции радикальной демократии как агонистической системы права человека должны рассматриваться как незавершенный проект, полная реализация которого остаётся вне досягаемости.

Как утверждает Сэмюэль Чемберс, следуя концепции радикальной демократии Эрнесто Лакло мы должны мыслить о правах человека в радикальных демократических терминах как о «призрачных правах», должны концептуализировать права человека через «логику призрака» [14, 163]. Концептуализация ценностей прав человека возможна, если только их принимать как ценности, которые никогда не могут быть полностью реализованы или достигнуты, поскольку такой результат приведёт к утрате их *raison d'être*.

Из обзора работ Э. Лакло, Ч. Муфф, Ж. Рансьера, С. Чемберса, посвящённых критике прав человека с позиций концепции радикальной демократии, К. Макнейли делает следующее заключение: «Сущностью политики в области прав человека, соответственно, становится не позитивизация прав, не работа по обеспечению и соблюдению прав человека, но обещание нового, лучшего и радикально плюралистического мира... обещание полной реализации ключевых идеалов либеральной демократии» [10, с. 11]. При этом идеалы радикальной плюралистической демократии выступают в модальности кантовской регулятивной идеи, поскольку в реальном социально-политическом процессе они обречены на то, чтобы оставаться недостижимыми.

В.С. Соловьёв раскрывает идеологическую структуру такого рода конструкций следующим образом: Если какой-либо социально-политический идеал принимается независимо от внутренней работы самого человека, то он выступает как некоторый заранее определённый и извне принудитель-

ный строй жизни. Всё, что человек может сделать для достижения этого внешнего идеала, сводится к устранению внешних же препятствий к установлению идеального общественного строя. Таким образом, сам общественный идеал является исключительно только в будущем, а в настоящем человек имеет дело только с тем, что противоречит этому идеалу, и вся его деятельность от несуществующего идеала обращается всецело на разрушение существующего, обращается в насилие над людьми и целым обществом. Такой идеал «требует от человечества не внутреннего обращения, а внешнего переворота». Служение общественному идеалу, не связанному с внутренним обращением человека, незаметно превращается в противообщественную деятельность, где находят себе место «все дурные страсти, все злые и безумные стихии человечества» [15, 309-310].

Выявленный В.С. Соловьёвым механизм инверсии общественного идеала в полной мере действует в современном политико-идеологическом дискурсе и практике прав человека. Адриан Литтл отмечает, что в последние годы радикальная демократия стала знаковой перспективой в современной политической теории. Радикальная демократия включает в себя многочисленные теоретические аргументы и интерпретации демократии, как это можно наблюдать в работах ряда теоретиков, оказавших значительное влияние на разработку концепции радикальной демократической политики, таких как Уильям Коннолли, Джудит Батлер и Венди Браун. Хотя эти теоретики соглашались, что существуют серьёзные проблемы в доминирующих либеральных концепциях демократии, они не связывают «конститутивный провал» демократии с отказом от критического пересмотра таких канонических принципов современной демократии, как народный суверенитет, голосование, представительство и верховенство права. А. Литтл призывает признать, что для радикальной демократии эти принципы не являются священными [16, 971]. Похоже, что его призыв был услышан, и верховенство права с успехом отменяется не только теоретиками радикальной демократии, но и политиками, совмещающими выпяченную риторику прав человека с практикой их дискредитации.

Показательным примером «конститутивного провала» принципа верховенства права может служить заявление МОК о том, что по отношению к спортсменам из России отменяется презумпция невиновности и применяется принцип коллективной ответственности. «Исполком МОК повторяет и поддерживает озвученное на саммите 21 июня предложение отменить “презумпцию невиновности” для спортсменов из России в отношении допинга», – говорится в пресс-релизе МОК [17]. В связи с этим заявлением нужно отметить: 1) принцип коллективной ответственности не применялся даже в Нюрнбергском трибунале по отношению к нацистским преступникам. 2) Основополагающий принцип юридических прав обвиняемых,

как они описаны во Всеобщей декларации прав человека, в европейской Конвенции прав человека и т.д. состоит в том, что каждый остаётся невиновным до тех пор, пока его виновность не будет установлена законным порядком путём гласного судебного разбирательства. В отношении российских легкоатлетов этот постулат принимает следующую редакцию: каждый считается виновным до тех пор, пока не будет доказано обратное. Таким образом, МОК, МПК (Международный паралимпийский комитет), WADA (Всемирное антидопинговое агентство), IAAF (Международная ассоциация легкоатлетических федераций), CAS (Спортивный арбитражный суд) своими решениями упразднили осевой принцип правосудия как такового.

Негодование либеральных СМИ («Западные СМИ буквально обрушились на Международный олимпийский комитет за его решение допустить российскую сборную к Олимпиаде в Рио» [18]) вызвало отнюдь не это решение, а те уступки, на которые всё же пошёл МОК, допустив отдельных российских спортсменов до Олимпийских игр 2016. Например, издание *The Daily Mail* пишет: «Невиновные спортсмены, несомненно, должны пострадать, поскольку нет никакого иного способа со всей серьёзностью отреагировать на столь вопиющую коррупцию» [19]. Обвинения МОК в двуличии и малодушии органично дополнились восторженной реакцией на решение МПК. Например, у канала CNN решение МПК отстранить российских паралимпийцев вызвало «восхищение» [20] (3).

Напомним: права человека на протяжении всей своей истории юридически закрепляли императив защиты личности от репрессивного вмешательства со стороны государства. Решением международных спортивных организаций априорно невиновные спортсмены осуждены за махинации государственных чиновников. Однако как спортивные функционеры, так и общественное мнение искренно убеждены, что такие решения приняты во имя защиты справедливости, демократических ценностей и прав человека. Таким образом, общественное мнение в странах консолидированной демократии в обосновании своих действий по защите ценностей демократии переходит к откровенно фундаменталистской идеологии и морали «бесов» Ф.М. Достоевского: ради торжества Высшей Справедливости допустимы и даже необходимы репрессии невиновных и оправдана несправедливость по отношению к отдельным индивидам.

Причины и механизмы подобного рода трансформации требуют специального анализа, который будет представлен во второй статье.

Примечания

(1) Следует отметить, что ещё до принятия Всеобщей декларации прав человека, в конце 1940-х годов, группа представителей Американской антропологиче-

ской ассоциации поставила под сомнение универсально-общечеловеческий характер концепции прав человека. В меморандуме, направленном этой группой учёных в адрес ООН, говорилось, что нормы и ценности разных культур различны, несводимы друг к другу. В то же время концепция прав и свобод человека основана на постулатах, вытекающих из ценностных систем и моральных кодексов одной, западной культуры. Таким образом, в правах и свободах человека легитимируются не ассоциированные ценности культурного многообразия, которые могли бы послужить международно-правовой основой для создания свободной коалиции народов и культур, а специфические традиции, которым неправомерно придаётся статус универсальности.

(2) Например, статья 13.1 Конституции РК формулируется следующим образом: «Каждый имеет право на признание его правосубъектности и вправе защищать свои права...» [4]. Составители этой статьи были вынуждены прибегнуть к столь тавтологической манере изложения, поскольку сама вводимая ими норма имеет характер тавтологии: если я имею какие-либо права, то из этого аналитически вытекает моё право их защиты, ведь если я имею права, но не имею права их защищать, то я фактически лишён этих прав.

(3) О.В. Захарова, проведя анализ лексических и семантических особенностей дискурса прав человека, делает вывод: Европейскому языку прав человека «...присущи нейтральность, корректность, утверждающий характер высказываний, рациональность и последовательность аргументации» [21, 109]. Очевидно, что в последние годы в европейской риторике прав человека наблюдается зеркально противоположная тенденция. Характерной стилистической особенностью этой риторики становится морализация вместо рациональной аргументации и использование расистской лексики из арсенала *Nate speech* – «языка вражды». Например, своё решение отстранить Россию от участия в паралимпийских играх глава МПК Ф. Крэйвен мотивировал тем, что ему «противен российский менталитет» [20]; по мнению *The Daily Telegraph* допинговый скандал демонстрирует «отсутствие в России общественной морали» [19].

Литература

- 1 Чудова И. Постмодернизм и социологическая теория // Социологические исследования. – 2015. – № 5. – С. 33-41.
- 2 Луман Н. Власть. – М.: Праксис, 2001. – 256 с.
- 3 Жижек С. Возвышенный Объект Идеологии. – М.: Художественный журнал, 1999. – 235 с.
- 4 Конституция Республики Казахстан // <http://www.parlam.kz/ru/constitution> (дата обращения: 25.07.2016).
- 5 Всеобщая декларация прав человека // http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/declhr (дата обращения: 26.07.2016).

6 Маркс К. К еврейскому вопросу // Маркс К. & Энгельс Ф. Сочинения, изд. 2-е, т. 1. – М.: Политиздат, 1955. – С. 382-413.

7 Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике. Введение. Часть первая. Идея прекрасного в искусстве или идеал // Гегель Г.В.Ф. Эстетика: В 4-х томах, т. 1. – М.: Искусство, 1968. – 330 с.

8 Cerna Ch.M. Universality of Human Rights and Cultural Diversity: Implementation of Human Rights in Different Socio-Cultural Contexts // Human Rights Quarterly. – 1994. – Vol. 16, No. 4 (Nov.). – P. 740-752. – DOI: 10.2307/762567.

9 Социальные знания и социальные изменения. – М.: ИФРАН, 2001. – 284 с.

10 McNeilly K. After the Critique of Rights: For a Radical Democratic Theory and Practice of Human // Rights Law and Critique. – 2016. – P. 1-20. – DOI: 10.1007/s10978-016-9189-9.

11 Chambers S. Giving Up (on) Rights? The Future of Rights and the Project of Radical Democracy // American Journal of Political Science. – 2004. – Volume 48, Issue 2. – P. 185-200. – DOI: 10.1111/j.0092-5853.2004.00064.x.

12 Butler J. Universality in culture // For love of country? A new democracy forum on the limits of patriotism, Martha Nussbaum with respondents, ed. Joshua Cohen. – Boston: Beacon, 1996. – P. 45-52.

13 Gutwirth S. Beyond identity? // Identity in the Information Society. – 2008. – December, Volume 1, Issue 1. – P. 123-133. – DOI: 10.1007/s12394-009-0009-3.

14 Chambers S. Ghostly rights // Cultural Critique. – 2003. – Vol. 54. – P. 148-177.

15 Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьёв В.С. Сочинения в двух томах, т. 2. М.: Мысль, 1988. – С. 290-323.

16 Little A. Democratic Melancholy: On the Sacrosanct Place of Democracy in Radical Democratic Theory // Political Studies. – 2010. – Volume 58, Issue 5. – P. 971-987. – DOI: 10.1111/j.1467-9248.2009.00807.x

17 Statement of the Executive Board of the International Olympic Committee on the WADA Independent Person Report // www.olympic.org/news/statement-of-the-executive-board-of-the-international-olympic-committee-on-the-wada-independent-person-report (дата обращения: 21.07.2016).

18 Западные СМИ о решении МОК: «Случилось то, чего мы боялись» // <https://russian.rt.com/ihotv/2016-07-25/Zapadnie-SMI-o-reshenii-MOK> (дата обращения: 26.07.2016).

19 СМИ Великобритании: Россия прогнала, Россия должна страдать // <http://inosmi.ru/overview/20160729/237367014.html> (дата обращения: 28.07.2016).

20 CNN: Решение отстранить российских паралимпийцев вызывает восхищение // <https://russian.rt.com/inotv/2016-08-08/CNN-Reshenie-MPK-otstranit-paralimpijcev> (дата обращения: 08.08.2016).

21 Захарова О. Дискурсивный язык прав человека и российско-европейские отношения // Полис. Политические исследования. – 2013. – № 4. – С. 100-110.

Түйін

Дунаев В., Курганская В. Адам құқығы идеологияның ең жоғарғы нысаны ретінде (бірінші мақала)

Бұл мақалада авторлар өз алдарына құқықтың нормативті-регулятивті қызметтерін және гуманистік мәнін іске асырудың әмбебап формасы дәрежесіне адам құқығы идеологиясының классикалық либерализммен әзірленген заңдылық деңгейін талдау міндетін қойды. Жүргізілген зерттеудің негізгі нәтижесі ағартушылық философиясымен өңделген адамның табиғи құқығы тұжырымдамасын дәлелдеуден тұрады, әлеуметтіліктің типологиялық білгілі құрылымының шекарасында пәндік ақиқатты иеленеді.

Классикалық либерализмнің философиялық-құқықтық көрінісінің шектеулілігі туралы тұжырым бірқатар қазіргі заманғы авторлардың адам құқығы дәстүрлі және легитимді дискурсының жаңа түрінде олардың дискретация бойынша ізденістерімен қабылданады. Мақалада радикалды плюралистік демократия тұжырымдамасында адам құқығы либералды идеологиясының сыны талданады. Осы сынның өзі қазіргі социумның идеологиялық колонизация үрдістері мен символикалық кодтарына адам құқығы теориясының бейімделуінің формасы бола алады деген қорытынды жасалынды.

Түйін сөздер: адам құқығы, идеология, саясат, бірегейлік, мемлекет, тұлға, әлеуметтік топ, либерализм, демократия

Summary

Dunaev V., Kurganskaya V. Human Rights as Sublime Object of Ideology (Article One)

In the first article the authors seeks to analyze the legitimacy of claims developed classical liberalism ideology of human rights to the status of a universal realization of the humanistic spirit and the regulatory functions of law. The main result of the study is to establish the following provision: the concept of natural rights, elaborated by enlightenment philosophy, has the objective truth within the boundaries of the social structure of a certain typology.

The thesis about the limited of legal and philosophical ideas of classical liberalism was adopted a number of contemporary authors in their efforts to discredit the traditional and legitimating new types of discourse of human rights. The article examines the critique of the liberal ideology of human rights in the concept of radical plural democracy. The conclusion is that the criticism itself becomes a form of adaptation of the theory of human rights to processes and symbolic codes of ideological colonization of contemporary society.

Keywords: Human Rights, Ideology, Politics, Identity, State, Individual, Social Group, Liberalism, Democracy.

Ляйля Иватова¹

¹Академия государственного управления
при Президенте Республики Казахстан

ФОРМИРОВАНИЕ АНТИКОРРУПЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ КАК ИНСТРУМЕНТ ПРОТИВОДЕЙСТВИЯ КОРРУПЦИИ НА ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЕ РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН

Аннотация. Эта статья посвящена анализу вопросов формирования антикоррупционной культуры как одного из инструментов противодействия коррупции на государственной службе Республики Казахстан. Рассмотрены проблемы антикоррупционного образования и антикоррупционной пропаганды.

Ключевые слова: антикоррупционная культура, противодействие коррупции, государственная служба, антикоррупционное воспитание, антикоррупционная пропаганда.

Антикоррупционные меры, предпринимаемые на государственной службе, не могут в достаточной степени решить задачу противодействия коррупции вследствие их несоответствия формам проявления коррупции и, прежде всего, неразработанности методов, направленных против порождающих ее причин. Эффективность антикоррупционной деятельности во многом «зависит от фундаментального изменения общественного и индивидуального сознания, а также изменения правил поведения граждан» [1].

В этой связи важным инструментом противодействия коррупции на государственной службе является формирование антикоррупционной культуры граждан. В научной литературе дается следующее определение сущности понятия «антикоррупционная культура»:

- качество личности, включающее знания о пагубности коррупции для благосостояния и безопасности общества;

- состояние индивида, который, с одной стороны, не желает мириться с проявлениями коррупции, с другой – стремится к устранению этого явления.

- определенные ценностные установки и способности, направленные на проявление активной гражданской позиции относительно коррупции [1].

В учебном пособии, изданном казахстанскими учеными «Основы антикоррупционной культуры», дается следующее определение антикоррупционной культуры: «Антикоррупционная культура – это способность человека сознательно и нравственно противостоять коррупции. Важно то, что

содержанием такого человека является и правовая культура. Антикоррупционная культура выражает способность человека противостоять коррупции на основе высокой моральной, правовой, политической и других культур. В настоящее время антикоррупционная культура приобретает статус объективно необходимого явления, её в процессе социализации должны освоить все дееспособные члены общества» [2].

Для повышения эффективности формирования антикоррупционной культуры необходимо изучение причин сохранения коррупции, несмотря на принимаемые меры. В рамках научно-исследовательского проекта «Совершенствование механизма противодействия коррупции на государственной службе в контексте обеспечения безопасности и стабильности Республики Казахстан», осуществляемого на базе Академии государственного управления при Президенте РК, в мае-июне 2016 г. был проведен социологический опрос государственных служащих. Всего было опрошено более 600 респондентов в 14 регионах республики, г. Астана и г. Алматы.

В инструментарий исследования был включен следующий вопрос: «На Ваш взгляд, каковы причины сохранения коррупции, несмотря на продолжительную борьбу с ней?». Ответы на него представлены на рисунке 1.



Рисунок 1 – Причины сохранения коррупции (%).

Примечание: составлено автором

Результаты опроса государственных служащих показали, что пятая часть респондентов в качестве одной из причин сохранения коррупции обозначили «низкий уровень антикоррупционной и правовой культуры» (20,9%). Данная причина названа и в Антикоррупционной стратегии Республики Казахстан на 2015-2025 годы [3]. Объяснение актуальности данного фактора сохранения коррупции заключается в том, что государство уделяет недостаточно внимания антикоррупционному просвещению общества, которое должно быть неотъемлемой частью формирования антикоррупцион-

ной культуры, нравственного и гражданского воспитания молодежи, осознания своих прав и обязанностей перед обществом.

В соответствии со статьей 9 «Формирование антикоррупционной культуры» Закона Республики Казахстан от 18 ноября 2015 года № 410-V ЗРК «О противодействии коррупции» «формирование антикоррупционной культуры представляет собой деятельность, осуществляемая субъектами противодействия коррупции в пределах своей компетенции по сохранению и укреплению в обществе системы ценностей, отражающей нетерпимость к коррупции» [4].

Формирование антикоррупционной культуры осуществляется посредством комплекса мер образовательного, информационного и организационного характера. При этом, информационная и организационная деятельность реализуется путем проведения разъяснительной работы в средствах массовой информации, организации социально значимых мероприятий, государственного социального заказа в соответствии с антикоррупционным законодательством Республики Казахстан [4].

Таким образом, важнейшим методом профилактики коррупции является формирование в обществе нетерпимости к коррупции, его реализация связана с повышением уровня антикоррупционной культуры, что достигается осуществлением правового воспитания, которое можно определить как целенаправленную деятельность государства, общественных структур, СМИ по формированию высокого правосознания и правовой культуры граждан.

В целом антикоррупционная направленность правового воспитания основана на повышении у граждан позитивного отношения и соблюдения права, повышении уровня правовых знаний, знаний о коррупционных формах поведения и мерах по их предотвращению; формировании у населения, в том числе и у государственных служащих, представления о мерах юридической ответственности, которые могут применяться в случае совершения коррупционных правонарушений.

Целью антикоррупционного воспитания является воспитание ценностных установок и развитие способностей, необходимых для формирования гражданской позиции в отношении коррупции, формирование негативного отношения к коррупционным проявлениям.

Исследователи выделяют следующие формы реализации антикоррупционного воспитания:

1) Антикоррупционное образование, то есть формирование нетерпимости к коррупционному поведению в рамках обучающих программ высшего, послевузовского и дополнительного профессионального образования. «Антикоррупционное образование – непрерывный процесс воспитания и обучения, осуществляемый в целях нравственного, интеллектуального, культурного развития и формирования активной гражданской позиции неприятия коррупции личностью» [5].

2) Антикоррупционная пропаганда, прежде всего через средства массовой информации и рекламы.

3) Проведение государственными органами различных мероприятий (слушаний, совещаний, семинаров, конференций и др.) антикоррупционной направленности [6].

Информационная и организационная деятельность реализуется путем проведения разъяснительной работы в средствах массовой информации, организации социально значимых мероприятий, государственного социального заказа в соответствии с законодательством Республики Казахстан и иных мер, предусмотренных законодательством Казахстана [5].

Антикоррупционное образование представляет собой непрерывный процесс воспитания и обучения, осуществляемый в целях нравственного, интеллектуального, культурного развития и формирования активной гражданской позиции неприятия коррупции личностью. *Антикоррупционное воспитание* является важной частью как государственной антикоррупционной политики в целом, так и системы морально-психологического обеспечения государственной службы и общества в частности. В процессе осуществления антикоррупционного воспитания предполагается подготовка гражданина, способного выполнять управленческие полномочия, взаимодействовать на правовой основе с представителями государственных структур, избегая подкупа, взяточничества и других неправомерных действий.

Одним из механизмов противодействия коррупции является также *антикоррупционная пропаганда*, которая включает проведение мероприятий по организации антикоррупционного образования и формирование антикоррупционного мировоззрения. В соответствии с указанной целью к задачам антикоррупционного воспитания и пропаганды относятся ознакомление граждан с сущностью, причинами, последствиями коррупции, поощрение нетерпимости к проявлениям коррупции, демонстрация возможности противодействия ей. Однако, в реальности антикоррупционная пропаганда в основном ограничивается разовыми акциями и кампаниями, шаблонными выступлениями в средствах массовой информации, недостаточно задействовано интернет-пространство.

Следует отметить, что антикоррупционная культура предполагает также наличие компетенций, необходимых для антикоррупционного поведения граждан:

- умение распознавать коррупцию как социальное явление;
- умение критически и объективно оценивать материалы, связанные с коррупционными проявлениями;
- способность четко представлять себе, что такое борьба с коррупцией, и использовать все возможности для снижения коррупционности в тех или иных сферах жизни и деятельности; это устойчивая мотивация к антикор-

рупционному поведению, что должно соответствовать нравственно-правовым нормам общества.

Кроме того, антикоррупционная культура индивида отражает степень и характер развития его личности, что и выражается в уровне правомерности его деятельности. Это говорит в пользу того тезиса, что никто не бывает, как правило, лишен антикоррупционной культуры, просто она бывает либо очень низкой, либо высокой.

Авторы коллективной монографии «Формирование антикоррупционной культуры» предлагают рассматривать антикоррупционную культуру в следующем алгоритме: правовой багаж индивида – привычка его к законопослушному поведению – правовая активность против коррупции, то есть способность и мотивация к использованию правовых средств к антикоррупционной деятельности. То есть не просто стремление индивида строить свое поведение в соответствии с правовыми нормами, а готовность остановить любое правонарушение, связанное с коррупцией. При этом индивид не совершает коррупционных действий не из-за страха наказания, а прежде всего потому, что он сам считает такие действия недостойными и противоречащими жизненным принципам. В этом, в частности, заключается личностный характер ценностно-нормативной сферы индивида, которая и проявляется в антикоррупционной культуре [5].

В целом, *уровень антикоррупционной культуры* можно выразить как в степени освоения индивидом своих прав как гражданина, так и использования их с точки зрения исполнения обязанностей. То есть гражданин, владеющий антикоррупционной культурой, должен уметь: объяснять положения антикоррупционных законов и определять сферу их действия; применять в своей жизнедеятельности правовые знания против коррупции; использовать закон для защиты своих прав и интересов [1].

В связи с этим выделяют следующие *функции антикоррупционной культуры*:

- *познавательная функция*, которая характеризуется осмыслением индивидом коррупционных явлений в правовой практике. В процессе реализации данной функции происходит изучение и объяснение антикоррупционных процессов, протекающих в различных системах общества (например: образовательная, политическая и экономическая системы). Познавательная функция не ограничивается только определением или объяснением причинно-следственных связей различных антикоррупционных явлений, что нисколько не приближает к познанию антикоррупционной культуры. Она нацелена на вскрытие глубинных процессов, в основе которых лежат проблемы, являющиеся сутью, первопричиной возникновения коррупционных проявлений;

- *функция моделирования* служит средством формирования соответствующей модели антикоррупционного поведения. В процессе реализации дан-

ной функции происходит создание некоего образа или стандарта антикоррупционного поведения индивида, соответствующего правовым нормам;

- *регулирующая функция* дает возможность сопоставлять свое антикоррупционное поведение с правовыми требованиями [5].

Как показывает практика, антикоррупционная культура граждан может оказывать серьезное влияние на регулирование правовых процессов; способствовать консолидации различных социальных групп в деле поддержания и укрепления законопорядка в обществе; создавать предпосылки к тому, чтобы граждане уважали закон.

Таким образом, антикоррупционная культура отражает гражданскую активность и содействует реализации прав, безопасности и правовой защиты населения. Однако в основе антикоррупционной культуры лежит правовая культура каждого человека, что ведет в конечном счете к устойчивости конституционного строя, укреплению верховенства закона, доступности законодательства, уважению к демократическим правовым институтам, строгому соблюдению законности.

Для теоретического анализа продуктивно сочетание социально-ориентированного и ценностно-деятельностного подходов. Такой подход позволяет выявить следующие компоненты содержания образования:

а) *когнитивный*, который включает научные знания о коррупции и противодействии ей;

б) *мотивационный*, который проявляется в профессиональной готовности, то есть мотивации неприятия коррупции;

в) *операциональный*, определяющий сформированность компетенции и проявляющийся в поведении.

Указанные компоненты являются критериями антикоррупционной культуры, которые возможно применять при диагностике уровней антикоррупционной культуры. С помощью данных критериев можно определить уровень готовности субъектов образовательного процесса к предупреждению коррупционных ситуаций. В результате профессиональной подготовки к предупреждению коррупционных ситуаций осуществляется становление антикоррупционной культуры, основанное на повышении уровня развитости отдельных граждан и общества. При этом важно, чтобы сформировалась устойчивая мотивация к неприятию коррупции, которая является важным аспектом профессиональной готовности государственного служащего.

Таким образом, в настоящее время актуализируется потребность в антикоррупционной составляющей реализации профессиональной и общественной деятельности граждан, в том числе и государственных служащих. В целях подготовки и повышении квалификации государственных служащих представляется целесообразным введение специального курса «Основы антикоррупционной культуры», с учетом того, что в широком понима-

нии культура – это определенный уровень развития и состояния социума, формы организации общества и приемов коммуникации. В содержание такого курса можно включить вопросы о возникновении коррупции, ее проявлениях, о негативных последствиях коррупционных правонарушений, состоянии общества и создании атмосферы неприятия коррупции.

Литература

- 1 <http://www.science-education.ru/ru/article/view?id=9329>
- 2 Основы антикоррупционной культуры: учебное пособие / Под общ. ред. Б. С. Абдраилова. – Астана: Академия государственного управления при Президенте Республики Казахстан, 2016. – 176 с. – С.14.
- 3 http://online.zakon.kz/m/Document/?doc_id=31645304
- 4 О противодействии коррупции. Закон Республики Казахстан от 18 ноября 2015 года № 410-V ЗРК // <http://adilet.zan.kz>
- 5 Формирование антикоррупционной культуры: Коллект. монограф. – Спб: РГПУ им. А.И.Герцена, 2016. – 167с.
- 6 <http://rudocs.exdat.com/docs/index-523909.html>

Түйін

Иватова Л.М. Қазақстан Республикасының мемлекеттік қызметте сыбайлас жемқорлықтың күресу құралы ретінде сыбайлас жемқорлыққа қарсы мәдениетті қалыптастыру

Бұл мақалада Қазақстан Республикасының мемлекеттік қызметте сыбайлас жемқорлыққа қарсы күрес құралы ретінде сыбайлас жемқорлыққа қарсы мәдениетті қалыптастыру мәселелерін талдайды. Сыбайлас жемқорлыққа қарсы білім беру мәселелері, сондай-ақ сыбайлас жемқорлыққа қарсы ықпал ету мәселелері қарастырылған.

Түйін сөздер: Сыбайлас жемқорлыққа қарсы күрес мәдениеті, сыбайлас жемқорлыққа қарсы күрес, мемлекеттік қызмет, сыбайлас жемқорлыққа қарсы күреске білім беру, сыбайлас жемқорлыққа қарсы насихаттау.

Summary

Ivatova L.M. Formation of Anti-Corruption Culture as an Instrument of Prevention Corruption in Public Service of the Republic of Kazakhstan

This article is devoted to the analysis of questions of formation of anti-corruption culture as one of instruments of anti-corruption in public service of the Republic of Kazakhstan. Problems of anti-corruption education and anti-corruption promotion are considered.

Keywords: Anti-Corruption Culture, Anti-Corruption, Public Service, Anti-Corruption Education, Anti-Corruption Promotion.

Асель Назарбетова¹

¹ Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК

ПРЕДПОСЫЛКИ ФОРМИРОВАНИЯ ЕДИНОГО МЕДИАПРОСТРАНСТВА ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ СТРАН

Аннотация. В статье автор рассматривает выдвинутую главами государств Совета сотрудничества тюркоязычных государств идею по созданию единого медиапространства – международного тюркского канала, о предпосылках по его созданию. Такой телеканал станет своеобразной пропагандой культурных ценностей тюркоязычных стран среди всех народов мира. Также международный тюркский телеканал должен играть важную роль в консолидации и единстве тюркского мира, поскольку медиапространство как институт социализации индивида влияет на сознание и поведение людей не только через информацию об окружающем мире, но и путем изменения самого человека: его менталитета, ценностных ориентаций, потребностей и интересов, а также формирования общественного мнения, нравов и морали.

Ключевые слова: медиапространство, международный тюркский канал, общественное мнение, влияние масс-медиа, глобализация СМИ.

Сегодня общеизвестным и общепринятым фактом является то, что масс-медиа обеспечивают расширенную форму человеческой коммуникации, представляют собой нетрадиционный институт прямой связи с общественностью. Масс-медиа играют роль ключевого инструмента в формировании общественного мнения и выявлении предпочтений общества. В их функции входит снабжение граждан информацией, необходимой для того, чтобы самостоятельно составить мнение о состоянии и проблемах общества, государства и всего мира. Современные масс-медиа не только элемент гражданского общества, но и часть системы национальной и международной безопасности.

Следует подчеркнуть, что информация сегодня оказывает большое влияние на трансформацию мировой системы. Глобальная информация сейчас не ограничена в пространстве, что вынуждает теоретиков в области массовой коммуникации по-новому взглянуть на трансформирующуюся действительность современного мира. К примеру, М. Кастельс отмечает, что в информационную эпоху «местности лишаются своего культурного, исторического, географического значения и реинтегрируются в сети или образные коллажи, вызывая к жизни пространство потоков, заменяющее пространство мест» [1].

Таким образом, в 90-х гг. XX века в сферу масс-медиа в широкий оборот вошло понятие «информационное пространство», а десятилетие спустя – «медиапространство». Понятие «информационное пространство» рассматривается с позиций разных научных дисциплин, более или менее устоялось в научном плане. С позиции журналистики в узком смысле можно определить данное понятие как единое информационное пространство в его привязке лишь с возможностью доступа к информации.

В то время как, понятие «медиапространство» в качестве отдельной дефиниции еще не обрело окончательный статус в терминологических словарях и справочниках, имеет различные трактовки и интерпретации. По мнению Дзялошинского И.М., основу медиапространства составляют средства производства и распространения информации, а также сама массовая информация [2]. Он также отмечает, что структурировать медиапространство можно по разным основаниям: с позиции собственника – государственное, коммерческое и некоммерческое; с точки зрения используемых технологий – пространство традиционных медиа, новых медиа и интегрированных медиа.

Контуры основных подходов к пониманию медиапространства Дзялошинский И.М. рассматривал в трех смыслопорождающих моментах: как «информатизированное» физическое пространство, т.е. геополитическое понимание, как символическое пространство знаков, т.е. культурологический подход и как сферу особых информационных отношений между людьми, т.е. с позиций социологического подхода [3].

В конце 1990-х гг. возникли различные варианты понимания категории «медиапространство»: «территория распространения медиа», «сфера влияния средств массовой информации», «потенциал использования разной и дифференцированной информации», «возможность свободного доступа к любой информации в мире», «совокупность источников, из которых люди получают информацию, и смысловое поле, которое эти источники формируют», «среда, которая в будущем поглотит все ...» и др. [4].

Другой исследователь Кулибаба С.И. понятие «медиапространство» рассматривает в аспекте взаимодействия национальных культур [5], определяет роль медиапространства как канала трансляции духовных ценностей на уровне мирового сообщества. Автор выделяет адаптирующую, социализирующую и социально-интегрирующую функции медиапространства в культуре. Кулибаба С.И. приходит к выводу, что медиапространство не просто описывает реальность, но пропагандирует способы интерпретации и разрешения социальных проблем. «Ключевой задачей личности, социальных групп и государства в целом является поиск драйверов в медиапространстве для трансляции интегрирующих терминальных духовных ценностей», – заключает автор в своей работе.

Несмотря на существующие различные интерпретации понятия «медиапространство», большинство авторов указывают на возможность интегрального осмысления данного понятия. Необходимо отметить некоторые общие моменты, которые выделяет Монастырёва О.Г.: 1) ядром медиапространства признаются средства массовой коммуникации (в частности СМИ); 2) в свою очередь СМИ (а значит медиапространство) являются активным актором формирования других видов пространств: социального, культурного, образовательного, религиозного и т.д.; 3) изменения в медиапространстве непосредственно связаны с трансформационными процессами в обществе; 4) медиапространство формирует картину мира, находящуюся за пределами чувственного опыта индивида. Медиапространство – это не просто отражение реальности, это социально конструируемое понимание мира; 5) медиапространство представляет собой сложную систему, обладающую определенным набором структурных элементов, которые взаимосвязаны и подчиняются общим закономерностям развития целого [6].

В настоящее время одной из основных тенденций развития мировых информационных ресурсов и формирования медиапространства следует назвать глобализацию СМИ. В 1980 г. появляется первый глобальный канал новостей CNN, который 24 часа в сутки 7 дней в неделю вещает только новости. Возникновение и развитие транснациональных медиакорпораций, а также глобализация новостных телевизионных сетей привели к тому, что роль масс-медиа в общественно-политических процессах в значительной мере возросла. Причем если на протяжении более пятнадцати лет после возникновения первой глобальной телесети мировую медиаповестку определяли западноевропейские и американские телерадиокомпании (CNN, BBC, Euronews), то с 1996 г. их «разбавила» арабская телесеть Al Jazeera, а в 2005 г. на мировой информационный рынок вышла Russia Today [7]. С развитием глобальных телесетей новостей в научной литературе закрепляется термин «CNN-Effect», под которым понимается их способность влиять на политические и дипломатические решения и даже изменять ход событий.

В этой связи примечательно, что на V Саммите Совета сотрудничества тюркоязычных государств*, проходившем в Астане в сентябре 2015 года, Президентом Казахстана Н.А. Назарбаевым была в очередной раз обозначена идея о создании международного тюркского канала [8]. Глава государства РК, открывая юбилейный саммит, подчеркнул, что сейчас, как и

* Совет сотрудничества тюркоязычных государств (ССТГ) был создан в 2009 г. Первый саммит состоялся 21 октября 2011 г. в Алматы. Подписание Алматинской декларации стало основой для создания международной организации, призванной развивать сотрудничество между тюркоязычными странами и способствовать единению тюркских народов. В организацию входят Азербайджан, Казахстан, Кыргызстан, Туркмения, Турция.

прежде, крайне необходимо уплотнять связи между тюркскими странами. Нурсултан Назарбаев выдвинул инициативу о создании единого фонда для развития тюркского мира, предложил создать общее информационное пространство, а именно открыть международный тюркский канал. Все остальные главы государств поддержали данную идею.

Президент Азербайджана И. Алиев в своем выступлении отметил, что создание единого медиапространства станет своеобразной пропагандой культурных ценностей тюркоязычных стран среди всех народов мира. Также он подчеркнул: «Общие корни, история, культура укрепляют наше положение в современном мире. Я уверен, что с запуском собственного канала у нас появится больше шансов занять достойное место на международной арене, будем успешно развивать и дальше наш союз».

«Мы живем в непростое время – кругом возникают межнациональные конфликты среди братских народов. Поэтому тюркоязычные государства должны укреплять свою дружбу. К примеру, через такие проекты, как международный тюркский канал, который, безусловно, обогатит наше информационное пространство и позволит вести свою информационную политику», – сказал Президент Кыргызской Республики А. Атамбаев.

Следует отметить, что впервые идея такого телевизионного ресурса прозвучала в июне 2014 года в ходе четвертого саммита Совета сотрудничества тюркоязычных государств в Бодруме. Затем создание единого телеканала тюркского мира обсуждалось в декабре того же года в Баку на заседании комиссии по социальным, культурным и гуманитарным вопросам Парламентской Ассамблеи тюркоязычных стран (ТюркПА). Председатель комитета по культуре Милли Меджлиса Азербайджана Н. Джафаров отметил отсутствие единого медиапространства между тюркскими государствами, несформированность единой информационной инфраструктуры, которая охватывала бы весь тюркский мир. Н. Джафаров уточнил, что единый телеканал тюркского мира должен быть создан по типу таких каналов, как англоязычный ВВС и арабоязычный Аль-Джазира.

В августе 2015 г. в Астане в ходе первой встречи министров в сфере информации и медиа Совета сотрудничества тюркоязычных государств был одобрен проект Концепции международного тюркоязычного новостного телеканала [9], а также подписаны протокол о сотрудничестве между национальными телеканалами и меморандум о взаимопонимании по сотрудничеству между информационными агентствами. Планируется, что телеканал будет новостной и познавательный, где будут продвигать общую тюркскую культурную ценности каждой страны. Поскольку Совет состоит из четырех государств, то канал будет вещать на языках этих четырех государств, английский язык – включительно.

Предполагается, что штаб-квартира канала будет располагаться в Астане, будут национальные представительства во всех тюркоязычных странах

по примеру функционирования телерадиокомпании «МИР». Также ожидается, что создание Международного тюркского новостного канала позволит тюркским странам обеспечить свободный выход на глобальное информационное пространство и внести существенный вклад в формирование централизованной новостной политики.

Актуальность и востребованность такого международного телеканала, призванного укрепить интеграционные процессы между странами, имеющими общие исторические корни, бесспорна. Сегодня глобальной тенденцией становится то, что в рамках регионального сотрудничества участники тех или иных интеграционных проектов стремятся создавать единые медиапространства. К примеру, прорабатывается вопрос создания единого информационного органа на пространстве Евразийского союза по примеру единого информационного канала СНГ ТРК «МИР», которая достаточно успешно существует и функционирует до сих пор.

Другой пример, на состоявшемся в Санкт-Петербурге в июне 2015 года Первом российско-китайском медиафоруме с участием руководителей, ведущих СМИ России и Китая, был подписан ряд соглашений между российскими и китайскими информационными агентствами, телеканалами, газетами, издательствами и библиотеками о совместной реализации телевизионных, издательских и информационно-просветительских проектов [10]. Всего на 2015 год была запланирована реализация 56 совместных российско-китайских проектов в области СМИ. Китай и Россия намерены построить единое информационное пространство на огромных просторах Евразии с аудиторией свыше 1,5 млрд. человек. Имеются конкретные факты двустороннего сотрудничества. Так, издаваемый Международным радио Китая журнал «Дыхание Китая» выходит вкладкой в «Российскую газету» распространяется уже в шести крупнейших городах РФ. Ширится присутствие китайских медиа в российской блогосфере.

Попытки создания единого медиапространства предпринимается и в рамках сотрудничества стран БРИКС. Так, представитель России в группе БРИКС Рябков С. обращаясь с приветственным словом к участникам форума руководителей СМИ стран БРИКС подчеркнул, что в одобренной Президентом РФ Путиным В.В. концепции председательства России в БРИКС отдельный раздел посвящён информационной работе [11]. Также он отметил ряд предпринятых конкретных практических шагов в этом направлении: в ходе июльского саммита 2015 года в Уфе главами внешнеполитических ведомств государств БРИКС был подписан Меморандум о взаимопонимании о создании совместного интернет-сайта БРИКС, т.е. виртуального секретариата объединения. Это информационная площадка, на которой будет размещаться основной массив официальных документов и других материалов по всем направлениям деятельности объединения.

Еще раз хотелось бы подчеркнуть неоспоримый факт, что в формировании общественного мнения огромную роль играют масс-медиа. Особенно это актуально в условиях отсутствия какой-либо государственной идеологии. При формировании общественного мнения от СМИ зависит намного больше, чем от любого политика. На примере Украины и ряда других стран мы видим, что информационная война ничуть по своей силе не уступает вооружённым столкновениям. Опасность вовлечения в информационные войны может возникнуть и перед тюркоязычными странами. Если мы хотим предостеречь наши страны от таких рисков, целесообразно, создавать единое медиапространство для наших стран. Необходимо признать, что сейчас идёт борьба за души и умы населения. И некоторые страны этим очень успешно пользуются. Борьба с влиянием ИГИЛ-ДАИШ ведется, однако чаще силовыми методами, а ведь борьбу нужно вести на уровне идеологии. Как мы видим, негативную роль в создании позитивного образа деструктивных сил в медиапространстве создают СМИ, в частности Интернет.

Сегодня, возможно, нельзя переоценивать роль масс-медиа в современных мировых процессах, но и недооценивать тоже недопустимо. Нынешняя цивилизация стала информационной, и, безусловно, медиасфера во всех видах оказывают на восприятие гражданами существующей реальности колоссальную роль. Взаимодействие со СМИ является неотъемлемой частью политики любого правительства, политической силы, государства для эффективного решения стоящих перед ними задач.

Кроме того, основным трендом, о котором необходимо сказать, является глобализация медиапространства. Такая тенденция дала участникам коммуникации беспрецедентные возможности доступа, обмена информацией, участия в различных дискурсах при минимальных временных и других издержках. В то же время, ценности потребления и индивидуализма, явно и неявно культивируемые через масс-медиа, замещают смысловые ориентиры традиционных культур развивающихся стран. Глобализация СМИ несет как позитивное влияние и либерализацию масс-медиа во всем мире, так и ограничивает коммуникации и доступ к масс-медиа тех стран, где местные СМИ менее развиты или закрыты по внутривнутриполитическим причинам.

В этой связи, актуально и бесспорно создание единого медиапространства тюркоязычного мира для того, чтобы сохранить, популяризировать и развивать свои культурные, ментальные, духовно-нравственные особенности. Есть понимание внутри общества, согласованность между руководителями стран. Но причиной отсрочки открытия международного тюркского канала является тот факт, что конкретные сроки запуска телеканала не установлены, поскольку открытым остается вопрос о финансировании, других технических и организационных моментах.

Литература

1 *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с. – С. 353.

2 *Дзялошинский И.М.* Медиапространство России: коммуникационные стратегии социальных институтов. – М.:Изд-во АПК и ППРО, 2013. – 479 с. – С. 101.

3 *Дзялошинский И.М.* Информационное пространство России: структура, особенности функционирования, перспективы эволюции. – М.: Моск. Центр Карнеги, 2001. – 30 с.

4 *Лизунова И.В.* Безграничность медиапространства: будущее или реальность // Технологии информационного общества в науке, образовании и культуре: сборник научных статей. Материалы XVII Всероссийской объединенной конференции «Интернет и современное общество» IMS-2014, Санкт-Петербург, 19-20 ноября 2014 г. – С. 76.

5 *Кулибаба С.И.* Медиапространство и трансляция духовных ценностей // Сборник материалов I Международной научной конференции «Судьба России: вектор перемен», Екатеринбург, 8-10 июня 2007 года. // <http://ural-yeltsin.ru/usefiles/media/Kulibaba.doc>.

6 *Монастырёва О.В.* Медиапространство: обзор представлений и подходов к пониманию // Вестник Амурского государственного университета. – 2010. – №50. – С. 56-62.

7 *Сайко Е.Л.* Масседиа в эпоху глобализации: основные характеристики и тенденции // Вестник Томского государственного университета. Серия культурология и искусствоведение. – 2011, №4. – С. 45-46.

8 Общие корни, общее будущее // <http://vechastana.kz>. 12.09.2015

9 Телеканал тюркоязычных стран будет вещать на пяти языках // www.BNews.kz. 18/08/2015

10 Единое медиапространство // <http://www.ig.ru/2015/06/26/ig-kitai-media.html>

11 *Рябков С.* Задача формирования единого медиапространства стран БРИКС весьма актуальна, 8.10.2015 // <http://brics2015.ru/transcripts/20151008/557399-print.html>

Түйін

Назарбетова Ә.Қ. Түркітілдес елдердің ортақ медиакеңістігін қалыптастырудың алғышарттары

Мақалада автор Түркітілдес мемлекеттердің ынтымақтастығы кеңесінің мемлекет басшылары ұсынған ортақ медиакеңістік – халықаралық түркі телеканалын құру туралы идеясын, оны құру бойынша алғышарттарды қарастырады. Мұндай телеканал түркітілдес елдердің мәдени құндылықтарын әлемнің барлық халықтарының арасында насихаттауға мұрындық болады. Сонымен қатар халық-

аралық түркі телеканалы түркі әлемінің ұйыстырылуы мен бірлігінде маңызды рөл атқаруы тиіс, себебі медиакеңістік тұлғаның әлеуметтенуінің институты ретінде адамдардың санасы мен мінез-құлқына тек қоршаған орта туралы ақпарат арқылы ғана емес, сонымен бірге адамның өзін өзгерту жолы: оның ділін, құндылықтық бағдарларын, қажеттіліктері мен мүдделерін, сондай-ақ қоғамдық пікір, ғұрыптары мен моралін қалыптастыру арқылы да ықпал етеді.

Түйін сөздер: медиакеңістік, халықаралық түркі телеканалы, қоғамдық пікір, масс-медиа ықпалы, БАҚ жаһандануы.

Summary

Nazarbetova A. Preconditions of Forming of Single Media Space of the Turkic-Speaking Countries

In article the author considers the idea raised by heads of states of Council of a cooperation of the Turkic-speaking states for creation of single media space – the international Turkic channel, on preconditions of its creation. Such TV channel will become a peculiar promotion of cultural values of the Turkic-speaking countries among all people of the world. Also international Turkic TV channel will play an important role in consolidation and unity of the Turkic world as the media space as an institute of socialization of the individual influences the consciousness and behavior of people not only through information about the world, but also by changing of the person: its mentality, valuable orientations, demands and interests, and also forming of public opinion, customs and morals.

Keywords: Media Space, International Turkic Channel, Public Opinion, Influence Of Mass Media, Globalization Of Media.



*Дина Ешпанова¹, Дамира Сихимбаева²,
Нуркен Айтымбетов³*

^{1,2,3} Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК

КУЛЬТУРНЫЙ АСПЕКТ СОЦИАЛЬНОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ В КАЗАХСТАНЕ

Аннотация. В статье рассматриваются социокультурные условия социальной модернизации в республике, как сложной системы обновления казахстанского общества. Исследуются эмпирические факты, подтверждающие противоречивость социокультурных процессов. Показаны отношения казахстанцев к основному институту рыночной экономики – собственности, современному казахстанскому государству. Анализируются установки на патернализм, а также степень либерализации общественного сознания.

Ключевые слова: модернизация, ценности, собственность, приватизация, рыночная экономика, рыночное сознание, рыночное поведение, государство.

Успехи социальных преобразований в любом обществе во многом зависят от культурных традиций и ценностей страны и ее народов. От того, какие политические ориентации, какие идеи и ценности доминируют в общественном сознании, зависит вектор социально-политического, экономического, культурного развития страны. Развивается страна в направлении демократии или авторитаризма – определяется, в значительной мере, тем, какие ценности оказывают влияние на поведение граждан в социально-политической реальности общества.

Говоря о роли культурных факторов, российские социологи М.К.Горшков, Н.Е.Тихонова, А.Б.Вебер, И.Т. Скворцов, А.Б. Матецкая и другие считают, что модернизация экономики и социокультурная модернизация – процессы взаимосвязанные, но различные по сути. При чем наращивание социокультурного потенциала общества имеет общественное значение, не уступающее экономическим преобразованиям, а возможно и превосходящее их [1]. А.Б.Вебер полагает, что инновационная экономика может сформироваться только в определенном социокультурном контексте, который предполагает свободу личности, творческую свободу, конкурентность и т. п. [2]. Коллективно разделяемые представления оказывают влияние на поведение, задавая смыслы интерпретируемым событиям, действиям и интересам, формируя их рамки, но не определяя однозначно [3].

Интересную точку зрения высказывает А.В. Матецкая. Она отмечает, что в тех случаях, когда изменения в социальной структуре общества опережают изменения в культуре – процесс переосмысления сложившихся ценностей и идеалов, выработки новых стандартов поведения, то между ними образуется некий «зазор». Изменить и разрушить институциональную, организационную структуру советской экономики удалось довольно быстро, но изменить культурные стереотипы оказалось гораздо сложнее. Сложности становления рыночной экономики в России (и на всем постсоветском пространстве, в том числе и в Казахстане – Д.Е.) связаны именно с культурными стандартами, ценностями и нормами [4]. Стереотипы экономического поведения, утратившие актуальность в постсоветский период, фактически препятствовали успешной адаптации к новым условиям. Таким образом, между новыми экономическими институтами, возникшими в результате реформ (частная собственность, акционерное общество, биржи, коммерческие банки, индивидуальное предпринимательство, свободный рынок труда и другие) и культурными стандартами большинства населения возник «зазор». Культурный опыт большинства населения не соответствовал созданной сверху институциональной структуре новой экономики. «Рыночная культура» населения оставалась и остается довольно низкой.

Проецируя на Казахстан парадоксы социального развития России, можно отметить, что реформы в республике также характеризуются быстрыми и глубокими структурными изменениями на фоне гораздо более медленной трансформации сознания. В той или иной степени, такое положение дел присуще всем обществам «догоняющей модернизации».

Примечательно, что «рыночное сознание» и «рыночное поведение» в казахстанском обществе слабо выражено и у молодежи. Так результаты многих исследований показывает, что мотивом получения высшего образования стало приобретение диплома, а не овладение знаниями. Такая мотивация объясняется тем, что, во-первых, выбран вуз не в соответствии собственным интересам; во-вторых, общество и государство не имеет возможности создания условий для самореализации и становления социальной субъектности молодежи; в-третьих, психологическая неподготовленность молодого поколения к включению в систему новых экономических отношений, в которых работник выступает как товар и должен иметь соответствующие характеристики. Результаты опроса, проведенного в рамках проекта Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК «Социально-политическая активность казахстанской молодежи» показывают, что меньше всего из социальных институтов молодые люди доверяют бизнес-структурам. О подобном обстоятельстве в России российский социолог Ж.Т. Тощенко замечает – «парадокс заключается в том, что общественное сознание, поддерживая рыночные преобразования, настроено против субъ-

ектов этих преобразований, кто реально и на деле олицетворяет изменения экономической жизни» [5].

Результаты многих исследований, проведенных Институтом философии, политологии и религиоведения Комитета науки МОН РК, показывают противоречивость процесса социокультурной модернизации в постсоветский период. Можно отметить, что общественное мнение сложилось в выборе базовых ценностей: семья, здоровье, безопасность, дом, благополучие, порядок и т.д., а в выборе либерально-демократических ценностей таких как ответственность, реформа, рынок, массовое сознание еще не устойчиво и противоречиво. Сегодня либеральные установки присущи в большей степени успешной части граждан, доля которых в составе населения незначительна. Более того, либеральные ориентации основаны, скорее, не на экономических факторах, а на духовно-культурных.

Опрос, проведенный в рамках проекта «Диагностика системно-обусловленных причин воспроизводства социального патернализма и иждивенческих настроений» показал, что более половины (57,64%) респондентов считают, что в советское время доходы распределялись более равномерно и справедливо, чем сегодня. На неравномерность доходов в наше время указали 65% опрошенных. Такое распределение несправедливым считают более 50%. При этом около 40% (39,75%) считают, что в сравнении с советским периодом их социальное и материальное положение улучшилось, на ухудшение указало 23,78%, осталось на прежнем уровне у 19,66%.

Такие ценности, как справедливость, свобода, равенство достоинство, стали для казахстанцев значимыми. Но и здесь и возникает противоречие: какого типа равенства может обеспечить государство – равенство возможностей или равенство результатов. С одной стороны, граждане поддерживают равенство возможностей, с другой – выступают и за равенство результатов. Причем такое понимание характерно не только для старших поколений, но и для молодых.

Перспективы в достижении богатства и социального успеха (возможности социальной мобильности) оцениваются неоднозначно. Более половины опрошенных отрицают наличие в настоящее время равных стартовых условий, но и «оптимистов» достаточно много – 29%. Подавляющее большинство (80,16%) считают, что выходцы из обеспеченных семей имеют лучшие возможности для достижения успеха. Вместе с тем, значительна доля тех, кто считает, что люди из малообеспеченных слоев общества могут достигнуть успеха (58,56%). Шансы молодых на социальный успех оцениваются высоко, около 70% респондентов считают, что им (молодым) легче интегрироваться в новое общество, чем людям старшего поколения.

Аналогичные тенденции обнаружались в исследованиях казахстанского социолога Салтанат Ермахановой. Она пишет: «Несколько обнадёживают

ответы экспертов на вопрос: «В какой мере жизненный успех современного жителя Казахстана определяется его личными усилиями, качествами и способностями, а в какой – внешними условиями и обстоятельствами, не зависящими от него?». Ответы на данный вопрос можно интерпретировать как оценку степени свободы человека и меру либерализации общества. Около половины (44%) ответило, что жизненный успех современного казахстанца в равной мере определяется как его личными качествами и усилиями, так и внешними условиями и обстоятельствами; практически каждый пятый (22%) эксперт полагает, что в большей мере определяется его личными качествами и усилиями, нежели внешними условиями и обстоятельствами; 15% экспертов считают, что жизненный успех целиком определяется личными качествами и усилиями, такое же количество экспертов считает, что он в большей мере определяется внешними условиями и обстоятельствами, нежели его личными качествами и усилиями. Доля же тех, кто уверен, что жизненный успех целиком зависит от внешних условий и обстоятельств, составила лишь 4%» [1, с. 136].

Труд, как важнейшая ценность любого общества, хотя и является доминирующей, но связанные с ней профессионализм и карьера не стали ведущими. В массовом сознании нет еще понимания того, что условием достижения экономических успехов при рыночных механизмах являются большие интеллектуальные и практические усилия работника, его личная социальная ответственность и активность. Рыночная экономика дает шанс на то, чтобы преуспеть, заработать самому материальные блага в размерах, которые никогда не может и не будет предоставлять государство. Но реализация такого шанса зависит от самого гражданина. Перспектива интенсивной работы и личной ответственности далеко не всем кажется привлекательной, многие рассчитывают обойтись без нее.

Рыночная экономика требует от работника следующих качеств: независимости, инициативности и ответственности. Но рыночная экономика представляет работнику меньше гарантий в области занятости и оплаты труда, нежели планируемая государственная. Работник должен быть психологически готов к ситуации потери рабочего места и самостоятельному трудоустройству, перспективы которого зависят и от профессионализма, и от его умения учитывать требования ситуации, изменения на рынке труда. Подобные качества формируются постепенно под влиянием определенных социальных и культурных условий [4].

За 25 лет рыночных реформ создана экономика с многообразными организационно-правовыми формами хозяйствующих субъектов, с преобладанием негосударственного сектора, а в его составе – частной собственности. Частная собственность формирует новые мотивы к труду (самостоятельность, самодеятельность, ответственность), новый образ жизни, затрагива-

ет все сферы жизнедеятельности общества. В духовной сфере идет процесс перерождения идеологии «государственного» человека в идеологию человека рыночного типа, человек готов стать или собственником, или наемным работником [5].

Радикальное преобразование собственности за сравнительно короткий срок для страны с полным огосударствлением, беспрецедентен в мировой практике. Но пройден лишь первоначальный этап – формирования формальных рыночных институтов и института частной собственности. Пока рыночная экономика Казахстана отягощена многими проблемами, и, в конечном счете, не является социально ориентированной.

Основная проблема взаимоотношений наших граждан с собственностью заключается в том, что собственности этой у них мало, как мало опыта и навыков выстраивания рациональных практик ее использования [7].

Опрос выявил парадоксы в отношении населения к частной собственности, в которой отразились противоречия реформации общества. С одной стороны, в массовом сознании собственность идентифицируется с личным имуществом (автомашина, квартира, дом и т.д.), т.е. собственность воспринимается через категорию потребления. С другой стороны, под частной собственностью подразумевается только собственность, приносящая доход, в связи с этим отметим, что 62,60% опрошенных ответили, что ничем не владеют.

Факт того, что больше половины казахстанцев называют в качестве частной собственности только ту, которая ориентирована на получение дохода, свидетельствует о том, что она действительно становится нормой жизни. Такое понимание собственности фактически выявляет степень реального, а не декларативного принятия частной собственности, бессознательной легитимизации различных ее видов. На этом основании мы можем предполагать, что преобладает позитивное отношение к собственности.

Получение доходов от собственности еще не вошло в массовые экономические практики. В связи с этим приходится отмечать, что сбережения, акции, ценные бумаги имеются лишь у небольшой части наших граждан (на это указало 1,34% опрошенных). Данное обстоятельство свидетельствует о том, что сбережения не выполняют функцию страхования населения на случай неблагоприятных обстоятельств.

В массовом сознании на вопрос о том, какой собственник лучше – государственный или частный, однозначного и простого ответа нет. Работа в государственном секторе представляется казахстанцам предпочтительней (45,9%), по сравнению с частным (19,75%) и смешанным (21,68%) секторами. Государственный сектор привлекает, прежде всего, стабильным положением (39,0%), фиксированным заработком (29,2%), соблюдением трудовых прав работника (27,2%). За годы реформ вместе с потерей иллюзий о том,

что «невидимая рука» рыночной экономики сама сможет регулировать существующее в обществе неравенство, заметно усилились и без того достаточно распространенные «прогосударственные» настроения казахстанцев.

Одной из мер по решению главных экономических задач, – перехода к рыночной экономике и выхода из финансового кризиса, – стало решение взять курс на приватизацию государственного имущества.

Отношение населения к итогам приватизации неоднозначное и формируется во многом через призму оценок происходящих изменений. Для того, чтобы понять это отношение, необходимо посмотреть, как респонденты ответили на вопрос: «Согласны ли Вы с тем, что приватизация государственной собственности сделала богатыми меньшинство и бедными большинство?» С таким мнением полностью согласились 45,46% опрошенных граждан, скорее согласных, оказалось 18,23%, полностью несогласных – 7,14% и, скорее не согласных – 11,00%, затруднились с ответом – 18,15%. Такой выбор по сути дела означает, что в глазах общества приватизация оценивается как несправедливая.

Негативное отношение к приватизации означает не столько принципиальное неприятие частной собственности, сколько недовольство тем, как она была проведена в начале экономических реформ. Возникшие в пост-приватизационный период крупные состояния казахстанцами рассматриваются как нелегитимные, а сам процесс приватизации оценивается как несправедливый.

Отсюда – довольно высокий уровень продолжающейся поддержки пересмотра итогов приватизации. Для того чтобы понять это отношение, целесообразно проанализировать ответы респондентов на вопрос: «Правильны ли на Ваш взгляд призывы отдельных политиков делить нефтяные доходы между всеми гражданами страны?». С таким мнением согласились более половины участников опроса – 52,2%, не согласились, потому, что доходы надо вкладывать в развитие страны – 28,6%, затруднились с ответом – 18,1%.

Идейно-политические ориентации казахстанцев выглядит следующим образом: больше всего среди казахстанцев сторонников предпочтений порядка и стабильности (26,7 %), затем идут сторонники либеральных реформ (24,9%), доля сторонников социализма (16,2%) больше, чем доля тех, кто выступает за дальнейшую демократизацию стран (6,9%). Таким образом выявляются следующие тенденции: во-первых, в идейно-политических ориентациях доминируют государственнические и традиционно-либеральные ориентации. Во-вторых, есть основания говорить о «живучести» социалистических ценностей.

Вполне естественно, что казахстанцы прежде всего выбирают стабильность и порядок. Политическая ценность порядка оказывается несомненным приоритетом. Вместе с тем не намного меньше и сторонников либерально-

демократического устройства, хотя все же надо отметить, что в восприятии казахстанцев демократические цели государства менее актуальны.

Советское государство брало на себя регулирование жизни общества. От граждан требовался добросовестный труд за небольшую зарплату, а взамен государство обещало предоставлять бесплатное жилье, медицинское обслуживание, образование, пенсии по старости – пусть скромные, но почти одинаковые для всех. В сознании бывших советских граждан укоренился патерналистский образ государства, которое по справедливости вознаграждает своих граждан.

Опрос показал, что казахстанцы ждут от государства, прежде всего, решения социальных проблем: социальной защиты ждут 36,4% опрошенных, полного комплекса бесплатной медицинской помощи – 25,9%, занятости населения – 25%, бесплатного образования – 24,3%, регулирования цен в сфере ЖКХ – 14%.

Государство не оправдывает жизненных ожиданий у пятой части респондентов – 20,2%, в одних случаях оправдывает, а в других нет – у 55,4%, и лишь 11,5% высказались положительно, 6,5% ответили, что «мои жизненные ожидания не связаны с государством» и 6,3% затруднились ответить. Большинство опрошенных высказали разочарование государством.

Традиция патернализма по-прежнему доминирует в сознании казахстанцев. Однако, при очень высокой значимости и роли в их представлении государства вообще, наши граждане не идеализируют нынешнее казахстанское государство, а, напротив, относятся к нему весьма критично. Государство не выполняет тех своих функций, которые обязано было бы выполнять – ни с точки зрения заботы о стратегических интересах общества, ни с позиции заботы о текущих интересах граждан, ни даже с точки зрения соблюдения законных прав.

Известный социолог современности П. Штомпка, характеризуя особенности постсоциалистического сознания, отмечает, что те же, кто не только не улучшил своего положения, но и многое потерял в водовороте революционных изменений, охватывает ностальгия. Они требуют от правительства бесплатного медицинского обслуживания и образования, работы, пенсии, социальной защиты. Наверное, не многие люди хотели бы вернуться к коммунизму, но многие мечтают о некоем «третьем пути», гуманном капитализме, или «капитализме с человеческим лицом». Таким образом, наследие «реального социализма» существует [8]. Подобные особенности сознания поляков, описанные П. Штомпкой в полной мере, проявляются в казахстанских реалиях.

В заключении отметим, что в казахстанском обществе модернизация на уровне сознания и поведения отстает от институциональных преобразований. Можно констатировать недостаточность стереотипов «рыночного

сознания и поведения» – привычки выбирать рациональные варианты поведения. «Рыночная культура» как мы отмечали выше, остается довольно низкой, вместе с тем социальные изменения оцениваются казахстанцами неоднозначно, во многом, как несправедливые, но в то же время нет крайних пессимистических оценок. Усиление имущественной дифференциации общества воспринимается в большинстве социальных групп как несправедливое, поэтому приоритет в развитии социальной структуры отдается уравнивательным тенденциям. Но считая predeterminedность стартовых условий определяющими в достижении успеха, все же не отрицается роль индивидуальных усилий человека, а значит, и индивидуального начала вообще. В массовом сознании казахстанцев в том или ином соотношении смешаны и уравнивательные ориентации, и естественная склонность к индивидуализму, всегда присущая определенной части населения.

В начале реформ позитивная реакция наших граждан на частную собственность была связана с определенными ожиданиями, прежде всего, с преумножения. Но, несмотря на то, что ожидания во многом остались обманутыми, положительное отношение к частной собственности не только не ослабло, оно выросло. Идея частной собственности принята как ценность, независимо от того, приносит ли уже институт частной собственности тот социально-экономический эффект, который от него ожидали, или нет. Она принимается практически во всех группах, за исключением, возможно, откровенных социальных аутсайдеров.

Массовое сознание казахстанцев в отношении государства противоречивы. Значимость государства для наших граждан велика, но при этом отношение к нему весьма критично, оно не оправдывает ожидания большинства. От государства в первую очередь ждут решения социальных проблем, как бесплатных услуг. Но в целом оценка уровня социальной защищенности довольно высокая. В значительной степени это связано не с реальным положением дел, а с распространением патерналистских настроений.

Позитивное отношение к рынку, демократии парадоксальным образом соединяется желанием масс сохранить все завоевания социализма и совместить их с рыночными ценностями. Положительные оценки демократического устройства сочетаются с положительными оценками прежней (советской) политической системы.

Литература

- 1 *Ермаханова С.А.* Феномен модернизации и его отражение в сознании субэлитарных групп: социокультурный аспект. – Новосибирск, 2009. – С. 136.
- 2 *Вебер А.Б.* Проблемы ценностных ориентиров развития // Полис: Политические исследования. – 2010. - №2. – С. 128-145.

3 Сковрцов И.Т. Теория и практика общественного развития. – 2011. – №4. // <http://teoria-practica.ru/-4-2011/philosophy/skvortsov.pdf>

4 Матецкая А.В. Социология культуры. Учебное пособие. – Ростов-на-Дону, 2006. – С. 124.

5 Тоценко Ж.Т. «Парадоксальный человек», Парадоксальный человек. М.: Гардарики, 2001. – С. 373-374.

6 Ревайкин А.С. Переходный период в России: состояния, основные проблемы. – С. 7. // www.petrso.ru/Chairs/Finans/perehperiod.rtf

7 Собственность и бизнес в жизни и восприятии россиян. – Москва: Наука, 2006. – С. 13.

8 Штомпка П. Социология социальных изменений. – М., 1996. – 416 с.

Түйін

Ешпанова Д.Д., Сихимбаева Д.А., Айтымбетов Н.Ы. Қазақстандағы элеуметтік модернизацияның мәдени аспектісі

Мақалада республикадағы элеуметтік модернизацияның социомәдени жағдайлары қазақстандық қоғамның жаңаруының күрделі жүйесі ретінде қарастырады. Элеуметтік-мәдени үрдістердің қайшылығы жөнінде эмперикалық мәліметтер зерттеледі. Қазақстандықтардың нарық экономикасының институты жеке меншікке, қазіргі қазақстандық билікке деген қатынастары көрсетіледі. Масылдыққа қатысты ұстанымдар, сонымен қатар қоғамдық сананы либерализациялау деңгейі талданады.

Түйін сөздер: модернизация, құндылықтар, жеке меншік, жекешелендіру, нарық экономикасы, нарық санасы, нарық іс-әрекеті, мемлекет.

Summary

Yeshpanova D.D., Sikhimbayeva D.A., Aitymbetov N.I. Cultural Dimension of Social Modernization in Kazakhstan

In article it was considered sociocultural conditions of social modernization in the republic as difficult system of updating of the Kazakhstan society. The empirical facts confirming discrepancy of sociocultural processes are researched. The attitudes of Kazakhstan citizens to the main institute of market economy – property, the modern Kazakhstan state are shown. Installations on paternalism, and also extent of liberalization of public consciousness are analyzed.

Keywords: Modernization, Values, Property, Privatization, Market Economy, Market Consciousness, Market Behavior, State.

Кадыржан Смагулов¹, Шолпан Жандосова²

¹ Казахский национальный университет имени аль-Фараби

² Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК

ПРОБЛЕМА НАЦИОНАЛЬНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ В ЗАРУБЕЖНОЙ И КАЗАХСТАНСКОЙ ПОЛИТОЛОГИИ

Аннотация. В данной статье проанализированы сущность и понятие термина «национальная безопасность». Представлены зарубежные исследования по вопросу национальной безопасности. Были даны рекомендации в сфере обеспечения национальной безопасности Республики Казахстан.

Ключевые слова: национальная безопасность, национальные интересы, государство, внутренняя политика, внешняя политика.

У каждой страны мира имеется собственное понимание безопасности, что связано с особенностями ее исторического развития, географического положения, в своеобразии восприятия внешней среды. При этом, следует отметить, что в большинстве случаев государства определяют свои потребности в сфере безопасности вне зависимости от внутреннего потенциала.

Согласно классификации Организации Объединенных Наций в перечне основных угроз безопасности человека в государстве принята такая структура национальной безопасности: экономическая безопасность, продовольственная безопасность, экологическая безопасность, личная безопасность, общественная безопасность, политическая безопасность [1].

Тем не менее, у каждого государства свое представление и понимание о безопасности, в связи с чем в мировой научной литературе огромное количество трактовок и определений данного термина, основных его составляющих. Так, военный ученый В.П.Синецкий детально проанализировал литературу по проблемам безопасности и выявил 50 основных терминов [2]. Несмотря на это, казахстанский исследователь Б.С.Жусипов сделал вывод о том, что парадигма безопасности концентрируется вокруг принципов закрытости общества, тотального охранительства, политико-идеологического принуждения, методов политического и силового разрешения социальных споров [1, с. 7].

В Казахстане под понятием «безопасность» понимается – внутреннее состояние и международное положение стран, надежно обеспечивающее ее свободу, независимость, целостность и интересы [3].

Понятие же «национальная безопасность» имеет несколько иное определение. Так, в Англии под ним понимаются – сохранение неприкосновенности территории; поддержание уровня вооруженных сил, отвечающим целям противостояния; защита колоний. Несколько иной взгляд сложился во Франции, где под понятием «национальная безопасность» принято считать – обеспечение территориальной целостности; поддержание политической и экономической независимости; сохранение определенной роли в мире; защита существующей в стране политической системы. В Соединенных Штатах Америки установилось узкое и широкое понимание термина «национальная безопасность». Так, если под первым понимается – защита территориальных границ, населения, политической системы. То в широком смысле под ним подразумевается – защита процветания государства и его граждан [4].

В первую очередь необходимо рассмотреть опыт изучения данной категории и явления политологии в американской политологической мысли, в стране, в которой впервые был употреблен данный термин, и впервые в мире принят Закон «О национальной безопасности» (1947 г.). Так, впервые понятие «национальная безопасность» было употреблено в политическом лексиконе в 1904 г., когда Президент Т. Рузвельт в послании Конгрессу США обосновывал военную акцию присоединения зоны будущего Панамского канала интересами «национальной безопасности». В последующем данный термин вошел и в международный лексикон, когда в 1919 года в опубликованном Статуте Лиги наций пункт первый, статьи восьмой требовал от членов организации «...ограничения национальных вооружений до минимума, совместимого с национальной безопасностью и с выполнением международных обязательств...» [5].

В американской политической науке общими проблемами национальной безопасности государства занимались и занимаются такие исследователи как Д.Болдуин, У.Липпман, А.Гордон, Д.Марч, С.Козн, Г.Киссинджер, З.Бжезинский, Д.Лобсек, Дж.Малвен, Р.Кеохан, Ч.Кегли, Р.Пайпс, Д.Стэйнбрюнер, Д.Кауфман, Т.Моран, Д.Най, Е.Мэй, Ричард Хаас, Томас Грэм и др. [6].

Исследование вопросов национальной безопасности было актуальным на протяжении всего 20 века, однако они стали занимать одно из ведущих мест в 1940-е гг. в связи с тем, что США по окончании Второй мировой войны стали также как и вышедший победителем в войне СССР сверхдержавой. Это явилось причиной детального исследования и анализа текущего состояния национальной безопасности, основных угроз, дальнейших вариантов развития и других тематик. Согласно принятому в 1947 г. Закону «О национальной безопасности», в том же году был создан Совет национальной безопасности, который до последнего времени обладает полномочиями

консультировать и давать рекомендации главе государства в области осуществления внешней и внутренней политики, практически всех аспектов, касающихся обеспечения национальной безопасности государства.

Что касается трактовки понятия «национальная безопасность» в американской политологии, то источник понятия «национальная безопасность» американские авторы видят в теории «национальных интересов». Под национальными интересами понимается совокупность политических, экономических военных и иных потребностей, удовлетворение которых обеспечивает существование и возможное развитие личности, общества и государства. Основоположником данного подхода принято считать социолога У.Липпман, который считал целесообразным и оправданным определить национальную безопасность в категории национального интереса. Он писал, что «нация находится в состоянии безопасности, когда ей не приходится приносить в жертву свои законные интересы с целью избежать войны и когда оно в состоянии защитить при необходимости эти интересы путем войны» [7].

В Казахстане, также как и в России, в период СССР первостепенное значение придавалось государственной безопасности, тогда как в демократических странах наиважнейшим уровнем национальной безопасности является безопасность человека, затем безопасность общества, только потом безопасность государства.

Так, российский исследователь И.Б.Кардашова пишет, что в Большой советской энциклопедии представлено понятие «безопасность международная», в Советской военной энциклопедии, Военном энциклопедическом словаре и др., вообще отсутствует понятие «безопасность», есть только прикладные виды безопасности: пожарной, безопасности полетов, безопасности техники и т.д. По мнению ученого, применение понятий «безопасность», «военная безопасность» исключалось в силу того, что их заменяли такие понятия, как «оборона» и «защита государства» [8]. В этой связи вплоть до 90-х гг. XX в. в бывшем СССР рассматривались и исследовались в основном вопросы международной безопасности.

Также отсутствие в терминологической базе советской системы законодательства и научной мысли понятия «национальная безопасность» связано с тем, что в Советском Союзе трактовка понятия «нация» имело узко этнический характер, тогда как в западных странах под этим термином понимается – народ. К примеру, Р.Г.Абдулатипов утверждает, что «у нас не сложились иные традиции: нациями мы называли этнические образования. У нас стоит проблема выбора: нация как этнос или нация как государство» [9].

В этой связи И.Б.Кардашова делает вывод, что в основе формирования нации лежит не этнический принцип, поскольку история не знает ни одной моноэтнической нации [8]. По этому поводу, А.А.Прохожев замечает, что если ранее наиболее распространенным было определение нации как

исторически устойчивой общности людей, возникающей на базе общности языка, территории, экономической жизни и психического склада, проявляющегося в общности культуры, то сейчас все большее признание приобретает определение нации как единства гражданского общества и государства [10]. Следовательно, отсюда вытекает взаимозависимость, определяемая по формуле: стержень нации – государство, нет государства – нет нации. Американский политолог К. Дейч кратко и однозначно определяет нацию как народ, обладающий государством [11].

Тем не менее, по мнению ученых [12], не следует отождествлять понятия «национальная безопасность» и «государственная безопасность», так как первое подразумевает триединую составляющую, каждый компонент которой одинаково значим – безопасность личности, общества и государства.

Поэтому, И.Б.Кардашова приходит к выводу, что под нацией следует понимать в целом страну, а под национальной безопасностью – безопасность в масштабах страны.

С этим мнением согласен и казахстанский исследователь Ж.М.Аманжолов, который пишет, что термин «национальная безопасность» не имеет смысла защиты интересов одного или нескольких этносов, социальных слоев или групп, он обращен к сохранению целого, социума [13]. «Нация как определенная территориально-государственная общность основывается при этом на устойчивых социально-политических, экономических, культурных и иных связях, т. е. образуется вследствие политического объединения множества этносов при всех их лингвистических, конфессиональных, культурных и других несходствах или различиях», – отмечает ученый. При этом ни в коей мере нельзя отождествлять термины «нация» и «народ», так как данные понятия не имеют однозначно четкого правового содержания и понятия «народ», «нация» могут совпадать, если речь идет только о мононациональном государстве. «Однако, поскольку идеально мононациональных государств не существует «народ» как более широкое понятие состоит из нескольких наций и национальных (этнических) групп, что характерно, например, для Казахстана, на территории которого проживают представители около 130 наций», – пишет он [13].

Другой исследователь, О.Смолин приводит понимание национальной безопасности, которое вошло в мировую политику и науку от американского президента Теодора Рузвельта: «национальная безопасность не безопасность одной из нации, проживающих на территории страны, а совокупность условий, обеспечивающих суверенитет, защиту стратегических интересов и полноценное развитие общества и всех граждан данного государства» [14]. Другую точку зрения выдвигает В.Н.Хлюпин: «национальная, будем называть ее для отличия – этническая, безопасность включает в себя демографический и культурологический аспекты существования этносов» [15].

В западной политико-правовой мысли дефиниция «национальная безопасность» традиционно означает защиту населения и территории страны от любой внешней угрозы, а также способность оказать эффективное противодействие опасным явлениям и процессам, что связывается не только с обладанием государством монополии на законное насилие, но так же с такими критериями как стабильность, предсказуемость и порядок [16]. В понимании американских, как, впрочем, и других западных политологов, национальная безопасность – это способность страны сохранять целостность, суверенность, политические, экономические, социальные и другие основы общества и выступать в качестве самостоятельного субъекта системы международных отношений. Очевидно, что в таком толковании национальная безопасность понимается как безопасность страны, которая связана с реализацией ее коренных интересов, включающих интересы личности, общества и государства [17].

В российском праве термин «национальная безопасность» впервые использован в Федеральном законе «Об информации, информатизации и защите информации» 1995 года. Тем не менее, определение данного термина было дано в первом Послании Президента РФ Федеральному Собранию «О национальной безопасности» 1996 г., в котором указывалось, что «национальная безопасность понимается как состояние защищенности национальных интересов от внутренних и внешних угроз, обеспечивающее прогрессивное развитие личности, общества и государства» [18]. Однако в российской научной среде идут дискуссии о трактовке и наиболее точном определении понятия «национальная безопасность».

В казахстанской политологической науке также существуют различные трактовки как самого понятия «безопасность», «национальная безопасность», так и их производных. Отечественный ученый, занимающийся исследованием вопросов безопасности, Г.Б.Рахманова, проведя исторический анализ новых подходов к безопасности, вычленила следующие ее трактовки [19]:

1. Безопасность соотносится не с государством, а с системой более высокого порядка – страной, включающей экономическое, политическое, национальное, социальное и культурное организованное сообщество, территорию, климат и т.д. В данном аспекте безопасность рассматривается как целостное системное образование, включающее государственную, социальную, политическую, экономическую, информационную, экологическую, военную и др. подсистемы общества. Таким образом, государство получает в сфере безопасности ряд противовесов, в том числе в лице общества. Это, в свою очередь, действует не в ущерб государству, а наоборот – препятствует его отчуждению от общества, а, следовательно, направлено на сохранение гибкой, стабильной функции государственной власти.

2. Авторитарная парадигма рассматривала государственную безопасность как состояние «незыблемости, прочности» политической и экономической основы государства и его границ, современная же парадигма исходит из того, что безопасность страны представляет определенное системное качество, способное (и довольно успешно) развиваться и процветать в условиях неопределенности и риска. Это свойство проявляется и детерминируется развитием различных сфер жизнедеятельности общества: политической, экономической, социальной, экологической и др. На этой основе определяются и составные элементы (содержательные формы) безопасности: политическая безопасность, экономическая безопасность, экологическая и др. Иерархия этих содержательных форм безопасности в рамках региональной безопасности обуславливается конкретными внутренними и внешними условиями и факторами, введением «плавающих акцентов» и т.д.

3. Безопасность как функциональное единство самоорганизации и управления общественной системы. Поясним это положение. В качестве основного элемента самоорганизации предлагается рассматривать культуру общества как систему ценностей. Механизм управления безопасностью представляет собой совокупность подсистем: система разрешения внутренних и внешних конфликтов; система снижения неопределенности; система риска. Функционирование системы безопасности, исходя из вышеизложенного, обеспечивается наличием механизмов безопасности через призму соотношения культурно-ценностного подхода и принципами «мягких» (самоорганизация) и «жестких» (управление) стратегии обеспечения безопасности. Здесь доминирующую роль могут играть элементы гражданского общества.

Следует также отметить, что исследования вопросов национальной безопасности и самого этого термина приводит к тому, что появляются новые концепции безопасности. Одна из них оформилась в зарубежной политологии к началу 21 века, и называется «общая безопасность», предусматривающая право на защиту национальных интересов за такими субъектами как группы граждан, органы местного самоуправления, неправительственные организации [16]. Другой концепцией, которой уделяется большое внимание ООН, является концепция «human security», которая центрирована на личности, на создании для нее условий оптимальных для ее совершенствования, что является наилучшим и для общества, и для государства, и для мирового сообщества. Перевод данного термина предложил Д.Г.Балуев – «личностная безопасность» [20], однако по мнению другого исследователя А.Бреннера, более точным, по аналогии с общепринятым термином «преступление против человечности», переводить «human security» – «безопасность для человечности» [21].

Тем не менее, для казахстанского научного сообщества первостепенной задачей является более подробное рассмотрение и изучение такого явления

как «национальная безопасность». Обращаясь к научным трудам, написанным в данном направлении политологии, встречаем различные трактовки как самого данного понятия, так и политики по обеспечению национальной безопасности.

Так, отечественный политолог Б.С.Жусипов отмечает, что национальная безопасность в широком смысле есть способность общественной системы страны обеспечить высокий уровень жизнедеятельности нации и ее конкурентные возможности во взаимоотношениях с внешним миром в целях надежного существования и устойчивого развития [1]. При этом, по его мнению, национальная безопасность является элементом национально-государственного интереса государства, обеспечивающего как внутреннюю стабильность, экономическое преуспевание, моральное здоровье общества, так и благоприятное внешнее окружение, позитивный международный имидж. Более широкое определение дает Ж.М.Аманжолов, национальная безопасность является результатом социальной деятельности и имеет своей предметностью защиту и обеспеченность жизненно важных интересов личности, общества и государства [13].

Г.Ж.Кенебаев подразумевает под «национальной безопасностью» – обеспечение внутренних и внешних условий существования страны, которые гарантируют возможность стабильного развития общества и его граждан [22].

Однако, несмотря на то, что многие авторы рассматривают понятие «национальная безопасность» с точки зрения защиты личности, общества и государства, другие рассматривают данное явление как часть деятельности государства. Так, Н.Касенова, пишет, что «национальная безопасность является одним из основных понятий, используемых современным государством для легитимизации своих действий» [23].

Существуют и такие трактовки определения понятия «национальная безопасность» – «совокупность общих для членов казахстанской социально-культурной общности потребностей и интересов, удовлетворение и защита которых является необходимым условием не только для ее физического выживания, но и прогрессивного развития. Эти потребности вытекают из особенностей социально-экономического и политического устройства РК, уровня ее экономического развития, исторически сложившегося места в международном и региональном разделении труда, специфики географического положения, национальных и культурных традиций, то есть из всего того, что составляет спектр геополитических факторов» [24].

Таким образом, основной проблемой исследований национальной безопасности казахстанскими учеными является то, что в среде ученых не сформировался понятийно-категориальный аппарат, признанный большинством научного сообщества. Другой причиной этого является расхождения

во взглядах ученых различных направлений науки, так как тематика национальной безопасности находится на стыке большого количества наук.

В этой связи Д.Нурпеисов пишет, что в Казахстане нет однозначного определения и толкования понятия «национальная безопасность», вследствие чего в юридической науке не разработаны теоретические положения, которые раскрывали бы взаимопроникновение и взаимное влияние различных факторов на безопасность той или иной страны и общества [25]. Именно вследствие этого ученые употребляют такие понятия как «национальный интерес», «потребности общества», «нация», «народ», «этнос» «этническая группа», «общность» и другие, нагружая их тем смысловым значением, которое понятно им. Однако это создает путаницу в определениях и терминах, теряется возможность анализа в силу того, что одни термины заменяются другими, все это влечет к тому, что исследования в данном направлении либо вовсе не продвигаются, либо застывают на одном уровне. Поэтому, одной из наиважнейших задач современной казахстанской политологии является необходимость скорейшего введения понятийно-категориального аппарата по вопросам национальной безопасности.

Тем не менее, в Казахстане существуют труды, в которых предпринята попытка научного осмысления национальной безопасности. Так, экономисты К.Кажымурат и М.У.Спанов указывают, что «национальная безопасность это состояние, при котором обеспечиваются устранение или нейтрализация угроз ее коренным национально-государственным интересам и самому существованию, возникающих в самых разных сферах и областях жизнедеятельности общества в силу внутренних и внешних причин. Состояние национальной безопасности описывается обратными величинами, то есть теми опасностями ей угрожающими» [26].

И именно эти два автора, проанализировав исследования в области национальной безопасности, выделяет два основных вывода. Первое, на содержание понятия национальная безопасность влияют национально-государственные интересы и национальная идея. Второе, выявление и оценка состояния национальной безопасности страны, действительных опасностей, ей угрожающих, возможны лишь с помощью демократических механизмов гражданского общества и в условиях правового государства, системы издержек и противовесов, на основе объективных экспертиз, исключающих подмену национально-государственных интересов интересами правящих элит, классов, корпораций, социальных, этнических, профессиональных групп [26].

При этом, необходимо учитывать, что несмотря на большое количество трудов [27], посвященных исследованию проблемы «национальной идеи Казахстана», «идеологии Казахстана», ни у ученых, ни у власти нет единого ответа.

Что же касается второго тезиса авторов, то он не вызывает сомнения, так как в научной жизни и в реальности доказано, что обеспечение национальной безопасности наиболее эффективно в той стране, где существует тесное взаимодействие государственных органов и структур гражданского общества, как на уровне организаций, так и на личностном. А это в свою очередь требует демократического строя и в условиях правового государства, где существует реальная системы сдержек и противовесов, на основе объективных экспертиз, исключающих подмену национальных интересов интересами правящих элит, классов, корпораций, социальных, этнических, профессиональных групп.

Тем не менее, в казахстанской политологии не совершалось комплексных исследований о сущности, реальном содержании, специфике и приоритетах процесса взаимодействия в сфере обеспечения национальной безопасности между органами государственной власти и институтами гражданского общества.

Вопросы безопасности всегда входили в круг важнейших государственных проблем, вследствие чего достаточно широко рассматривались в научной литературе. Следует отметить, что термин «безопасность» имел различную смысловую нагрузку в различные периоды истории. Так, античные философы выделяли общую безопасность человека, под которой подразумевали отсутствие опасности и угроз его жизни и здоровью. В частности, в трудах Макиавелли [28] безопасность понималась, как защищенность определенной территории во главе с правителем от внешних, и что важно, от внутренних угроз. В дальнейшем, в период Возрождения, на первое место опять выходит безопасность человека, а также общества, как совокупности людей. Это понимание безопасности в новое время уступает место тотальной государственной безопасности, для обеспечения которой была направлена вся мощь государства. Во второй половине XX века, когда произошли крупные изменения, как в сознании человека, так и в строительстве и развитии государства, в Западных обществах пришло понимание необходимости обеспечения триединой системы национальной безопасности, причем по следующей приоритетности – безопасность личности, безопасность общества, безопасность государства.

В современном понимании, на наш взгляд, наиболее верно говорить о том, что национальная безопасность является основой всего государства. Так как жизнедеятельность и будущее самого государства, общества, в первую очередь, зависит от степени национальной безопасности, под которой подразумевается внешняя, военная, экономическая, экологическая, социально-политическая, информационная и др. виды безопасности. Само обеспечение национальной безопасности затрагивает все сферы общественной жизни, и ее уровень зависит от прямых целенаправленных действий госу-

дарства и общества – принятие законов, участие НПО по нейтрализации угроз национальным интересам, так и смежных – состояние сферы образования, здравоохранения, правосознания граждан и так далее.

Литература

- 1 *Жусупов Б.С.* Республика Казахстан: проблемы политики безопасности. – А.: Институт философии и политологии МОН РК, 2001. – 229 с.
- 2 *Синецкий В.П.* О понятийном аппарате общей теории безопасности // Военная мысль. – 1994. – № 8. – С. 17.
- 3 Казахстанская политологическая энциклопедия. – А.: Институт развития Казахстана, 1998. – С. 85.
- 4 *Кирк Э.* Оборона, мир и политика безопасности // Краткий курс. – Вашингтон, 1992. – 78 с.
- 5 Статус Лиги Наций / Международное право в избранных документах. – М.: Изд-во ИМО, 1957. – Т. II. – С. 79.
- 6 *Baldwin D.A.* The concept of security // Review of International Studies. – 1997. – P. 23.
- 7 *Арын Р.* Национальные интересы и национальная безопасность Казахстана // Евразийское сообщество. – 1998. – № 2. – С. 58.
- 8 *Кардашова И.Б.* О категориально-понятийном аппарате теории национальной безопасности // Российский следователь. – 2005. – №5. – С. 12.
- 9 *Абдулатипов Р.Г.* Правовое обеспечение национальной и федеративной политики Российского государства // Материалы международной конференции «Российский конституционализм: проблемы и решения». – М., 1999. – С. 83.
- 10 Общая теория национальной безопасности: Учебник / Под общ. ред. А. Прохожева. – М.: РАГС, 2002. – С. 21.
- 11 *Deutsch K.* Nationalism and Social Communication. – Cambridge, 1986. – P. 96.
- 12 *Мамонов В.В.* Конституционные основы национальной безопасности России: Монография. – Саратов, 2002. – С. 19.
- 13 *Аманжолов Ж.М.* Национальная безопасность: сущность и определение основных составляющих // Зангер. – 2008. – №6 (83). – С. 100-113.
- 14 *Смолин О.* Политика в области образования и образовательная политика // Народное образование. – 2003. – №5. – С. 27.
- 15 *Хлюпин В.Н.* Национальная безопасность и геополитическое положение РК: анализ внешнеполитических факторов: дис... кандидата политических наук. – А., 1996. – 150 с.
- 16 *Королев В.Н.* Взаимодействие органов государственной власти и общественных объединений по обеспечению национальной безопасности в современной России: дис... кандидата политических наук. – Орел, 2007. – 186 с.
- 17 Правовая основа обеспечения национальной безопасности Российской Федерации: Монография / Под ред. Опалева А.В. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2004. – 511 с.
- 18 О национальной безопасности. Послание Президента Российской Федерации Федеральному Собранию. – М., 1996. – С. 3-4.
- 19 *Рахманова Г.Б.* Казахстан и проблемы безопасности в Центральной Азии. – А., 2006. – 224 с.

20 *Балуев Д.Г.* Современная мировая политика и проблемы личностной безопасности. – Нижний Новгород, 2002. – С. 36.

21 *Бреннер А.* Введение в политологию национальной безопасности // http://www.von-brenner.com/politologia_NB.htm

22 *Кенебаев Г.Ж.* Национальная безопасность РК // Материалы международной научно-практической конференции «Социально-экономические и правовые проблемы в условиях вхождения РК в число 50-ти конкурентоспособных стран мира». – А.: КазАТиСО, 2007. – С. 321-323.

23 *Касенова Н.* Национальная безопасность Казахстана: концептуальные аспекты // Вестник университета «Кайнар». – 2004. – № 2. – С. 55-61.

24 *Задегий В.В.* Обеспечение национальной безопасности РК в контексте политических проблем пограничного урегулирования: дис... кандидата политических наук. – А.: КазНПУ им. Абая. – 161 с.

25 *Нурпеисов Д.* К теоретическим аспектам концепции национальной безопасности // Тураби. – 2006. – №6. – С. 14-16.

26 *Кажымурат К., Спанов М.У.* Теория и стратегия экономической безопасности в системе национальной безопасности Казахстана // Саясат. – 2001. – № 9. – С. 41-48.

27 *Мурадов М.* К поиску объединяющей идеи, или О моральной диктатуре интеллигенции // Мысль. – 1994. – № 3. – С. 8.

28 *Макиавелли Н.* Государь. – М.: Планета, 1990. – С. 42.

Түйін

Смағұлов Қ.Е., Жандосова Ш.М. Шетелдік және қазақстандық саясаттанудағы ұлттық қауіпсіздік мәселесі

Аталған мақалада «ұлттық қауіпсіздік» ұғымының мән-мағынасы кеңінен зерттелген. Ұлттық қауіпсіздік мәселесін зерттеген шетелдік ғалымдардың зерттеулері ұсынылған. Қазақстан Республикасының ұлттық қауіпсіздігін қамтамасыз ету саласында ұсыныстар жасалынған.

Түйін сөздер: ұлттық қауіпсіздік, ұлттық мүдде, мемлекет, ішкі саясат, сыртқы саясат.

Summary

Smagulov K.E., Zhandossova Sh.M. Problem of National Security in the Foreign and Kazakh Political Science

This article analyzes the nature and definition of the term “national security”. Study on national security by foreign researchers presented in the article. The author suggests recommendations in the area of national security of the Republic of Kazakhstan.

Keywords: National Security, National Interests, State, Domestic Policy, Foreign Policy.

Куралай Ермаганбетова¹

¹ Евразийский национального университет имени Л. Н. Гумилёва

БРЕНДИНГ МЕСТ И ИДЕНТИЧНОСТЬ

Аннотация. В данной статье рассматривается потенциал культуры, культурных объектов, для развития повышения узнаваемости локальных мест, больших регионов и Казахстана в целом. Брендинг мест рассматривается во взаимосвязи с идентичностью. В данной статье автор анализирует работы казахстанских ученых в области идентичности, приводит примеры государственных программ, которые способствуют конструированию казахстанской идентичности, а также приводит примеры антропологического исследования брендинга мест.

Ключевые слова: культурный брендинг, брендинг мест, места памяти, идентичность, национальная идентичность

Сегодня многие страны занимаются «брендингом территорий» с целью повышения узнаваемости и привлекательности не только конкретного региона, но и в целом страны. Национальное строительство в независимом Казахстане сопровождается активным развитием «культурного брендинга», посредством которого страна позиционирует себя в мире.

Важной составной частью культурного брендинга в Казахстане является конструирование национальной идентичности на государственном уровне.

Все 25 лет независимости Казахстана сопровождались активным развитием разных программ брендинга как на государственном, так и на региональных и локальных уровнях. Исследование направлено на те программы, которые используют потенциал культуры, культурных объектов, для развития повышения узнаваемости локальных мест, больших регионов и Казахстана в целом, вместе с тем, культурный брендинг рассматривается во взаимосвязи с идентичностью.

Изначально термин «идентичность» был категорией психологии, точнее психиатрии. Психиатры использовали этот термин для описания состояние психических больных, потерявших представления о самих себе и последовательности событий своей жизни.

Американский психоаналитик Эрик Эриксон перенес его в психологию развития, показав, что кризис идентичности является нормальным явлением развития человека. В период юности каждый человек так или иначе переживает кризис, связанный с необходимостью самоопределения, в виде целой серии социальных и личностных выборов и идентификаций. Если юноше

не удастся своевременно разрешить эти задачи, у него формируется неадекватная идентичность. Таким образом, идентичность, согласно Э.Эриксону, чувство самотождественности, собственной истинности, полноценности, сопричастности миру и другим людям. Чувство обретения, адекватности и стабильности и стабильного владения личностью собственным Я независимо от изменений последнего и ситуации, способность личности к полноценному решению задач, встающих перед ней на каждом этапе развития [1].

Поскольку идентичность это сложное комплексное понятие, то мы останавливаемся на той группе практик, которые нуждаются в организованном поддержании эффективности. Это практики памяти, связанные с государственными программами, региональными репрезентациями, конфессиональными местами памяти, групповыми идентичностями как, например, строительство мазаров «своим родовым» батырам.

Некоторые исследователи разделяют всю совокупность идентичностей на естественные, не требующие организованного участия по их воспроизводству, и искусственные, постоянно нуждающиеся в организованном поддержании. К первым относятся такие идентичности как этнические, расовые, территориальные (ландшафтные), общемировые, видовые. Ко второй категории относятся такие идентичности как национальные, профессиональные, договорные, конфессиональные, региональные, (суб)континентальные, словные, классовые, зодиакальные, групповые, стратификационные.

Каждый из этих видов идентичности выступает не только и не столько «внутренним классификатором», сколько регулятором деятельности, системообразующим элементом. Поскольку социальная идентичность – это осознание своей принадлежности к социальной группе, то, следовательно – это и принятие значимых в данной группе ценностей, установок, стереотипов и норм [2].

Наиболее ранние исследования этих тенденций определенным образом сгруппированы вокруг дискуссий об употреблении понятий «казах», «казахский», «казахстанский», но далеко не исчерпываются этим.

Работы Нысанбаева А.Н., Абдильдина Ж. М., Байдильдинова Л.А., Сейдуманова С.Т., Малинина Г., Ахметжановой Г.К., Садыкова Н.М., Кушербаева К.Е., Галиева А.Г. направленные на изучение разных аспектов и проблем описания идентичности составляют основной, базовый блок текстов с детальным и подробным анализом проблематики становления новых форм идентификации населения Казахстана в суверенный период.

Так, Жабайхан Абдильдин и Абдумалик Нысанбаев делают акцент на социальной идентичности населения, которую они рассматривают в ключе необходимости сохранения межнационального мира в республике, создания основ для развития общеказахстанской идентичности.

В этом направлении существующие работы социологического, политологического и философского плана по анализу казахстанского общества можно разделить на две части.

Первая, концентрируется вокруг анализа проблем гражданского согласия, гражданской идентификации различных групп населения республики.

Вторая, имеет своим предметом проблематику этнического самосознания и этнической идентификации.

Также можно выделить в отдельную группу работы, посвященные необходимости создания (конструирования) общеказахстанской объединительной идеи.

Б. Абдыгалиев в работе «Государственная идентичность казахстанцев», анализируя проблему разрушения такой сложившейся системы идентификации как «советский народ», предлагает различные версии ответа на вопрос «Кто мы?»: «Мы, казахская нация», «Мы, казахстанская нация» и «Мы, народ Казахстана» [3]. Такое основание как казахская нация, полагает Абдыгалиев, не может находиться в основе новой идентификации казахстанского общества. В Конституции Республики Казахстан 1993 года было заложено понимание Казахстана как «формы государственности самоопределившейся казахской нации».

Другой ответ на вопрос «Кто мы?» – «мы, казахстанская нация» автор также находит не приемлемым для республики. Данный подход (известный в западных и сегодня во многих исследованиях постсоветских социологов и политологов как конструктивистский) он называет технократическим, полагая, что подобное понимание нации, страдая политической близорукостью, приведет к «...национальному нигилизму, недооценке устремлений национальных групп, образе жизни, культуре, языке».

Принятие понятия «казахстанская нация» автор находит не возможным по причине необычайной этнической пестроты общества, подъема его национального самосознания. Наиболее адекватной Абдыгалиеву представляется концепция народного суверенитета как источника и носителя государственной власти. Автор полагает, что в современном казахстанском обществе происходит процесс создания казахстанцев как единого народа. Поэтому «...в целях сохранения межнациональной стабильности, новая Конституция (1995 года – примечание автора) исходит только из логики и принципа «Мы, народ Казахстана...». Тем самым Конституция Республики Казахстан подчеркивает народное единство, то общее, что объединяет людей различных национальностей.

В работе Арыновой Р. С. «Национальная идея для Казахстана: пути поиска» современный этап казахстанского общества определяется как стадия цивилизационного разлома, поэтому обществу необходима общенациональная идея, призванная, прежде всего, сплотить людей различных этносов. Автор работы является сторонником так называемой интегративной идеологии для Казахстана, где «...ключевым моментом общенациональной идеи станет характерная для народа Казахстана всечеловечность, то есть терпимость к другим традициям, верованиям, уважительное отношение к сопредельным странам» [4].

Кадыржанов Р. в своей книге «Этнокультурный символизм и национальная идентичность Казахстана» [5] пишет, что национальная идентичность и этнокультурный символизм оказываются тесно связанными и взаимозависимыми между собой категориями. Этнокультурный символизм определяется национальной идентичностью и национальной культурой, содержащей в себе ценности и символы древнего происхождения. В то же время содержание национальной идентичности во многом определяется содержанием этнокультурного символизма, то есть тем, как национальные элиты конструируют символы и манипулируют ими для формирования идентичности своей нации. Вот почему для определения содержания и состояния национальной идентичности Казахстана необходимо определить содержание и состояние его этнокультурного символизма. Исследование темы национальной идентичности Казахстана под углом зрения этнокультурного символизма предполагает обращение к ряду проблем и противоречий национальной сферы казахстанского общества. Следует отметить, что многие из проблем и противоречий национальной сферы Казахстана имеют универсальный характер, то есть с ними сталкивается большинство государств и наций современного мира. Однако формы выражения этих противоречий имеют уникальный, конкретно-исторический и специфически-национальный характер. Не случайно поэтому для многих людей, включая тех, кто занимается национальной ситуацией Казахстана, эти проблемы и противоречия кажутся уникальными, присущими только нашей стране.

Мухтарбек Шайкемелев считает, что «казахская идентичность как самосознание открытой, синкретичной и толерантной культуры – наследницы древнетюркской цивилизации – должна стать основополагающим звеном, скрепляющим множество этнокультурных элементов полиэтничной мозаики, существующей в пределах нашей республики. Но пока она сама находится в стадии определения, становления и преодоления внутренней неопределенности, как отражение полиаспектно обусловленной социокультурной дифференцированности и разобщенности» [6].

В доминирующем дискурсе об идентичности дискуссии центрируются вокруг понятий этнос, язык и культура, поэтому официальными инструментами конструирования идентичности являются государственные проекты, цель которых фреймирование (оформление) национальной идентичности как казахстанской идентичности. Это в первую очередь государственная программа «Культурное наследие», направленная на изучение, восстановление и сохранение историко-культурного наследия страны, возрождение историко-культурных традиций, пропаганду культурного наследия Казахстана среди населения и за пределом страны. Задачами которой являются: воссоздание значительных историко-культурных и архитектурных памятников страны; создание целостной системы изучения культурного наследия, в том числе современной национальной культуры, фольклора, традиций и обычаев. Мас-

штабность поставленных задач в государственной программе, и характер доминирующих научных специализаций исполнителей привел к своеобразной фольклоризации понятия памяти, культурного наследия. В ходе полевых исследований, сталкиваясь со своеобразной рутинизацией практик памяти, мы видим в действии известный тезис Пьера Нора, когда он говорил о том, что историки пытаются «захватить память» сделать из нее свое профессиональное кредо. А это ситуация, в итоге приводящая к разрыву между теми, кто создает «государственные фреймы» и теми, для кого они создаются.

Особенность и эффективность данной государственной программы в масштабности, охватности крупных проектов, таких как «восстановление в соответствии с современными требованиями ряда значимых памятников в городе Туркестане и городище Отырар, курганов Иссык и Берель и других историко-культурных комплексов, проведение системных мероприятий, раскрывающих их роль в истории государства как ценностей, объединяющих народ.

Особый интерес представляет акцентуация на практиках по созданию национального брэнда казахской культуры как преемника кочевой культуры евразийского пространства и пропаганда этого брэнда на международном уровне [7].

Следующая государственная программа, которая играет огромную роль в конструировании казахстанской идентичности – это концепция культурной политики Республики Казахстан. В качестве назначения программы обозначены – развитие единого многонационального культурного пространства, формирование «казахстанской» ментальности и духовности казахстанцев. Задачи: 1) формирование духовно-нравственных ориентиров граждан, нового казахстанского патриотизма и устойчивой системы ценностей; 2) развитие всеказахстанского культурного пространства на основе сохранения национального многообразия и гармоничного развития культуры народа Казахстана; 3) интеграция отечественной культуры в мировое культурное пространство, широкое продвижение историко-культурного наследия Казахстана в стране и за рубежом, формирование собственных национальных брендов; 4) создание условий для интенсивного развития конкурентоспособной культурной среды и современных культурных кластеров; 5) дальнейшее сохранение и популяризация историко-культурного наследия в новом формате «Мәңгілік Ел»; 6) создание ярких художественных образов, воплощающих лучшие образцы современности, примечательные исторические события и артефакты, культурное наследие и традиции, тиражируемые посредством всех видов, жанров и направлений искусства – кино, анимации, литературы, живописи и др.; 7) широкое использование историко-культурного ландшафта страны для развития внутреннего и внешнего культурного туризма [8].

В этой программе также как и в первой видим, что основной акцент делается на глубокое изучение национальных традиций, на фактологиче-

ской стороне вопроса, где содержание понятия *памяти* зачастую раскрывается в категориях либо этнографического и артефактного характера, либо в понятиях письменного наследия. Тогда как в рамках нашего проекта мы пытаемся расширить понимание содержания памяти, обращаясь к анализу реальных, в настоящее время практикующих практик памяти.

Третий государственный проект по развитию культурной политики, который мы анализируем в данном тексте это утвержденная 28 декабря 2015 года Концепция укрепления и развития казахстанской идентичности и единства. В Концепции закреплено не этническое, а гражданское понимание нации, объединяющей всех граждан многонациональной и поликонфессиональной страны. В Концепции ключевым является понятие казахстанской нации как нации единого прошлого, совместного настоящего и единого будущего.

Концепция служит укреплению имиджа Казахстана как страны, где разные этнические группы живут в мире и согласии. Концепция базируется на следующих главных принципах:

1) базовый вектор – общенациональная патриотическая идея «Мәңгілік Ел», выдвинутая Президентом страны Назарбаевым Н. А.;

2) консолидирующие ценности общенациональной патриотической идеи «Мәңгілік Ел» – гражданское равенство, трудолюбие, честность, культ учености и образования, светская страна;

3) фундамент казахстанской идентичности и единства – общенациональные ценности, основанные на культурном, этническом, языковом и религиозном многообразии;

4) казахстанская идентичность и единство – это непрерывный поколенческий процесс. Он базируется на том, что каждый гражданин, независимо от этнического происхождения, связывает свою судьбу и будущее с Казахстаном. Единое прошлое, совместное настоящее и общая ответственность за будущее связывают общество в одно целое: «У нас одно Отечество, одна Родина – Независимый Казахстан».

Знаковым символом формирования казахстанской идентичности и единства стала новая столица Казахстана – Астана. А для консолидации полиэтничного и поликонфессионального общества акцентируется роль института Ассамблеи народа Казахстана (АНК).

Вся работа по укреплению и развитию казахстанской идентичности и единства будет выстраиваться под эгидой АНК и вокруг общенациональной патриотической идеи «Мәңгілік Ел» по следующим векторам: 1) Идентичность на принципе гражданства. 2) Продвижение общенациональной патриотической идеи «Мәңгілік Ел» – системы ценностей, отражающих опыт нации за годы независимости. 3) Триада языков. 4) Генерация поколения «Мәңгілік Ел» [9].

Практика создания казахстанской идеологии национального строительства, опирающейся на собственную идентичность и национальные интере-

сы, в современных условиях приобретает особую значимость. Это идеология *нового казахстанского патриотизма*, ставящая интересы каждого жителя республики на первое место, независимо от этнической принадлежности и вероисповедания. В фокусе новой идеологии – вопросы формирования казахстанской нации, объединенной едиными идеалами и ценностями, реализация которых обеспечит независимость и процветание республике.

Практики репрезентации концепта казахстанской идентичности можно увидеть в пространстве региональных и национальных музеев, открытых в Казахстане до 1990 года и созданных после 1991 года.

Главными исследовательскими методами выступили включенное наблюдение в музеях Астаны, Алматы, Тараз, Петропавловска, Семипалатинска, Карагандинской области, сравнительный анализ музейных практик в формировании казахстанской идентичности, который может стать вкладом в культурный брендинг Казахстана. Также представляет интерес для исследования проведенные интервью с руководителями и работниками Национального музея г. Астаны, музея национальных инструментов имени Ыхласа г. Алматы, Государственного музея искусств имени А.Кастеева г. Алматы, Дома-музея Д.Кунаева г. Алматы, Историко-краеведческого музея г. Дзержинск, Государственного историко-культурного и литературно-мемориального заповедника-музея Жидебай-Борели г. Семей.

В ходе антропологического исследования были изучены 36 музеев, из них 25 музеев, годы открытия которых пришлись на советский период и 11 музеев, которые были открыты в период независимости. Появление новых музеев – это прорыв в региональном музееинге, новые музеи – это не только государственные, но и частные, ведомственные. Нами зафиксированы такие практики памяти, которые можно характеризовать как подвижнические, инициативные, когда отдельный человек становится инициатором, хранителем коллекции исторических артефактов и занимается местным краеведением, как истинный подвижник.

Так, уникальна история создания Музея истории горного и плавильного дела в поселке Жезды Карагандинской области. Основал его фронтовик, бывший райкомовский работник Макен Торегельдин. Он посвятил свою жизнь собиранию редких экспонатов по истории края, в основном по теме металлургии (древний период, английские промышленники, К. Сатпаев, советский период), но также его интересовали тема войны, археологии.

Это пример того, как история музея переплетается с биографией его организатора. М. Торегельдин был помощником К. Сатпаева, дружил с К. Акишевным и был знаком со всеми исследователями этого края, а также с руководителями областного и республиканского уровня. В первые годы независимости (1994 г.) он смог реализовать свою идею создания в Жезды единственного в РК Музея истории добывающего и плавильного дела (существовавший до этого Дом музей Сатпаева в Карсакапае стал его филиалом).

При его жизни музей стал центом культурной жизни не только Улутауского, но и Жезказганского района. Им были разработаны и на областном уровне утверждены туристические маршруты: 1) Жезказган-Жезды-Карсакпай 2) Жезказган-Жезды-Улытау. После его смерти (2006 г.) члены его семьи продолжают работать в музее.

Было несколько попыток перевести, объединить этот музей, например, с Улутауским музеем – заповедником, или перевести экспозицию в крупный город как Караганды или Джезказган, но члены семьи сохраняют верность заложенной миссии музея и ведут работу по его развитию.

Основная идея привязывающая музей к месту, то что музей должен фиксировать это место памяти как особо значимое для истории не только производства, но и для истории и культуры Казахстана.

Были созданы уникальные, особенно это заметно на фоне однотипности большинства экспозиций в других музеях, экспозиции горнорудной техники, которая использовалась на различных предприятиях региона: динамомашины начала XX века, фрагменты британской силовой электростанции, американский станок, немецкий паровоз и так далее. Кроме исторической техники в музее имеются фрагменты космической техники.

Помимо технологической составляющей в этом музее большая коллекция образцов минералов Жезказганского, Жайремского, Каражальского, Жездинского, Актасского месторождений, а это потенциал к реализации образовательных функций.

Музей в целом придерживается классических представлений о функциях музея, тем не менее, имеет достаточно интересную практику памяти. На плавильных и обжиговых печах можно работать и посетителям предлагается участие в создании из глины небольших объектов бытового и сувенирного характера, которые можно будет взять с собой в качестве сувенира об этом месте, музее.

История второго музея, также связанного с этим регионом, с историй производства – это Историко-производственный музей имени К. Сатпаева, или как называют его СМИ – музей Казахмыса. В основе экспозиций музея также лежит инициативная работа местных краеведов, но крупная компания с международным участием стала основным меценатом для этого музея и, в определенном смысле, этот музей позиционирует идею того, что история Жезказгана – это история Казахмыса.

Отношение власти к частным музейным практикам может быть потребительским: интерес возрастает, тогда, когда нужно показать некое новое место культурной, социальной активности, и этот же интерес пропадает, как только «проверяющие» или «внешние гости» покидают регион. Примером может послужить случай с личными вещами академика В.Вернадского, жившего в Боровом во время Великой отечественной войны. Один из организаторов музея Абылай хана (в Боровом), Амина апай, работала у Вернад-

ского в качестве домашней помощницы. У нее сохранилась большая коллекция личных вещей академика. Когда она организовывала музей Абылай хана, она решила создать там зал, посвященный академику. После ее смерти, дочь возглавила этот музей. Но, как только ее попросили уйти из музея, эта наследница забрала многие экспонаты, собранные Аминой апа.

В городе Сатпаев рядом с главным парком, где стоит мемориал Победы, воздвигли новый мемориальный комплекс «Тағзым», который охватывает почти все значимые темы памяти, кроме темы голодомора (ашаршылык). Комплекс создан таким образом, что его пространство позволяет в будущем устанавливать новые скульптурные композиции.

В конструировании идентичности также важную роль играет концепт джузового деления или скорее происхождения. Возрождение, реконструкция и сохранение мест памяти зачастую связаны с клановым или джузовым происхождением. Об этом очень хорошо написал казахстанский востоковед, доктор исторических наук Аширбек Муминов, ведущий специалист по истории ислама не только в Казахстане но и в Центральной Азии. Книга называется «Родословное древо Мухтара Ауэзова», где он изучая личность Мухтара Ауэзова, описывает культурный мира кожа [10]. Следующий автор Улан Бигожин в своей статье «В Казахстане сейчас идет бум святых мест» рассказывает о том что сейчас казахи больше интересуются святыми или сакральными местами. Все для совершения каких либо обрядов часто посещают святые места – мазары, могилы, храмы, зираты.

М.С.Шайкемелов в своей статье «Этнокультурные идентичности в контексте общенациональной идеи Казахстане» пишет, что «для понимания казахской идентичности, как говорит важно ощущение, что сознание казахов лишено мессианства и его невозможно (и не нужно!) зажать, сплотить лозунгами, которые чужды его ментальности. Казахское сознание живет архетипами прошлого – времен славных свершений его аруахов – великих ханов, биев и батыров. Духи предков продолжают во многом определять границы казахской идентичности, в том числе, и у вполне современных городских жителей. Казахи верят в то, что духи предков предопределяют судьбу, и исполнение их воли и предназначений определяет наш путь. В случае, если человек исполняет волю предков и чтит их память, они его обязательно поддержат. Если же он забыл их заветы и потерял совесть и честь, они непременно от него отвернутся и здесь никакие пожертвования и обряды не помогут» [11].

Поэтому места памяти – мазары, мечети, могилы, музеи и т.п являются главными инструментами конструирования казахстанской идентичности и культурного брендинга регионов, и даже страны.

Литература

1 Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. Пер.с английского – М.:Флинта, 2006. – 342 с.

2 Агеев В.С. Межгрупповое взаимодействие: социально-психологические проблемы. – М., 1990.

3 Абдығалиев Б. Государственная идентичность казахстанцев // Мысль, № 7, 1996. – С. 30-33.

4 Арынова Р. Национальная идея для Казахстана: пути поиска. – Саясат, 1998. – №2.

5 Кадыржанов Р.К. Этнокультурный символизм и национальная идентичность Казахстана / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2014. – 168 с.

6 Шайкемелев М.С. Казахская идентичность. Монография / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2013. – 272 с.

7 Паспорт программы. Государственная программа «Мәдени мұра» – культурное наследие Казахстана // <http://www.madenimura.kz/>

8 Концепция культурной политики в Республике Казахстан. – Астана, 2014.

9 Концепция укрепления и развития казахстанской идентичности и единства от 28 декабря 2015 года.

10 Муминов А. К. Родословное древо Мухтара Ауэзова / Под ред. С. Н. Абашина. – Алматы: Жибек жолы, 2011. – 304 с.

11 Этнокультурные идентичности в контексте общенациональной идеи Казахстана // <http://e-history.kz/ru/contents/view/1036>

Түйін

Ермағанбетова Қ.С. Орын брендингі және бірегейлік

Мақалада Қазақстанның көп аймақтары мен локалды орындарының танымалдылығын дамытуға арналған мәдениет, мәдени объектілердің әлеуеті қарастырылады. Орын брендингі бірегейлікпен байланыстырылады. Бұл мақалада автор қазақстандық ғалымдардың бірегейлік, ұлттық бірегейлік туралы ойлары мен пікірлеріне талдау жасайды, мәдениетті дамыту мен қазақстандық талдау жасай отырып, орын брендингі бойынша жүргізген антропологиялық зерттеулерінен мысал келтіреді.

Түйін сөздер: мәдени брендинг, орындар брендингі, жады орындары, бірегейлік, ұлттық бірегейлік.

Summary

Yermaganbetova K.S. Place Branding and Identity

This article examines the potential of cultural sites, cultural objects, for the development of raising awareness of local places, large regions and Kazakhstan. Place branding is discussed in conjunction with identity. In this article the author analyzes the works of Kazakh scientists in the field of identity and cites examples of state programs that contribute to the construction of the Kazakh identity, as well as examples of anthropological studies of place branding.

Keywords: Cultural Branding, Branding of Places, Places of Memory, Identity, National Identity.

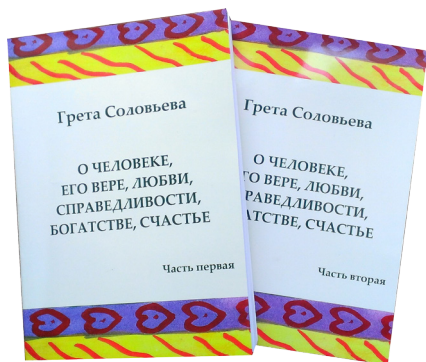
**РЕЦЕНЗИЯ
НА КНИГУ Г.Г. СОЛОВЬЕВОЙ
«О ЧЕЛОВЕКЕ, ЕГО ВЕРЕ, ЛЮБВИ,
СПРАВЕДЛИВОСТИ, БОГАТСТВЕ, СЧАСТЬЕ»**

Настоящим событием в научной жизни стал увидевший свет труд известного ученого, профессора, доктора философских наук Греты Георгиевны Соловьевой «О человеке, его вере, любви, справедливости, богатстве, счастье» в двух томах (Алматы, 2016). Это книга – экзистенциальное философское вопрошание – размышление о человеке и его назначении в жизни, о том, как быть и стать человеком, о том, что человек – уникален и о том, что он пришел в жизнь для того, чтобы «сбыться» как человек!



Книга состоит из двух частей, открывающих читателю простор для интерпретации философского мира Востока и Запада. Книга профессора Соловьевой – это книга о судьбах философии Востока и Запада, о том, как философия становилась тем уникальным знанием, освещающим путь человека.

Диалог, с позиций которого написана книга, становится и методологией самой монографии. Книга написана философски отточенным языком, который ложится на сердце и вовлекает в диалог философий, религий, культур. Сложнейшие вопросы поднимает Грета Георгиевна: о вере в эпоху постсекулярности, о назначении и высокой духовной роли религии. Проблемы исламской и христианской онтологии, раскрывающиеся в философском дискурсе Востока и Запада, выявляют значение религиозных ценностей для современного человека. Средневековый мусульманский мир реконструируется в книге как Реальность, конституируемая



Божественным словом и исполненная духовности, в нее вовлечен человек, который живет верой, надеждой, любовью! Ценности исламского мира и христианского мира сегодня актуальны, как никогда. Концептуальное раскрытие проблемы отношения философии и религии, веры и знания в трудах аль-Фараби, Августина Блаженного, Пауля Тиллиха, которое осуществляется на страницах книги, не только реактуализирует значение философского осмысления проблем религии, но определяет долговременную перспективу развития дискурса философии религии.

Грета Георгиевна глубоко исследует тему человека, как самой важной темы философии Востока и Запада. Обоснование диалога культур как философской проблемы и в этом ракурсе презентовать идею взаимодополнительности культурных миров, которая осуществляется в философии Запада и Востока – главная идея книги, и она состоялась!

Сегодня книга обсуждается, проходят плодотворные дискуссии, поскольку вопросы, поставленные в ней, находятся в сфере духовно-нравственных проблем современности. Профессор Соловьева Г.Г. со свойственной ей глубиной, прозорливостью задает онтологический тон философскому вопросу о смысле и судьбах человечества, о философия, которая всегда своевременна, только она может осуществить рефлексию над сложнейшими проблемами нашего мира.

Книга будет интересна не только специалистам в области философии, культурологии, антропологии, религиоведения, но и всем, кого интересуют вопросы о смысложизненных проблемах человечества.

В постмодернизме есть концепт «комформабельное чтение» и предложены различные способы прочтения книг. Для книги профессора Соловьевой Г.Г. не нужно изобретать техники чтения, любой способ может открыть смысл написанного, главное условие – читать, вдумчиво, вкладывая разум и сердце.

Н.Л. Сейтахметова,

главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук, профессор



Абишева Алия Кажимурадовна – профессор кафедры религиоведения и культурологии Казахского национального университета им. аль-Фараби, доктор философских наук, доцент

Айтымбетов Нуркен Искакович – научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор PhD

Бейсенов Бағдат Кабылдаевич – Эл-Фараби атындағы ҚазҰУ доценті, философия ғылымдарының докторы

Дунаев Владимир Юрьевич – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук, профессор

Ермаганбетова Куралай Сергабыловна – старший преподаватель Евразийского национального университета имени Л. Н. Гумилёва, магистр гуманитарных наук по специальности культурология

Ешпанова Дина Далабаевна – ведущий научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, кандидат философских наук, доцент

Жандосова Шолпан Мулькимановна – ученый секретарь Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор PhD

Иватова Ляйля Мурзалиновна – ведущий научный сотрудник Академии государственного управления при Президенте РК, доктор политических наук, профессор

Игисенова Аида – Алматы Технологиялық университетінің аға оқытушысы, философия магистрі

Изотов Мухтар Зиядаевич – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук, профессор

Кадыржанов Рустем Казахбаевич – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук, профессор

Конкина Гульбаршин Спановна – Ы. Алтынсарин атындағы Арқалық мемлекеттік педагогикалық институты тарих және өнер факультетінің деканы, философия ғылымдарының кандидаты

Курганская Валентина Дмитриевна – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук, профессор

Курманғалиева Галия Курманғалиевна – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук, доцент

Қасабек Аманжол – І. Жансүгіров атындағы Жетісу мемлекеттік университетінің профессоры, философия ғылымдарының докторы

Лешкевич Татьяна Геннадьевна – зам. директора Института Философии и Социально-политических наук Южного федерального Университета, член Президиума Российского философского Общества, председатель Донского философского общества, почетный работник Высшей школы РФ, доктор философских наук, профессор (Россия)

Мусина Динара Райхановна – докторант Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК

Назарбетова Асель Кожакметовна – главный ученый секретарь Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК

Ошақбаева Жазира Бейбітқызы – ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының аға ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының кандидаты

Сартаева Раушан Султановна – ведущий научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, кандидат философских наук

Сейтахметова Наталья Львовна – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук, профессор

Сихимбаева Дамира Алиевна – научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор PhD

Смагулов Кадыржан Есенгалиевич – старший преподаватель кафедры политологии и политических технологий Казахского национального университета имени аль-Фараби, доктор PhD

Смирнов Андрей Вадимович – директор Институт философии РАН, академик РАН, доктор философских наук (Россия)



АДАМ ӘЛЕМІ

Жылына төрт рет шығады

Издается четыре раза в год

Редакция мекен-жайы:

050010,
Алматы қаласы,
Құрманғазы көшесі, 29
Философия, саясаттану
және дінтану институты

Адрес редакции:

050010,
город Алматы,
ул. Курмангазы, 29
Институт философии, политологии
и религиоведения

Меншік иесі: Қазақстан Республикасы Білім және Ғылым министрлігі Ғылым комитетінің «Философия, саясаттану және дінтану институты» республикалық мемлекеттік қазыналық кәсіпорны (Алматы қ.)

Собственник: Республиканское государственное казенное предприятие «Институт философии, политологии и религиоведения» Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан (г. Алматы)

Басылып отырған материал авторларының көзқарасымен редакция алқасының пікірі сәйкес келмеуі мүмкін.

Мнение редакционной коллегии может не совпадать с точкой зрения авторов публикуемых материалов.

Журналда жарияланған материалдардың, деректердің, айғақтардың, тәсімдердің, сандық көрсеткіштердің, жарнамалардың растығы авторлардың жауапкершілігінде.

За достоверность публикуемых в журнале материалов, сведений, фактов, схем, цифровых данных, рекламы ответственность несут авторы.

Журналдағы деректерді пайдаланғанда туннұсқаға сілтеме жасау міндетті.

При использовании материалов, опубликованных в журнале, ссылка на источник обязательна.

Компьютерде жинақтаушы *Л. Токтарбекова* Компьютерное обеспечение

Теруге 08.12.2016 ж. берілді. Басуға 15.12.2016 ж. қол қойылды.
Форматы 70x1001/16. Есепті баспа табағы 10,8
Тапсырыс № 49.

Сдано в набор 08.12.2016 г. Подписано в печать 15.12.2016 г.
Формат 70x1001/16. Уч. изд. л. 10,8
Заказ № 49.