

ISSN 2224-5294

2011•6

ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫ
ҰЛТТЫҚ ҒЫЛЫМ АКАДЕМИЯСЫНЫҢ

ХАБАРЛАРЫ

ИЗВЕСТИЯ

НАЦИОНАЛЬНОЙ АКАДЕМИИ НАУК
РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН

СЕРИЯ ОБЩЕСТВЕННЫХ И
ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

6(279)

ҚАРАША – ЖЕЛТОҚСАН 2011 Ж.
НОЯБРЬ – ДЕКАБРЬ 2011 Г.

ИЗДАЕТСЯ С ЯНВАРЯ 1962 Г.

ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

АЛМАТЫ
НАН РК

Б а с р е д а к т о р

педагогика ғылымдарының докторы, ҚР ҰҒА-сының құрметті мүшесі, проф.

С.Ж. ПРАЛИЕВ

Бас редакторының орынбасарлары

ҚР ҰҒА академигі **К.Н.НӘРІБАЕВ**

ҚР ҰҒА академигі **Ә. Н. НЫСАНБАЕВ**

ҚР ҰҒА академигі **Ө. АЙТБАЙ**

Р е д а к ц и я а л қ а с ы:

ҚР ҰҒА-ның академиктері: **К.М. Байпақов**, **С.А. Қасқабасов**, **Ғ.Е. Есім**, **Б.Е. Көмеков**, **С.С. Қирабаев**; тарих ғылымдарының докторы **М.Қ. Қойгелдиев**, тарих ғылымдарының докторы **Б.А. Байтанаев**, философия ғылымдарының докторы, проф. **Р.Б. Әбсаттаров**, заң ғылымдарының докторы, проф. **Б.Ж. Әбдірайымов**, тарих ғылымдарының докторы **М.Х. Әбусейітова**, социология ғылымдарының докторы **З.К. Шаукенова**, экономика ғылымдарының докторы **Н.К. Нұрланова**, социология ғылымдарының докторы **Л.Т. Қожамқұлова**, психология ғылымдарының докторы, проф. **Ж.И. Намазбаева**, тарих ғылымдарының докторы **С.Ф. Мәжитов**, философия ғылымдарының кандидаты **Г.Г. Барлыбаева** (жауапты хатшы)

Главный редактор

доктор педагогических наук, проф., почетный член НАН РК

С.Ж. ПРАЛИЕВ

Заместители главного редактора

академик НАН РК **К.Н. НАРИБАЕВ**

академик НАН РК **А. Н. НЫСАНБАЕВ**

академик НАН РК **У. АЙТБАЙ**

Редакционная коллегия:

академики НАН РК: **К. М. Байпаков**, **Касқабасов С. А.**, **Г. Е. Есим**, **Б. Е. Кумеков**, **С. С. Кирабаев**; доктор исторических наук **М. К. Койгельдиев**, доктор исторических наук **Б. А. Байтанаев**, доктор философских наук, проф. **Р.Б. Абсаттаров**, доктор юридических наук, проф. **Б. Ж. Абдраимов**, доктор исторических наук, проф. **М. Х. Абусейітова**, доктор социологических наук **З. К. Шаукенова**, доктор экономических наук **Н. К. Нурланова**, доктор социологических наук **Л. Т. Кожамқұлова**, доктор психологических наук, проф. **Намазбаева Ж.И.**, доктор исторических наук **Мажитов С.Ф.**, кандидат философских наук **Г. Г. Барлыбаева** (ответсекретарь)

Editor-in-chief

doctor of pedagogical sciences, honorary member of NAS of the RK, prof.

S. ZH. PRALIEV

Editorial staff:

academician of NAS of the RK **K.N. NARIBAEV**

academician of NAS of the RK **A. N. NISANBAEV**

academician of NAS of the RK **U. AITBAI**

Deputy editor-in-chief

academicians of NAS of the RK: **K. M. Baipakov**, **S.A. Kaskabasov**, **G. E. Esim**, **B. E. Kumekov**, **S.S. Kirabaev**; doctor of historical sciences **M.K.Koigeldy**, doctor of historical sciences **B.A.Baitanayev**, doctor of philosophical sciences, prof. **R.B. Absattarov**, doctor of juridical sciences, prof. **B.Zh. Abdraimov**, doctor of historical sciences, prof. **M. Kh. Abuseitova**, doctor of sociological sciences **Z. K. Shaukenova**, doctor of economical sciences **N. K. Nurlanova**, doctor of sociological sciences **L. T. Kozhamkulova**, doctor of psychological sciences, prof. **Namazbaeva Zh.I.**, doctor of historical sciences **S. Ph. Mazhitov**, candidate of philosophical sciences **G.G. Barlibaeva** (secretary)

Известия Национальной академии наук Республики Казахстан. Серия общественных и гуманитарных наук.

ISSN 2224-5294

Собственник: РОО «Национальная академия наук Республики Казахстан» (г. Алматы)

Свидетельство о постановке на учет периодического печатного издания в Комитете информации и архивов

Министерства культуры и информации Республики Казахстан № 10894-Ж, выданное 30.04.2010 г.

Периодичность 6 раз в год

Тираж: 300 экземпляров

Адрес редакции: 050010, г.Алматы, ул.Шевченко, 28, ком.219-220, тел. 272-13-19, 272-13-18

Адрес типографии: ИП «Аруна», г. Алматы, ул. Муратбаева, 75

© Национальная академия наук Республики Казахстан, 2011 г.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

С.Е. НҰРМҰРАТОВ

ЖАҒАНДАНУ ЖАҒДАЙЫНДАҒЫ ЭТНОФИЛОСОФИЯ

Жалпы әлемдік философияның тарихи және кәсіби бастауларын іздегенде негізінен Ежелгі Қытай, Ежелгі Үндістан мен Ежелгі Грекия сияқты мәдени ошақтарды атап өтеміз. Алғашқы және тұтас мағынадағы философиялық мектептер, ағымдар мен бағыттар міне осы үш орталықта пайда болған деген пайымдау ғылымда берік қалыптасқан, ал қалған елдер мен мәдениеттер осы үшеуінен шартарапқа тараған философиялық түсініктерді қолдана отырып өздерінің ұлттық сипаттағы философиялық ұғымдарын, жүйелерін қалыптастыра алған деген пікір қазіргі кезеңде көптеген оқулықтарда орын алғаны белгілі. Әрине жоғарыда аталған әлемдік өркениет кеңістіктерінде шынымен де теориялық академиялық философияның озық үлгілері өзінің шынайы академиялық сипатында, әлемді рухани игерудің терең дәстүрі ретінде және тарихи процестің ерекше белгісіндей болып көрініс тапқанын барлығымыз мойындауға тиістіміз. Дегенмен философиялық бастауларды іздегенде әлемді рухани игерудің рационалдық түрлерімен шектелмеуіміз керек. Себебі адамзат тарихының сан қырлы мүмкіндіктерін айшықтай түсіп қана оның бойындағы тылсым қуаты мен күшін, орасан зор шығармашылық негіздерін кеңінен аша түсеміз. Міне осы тұрғыдан алғанда, түркілік әлемдегі философиялық ойлар өзіндік тарихи ерекшеліктері мен тұтастығы бар феномен деуге болады және олар дүниені түсінудегі көркем бейнелерді жандандыра түсетін, өзіндік белгілі бір жүйеге бағынатын құрылым болып табылады.

Қазақтың әлемді қабылдауы батыстық үлгілерден айрықша ұстанымдарымен негізделген. Бұл да өзінше философиялық зерделеудің түрі. Ол даналықты жоғары қоюшы жүйе десе де болғандай. Ал қазақ халқының даналық тағылымдары аталған тарихи үлгіні, мәдени парадигманы сабақтастықпен жалғастырып келе жатқан бірегей мәдениет болып табылады. Қазіргі кезеңдегі елімізде жүзеге асырылып жатқан “Мәдени мұра” мемлекеттік бағдарламасы көрсетілген осы ерекшелікті, ұлттық даралылығымызды барынша екшей түсетініне сенімдіміз. Бағдарлама ауқымындағы көптеген томдардың жалпы мазмұны мен құрылымы осы жетекші идеяға қызмет етеді және оқырманды тарихи оқиғалардың желісімен бойлата отырып философиялық сұхбатқа шақырады. Яғни ол қазіргі жаһандану заманындағы әлемді философиялық пайымдаудың ұлттық сипатын айшықтауға біршама қызмет етуге тырысады деп бағалауға болады.

Кеңестік социалистік қоғамның ыдырауымен ХХ ғасырдың соңында маркстік философияның дәуірі де елімізде аяқталды. Елімізде ондаған жылдар бойы негізінен идеологияланған, таптық бағдарға сүйенген философияның үстемдік етіп келгеніне қарамай шынайы философиялық зерттеулер мен талдаулар жүргізіліп келгенін атап өтуіміз керек. ХХ ғасырдың ортасында өз дәуіріне сәйкес келетін Қазақстанда мықты кәсіби философияның негізі қаланды. Ұлттық университетте философ-кәсіби мамандар дайындалып келеді, академиялық сипаттағы философияның әр түрлі проблемаларын зерттейтін ғылыми-зерттеу институтымыз да бар. Сондықтан философиялық мәселелер қазіргі жаһандану заманында да зерттеу жағынан кенде қалып жатқан жоқ, ол өзінің жалғасын табуда. Мәселен, философия тарихын зерттеуші қазақстандық мамандар әл-Фарабидің есімін әлемге танытуға, оның философиясының гуманистік астарын ашуға біршама тер төкті, диалектикалық логикамен айналысатын мамандар философияның ұғымдық негіздерін сараптаумен айналысты, ғылым және мәдениет философиясынан, әлеуметтік философияны зерделеу бойынша да біршама жетістіктерге жеттік.

Ал енді тәуелсіздік келген тарихи кезеңнен бері қарай елімізде философиялық зерттеулерде өзіндік өтпелі кезең дәуірі орын алды. Бұл заңды құбылыс болатын. Өйткені “қасиетті жер бос болмайды” деген қанатты сөзге арқа сүйейтін болсақ, онда тәуелсіздік алып келген еркіндіктің арқасында әлемнің әр бұрышында дамыған, өрбіген философиялық ағымдар еліміздегі философ-мамандары үшін де өзіндік қызығушылық туғыза бастады. Еуропада кең тараған постмодернистік

бағыттарға назар аударып, герменевтика мен синергетика сияқты тәсілдер кеңінен қолданыла бастады. Әсіресе философтарымыз құндылықтар мәселесіне, яғни басқаша айтқанда, аксиологиялық мәселелерге, олардың әртүрлі қырларын пайымдауға үлкен маңыз бере бастады. Осы жерде философиялық пайымдаудың ұлттық типі айқын көрініс тапқанын айта кетуге болады. Өйткені философ-маманның өзі халықтың менталитетінен, яғни ділінен, ұжымдық бейсаналық дәстүрлерінен алыстап кете алмайтын кездерін байқатып қалады. Сөйтіп этникалық сана терең түкпірінде отырған этикалық өлшемдер басымдылығы зерттеушінің аксиологиялық сараптамаларына да өз әсерін тигізгені байқалады.

Философтардың бір тобы қазақтың түпкі тарихының негізіндегі түркілік философияның інжу-маржандарын сұрыптаумен айналыса бастайды. Бұрын-соңды ешқандай философиялық талдауға түспеген есімдер тереңінен және жан-жақты қарастырыла бастады. Мәселен, Қорқыттың, әл-Фарабидің, М.Қашқаридің, Ж. Баласағұнның, Қ.А. Иасауидің, А.Иүгінекидің, Асан Қайғының, қазақ би-шешендерінің, ағартушыларының, қазақ интеллигенциясының, Абай мен Шәкәрімнің және басқа дара тарихи тұлғалардың дүниетанымдық жүйелері байыппен зерделене бастады. Осы салиқалы ізденістермен қатар жақында жүзеге асырыла бастаған мемлекеттік “Мәдени мұра” бағдарламасы түркілік кезеңдегі көптеген ойшылдардың рухани қазынасын жарыққа шығаруға себепкер болуда. Бұл тек тәуелсіздік дәуірінде ғана жүзеге асырылуы мүмкін дүниелер болатын.

Тарих қойнауында қатпарланған даналық көздерін ашу қазіргі жаһандану заманында өрбіп келе жатқан нигилистік көзқарастарға қарсы тұратын дүниелер болып табылады. Оларды насихаттау арқылы ұлттық мәдениетімізді сақтауға, дамытуға мүмкіндіктер алатынымыз анық. Бұл бағдарламаның тағы бір қыры әлемдік философияның ең құнды деген дүниелерін қазақ тілінде оқырман қауымға ұсыну болып табылады. Бұл жас ұрпақтың философиялық мәдениетін біршама көтерері анық. Сонымен қатар тәуелсіздіктің арқасында көптеген жылдар бойы менталдық әлемде басымдық танытқан атеистік көзқарастардан біршама бас тартып, діни дүниетанымның сүбелі тұстарын зерделеуге мүмкіндіктер ашылды.

Мамандар діни философияның адамның руханилығын дамытатын, оның әмбебаптық қасиеттерін өркендететін жақтарын айқындаумен айналыса бастады. Философия тарихындағы көптеген діни философтар диссертациялық зерттеудің объектісіне айнала бастауы тәуелсіздік кезеңінің өзгеше сипаты болып табылады. Сонымен қатар қазақстандық философтар әлемдік философияның алуан түрлі ағымдары мен бағыт-бағдарларынан шеттеп қалған жоқ. Еуропалық рационалистік философиямен қатар ежелгі Қытай, ежелгі Үнді, ортағасырлық араб және орыс философиясының даналық көздерін ашумен де айналысуда. Өйткені Қазақстандағы философиялық ой әлемдік философиялық жүйенің құрамдас бөлігі болуы тиіс және ол оқшаулану жолы арқылы емес, басқалармен философиялық қарым-қатынас арқылы ғана рухани байи түсетіні анық.

Қазақстанға келген тәуелсіздік кезеңімен қатар демократиялық процестер философия саласын да қамти бастады. Еркін ойлаудың арқасында қоғамдағы әлеуметтік процестерді ашық талқылау, сараптау мүмкіндігі тереңдей түсті. Адамның әлемге қатынасының қандай деңгейі, қандай сипаты тұлғаны және жалпы қоғамдық ортаны дамытуға, жетілдіруге себепкер болатындығы көптеген зерттеулерде тұжырымдала бастады. Әртүрлі сипаттағы пікірлердің айтылуына мүмкіндіктер ашылды. Бұл Ақиқатты іздеудегі, оның философиялық астарын зерттеудегі іргетасты бекіте түсті. Міне сондықтан қоғамдағы процестерге тікелей қатыста болуға тиісті құбылыстар жөнінде батыл тұжырымдар пайда бола бастады. Мәселен, Қазақстан философтары көтеріп жүрген Болашақ философиясы негізінен қоғамдағы құбылыстарды түсіндіргенде, олардағы қайшылықтардың шешімін табу жолында адамдар арасындағы өзара түсіністік пен өзара сыйластықты жетекші принциптер етуі тиіс деген идеяны басшылыққа алуы шын мәнінде жаңаша тұрғы болып табылады. Ол қоғамдағы қатынастарды үйлесімдендіруге ықпал етері анық. Әрине үндеу тастап, өзара түсіністікке шақырғаннан адамдар бір-біріне жақын бола түспесі анық. Бұл жерде діни сананың да, діни философияның да орны ерекше. Себебі еліміздегі азаматтардың дінге деген қатынасы тереңдей түсуде. Діншілдік құбылысына адамзат тарихында әртүрлі келеңсіз қасиеттерді таңу оның беделін біршама түсіргені анық. Елімізде әлемнің әр түкпірінен келген діни миссионерлер жаңа конфессиялардың артықшылығын үгіттеуде, міне осындай дүниетанымдық бәсекелестіктер қазіргі кезеңде белен алууда.

Ал енді осындай дүниетанымдық бәсекелестіктің қазіргі кезеңде еліміздің рухани-әлеуметтік кеңістігінде орын алғаны, оның күннен күнге санамызға беки түскені белгілі болып отыр. Сондық-

тан қазіргі кезеңдегі философтардың зерттеулерінің негізгі мақсаты мен міндеті – дін, діни сенім сияқты ерекше тарихи, әлеуметтік, мәдени феномендердің нағыз өзіне тән мәнін, мағынасын, әлеуметтік, дүниетанымдық қызметін ашып беру болып табылады. Дегенмен шынайы руханилықтың түпкі астарларын іздеу, “Адам-Әлем” қатынасының қайшылыққа толы күрделі дүние екендігін қазіргі заман философиясы толық пайымдайды. Нарықтық қатынастардың қазіргі кезеңде қоғам өмірінде, адамның тіршілік үшін күресінде жетекші рөл атқаратыны белгілі. Соған сай философиялық сараптаулар да белгілі бір деңгейде прагматикалық мәселелерді сараптауға бейімделу жағдайында.

Бұл да жаһандану дәуірінің философияға қойған талабына сай заңды әрекеттер болары анық. Яғни қазіргі заманның философиясы тек тарихи сананы ғана емес, сонымен қатар әлеуметтік психологияны, антропологияны, экономикалық, құқықтық заңдылықтарды ескеретін, өзінің тұжырымдарында қолданатын деңгейге шығуда. Онсыз қазіргі заманның процестеріне өзінің тиімді ықпалын, пайдалы әсерін тигізе алмасы анық. Осындай процестердің арқасында әлемді рухани игерудің, даналықпен сараптаудың жаңа келбеті қалыптасуда. Жалпы шығармашылық пен руханилықтың жасампаз негіздерін айқындау арқылы философия адамға да, қоғамға да өзінің тиімді әсерін тигізе алады. Ал Қазақстандағы философия өзінің қазіргі күрделі замандағы дамуында осы бағытта болады деген ойдамыз. Қазақстандық әлеуметтік философияның құрылымы жалпы ғаламдық қоғамдық процестердің даму логикасын зерделеуден бастап, енді нақты этноәлеуметтік құрылымдағы ерекшеліктерді айқындауға бет бұратыны анық.

Сөйтіп жаңа тарихи дәуірде ашық қоғам туралы, яғни еркіндік пен прогреске, әлем мен болашаққа ашық болатын қоғам туралы түсініктер туындай бастайды. Енді әлемдік кеңістікте орын алған, барлық елдердің саяси философиясына елеулі әсер еткен теориялық концепциялардың ішінен ашық қоғам туралы пайымдауларға тоқтала кетелік. Әсіресе ашық қоғам идеясының айқын жақтаушысы ретінде жаңа келген заманда Карл Поппер танылады. Ол Платоннан XX ғасырдың ортасына дейінгі ең жақсы деген мемлекет идеясының теориядағы эволюциясын талдаудан өткізеді. Платонның түсініктерінде жақсы мемлекетте билеушіден бастап қоғамның әрбір қарапайым өкілдерінің әрқайсысына дейін өздерін азаматтық міндеттерін орындай отырып бақытқа жететіндігі және XX ғасырдың демократиялық қоғамдарындағы бақыт туралы түсініктердің қандай болғандығы сұрыптаудан өткізіледі. К.Поппер кезінде өрнектелген Платонның мемлекет туралы идеяларын “тоталитарлы идеялар” деп есептейді. Өйткені Платон қоғамды сипаттау барысында жаһандық, уақыттан тыс деңгейдегі әділеттілік, даналық, ақиқат және сұлулық деген ұғымдарды қолданады, ал олар адамгершілік талаптары жүйесінде тоталитарлы сипат алады деген тұжырымға келеді.

Тарихтағы “Жабық” қоғамдар деп аталатын құрылымдардың бірте-бірте ашық қоғамдар (бұл қоғамды қалыптастыратын әлеуметтік топтардың жасандылығына қарамастан) деңгейіне өтуі, К.Поппердің пайымдауынша, адамзат тарихындағы ұлы революциялардың қатарына жатады. Осы үлкен тарихи процестің адамзат тек бастапқы кезеңдерінде ғана екенін де атап өтеді. Яғни адамзат үшін, жер бетіндегі халықтар үшін нағыз, шынайы тарихтың негіздері енді ғана қалануда, ал осыған дейінгі жақсы қоғам жасаймыз деген қадамдардың барлығы да сәтсіз әрекеттердің қатарына жатқызылады. К.Поппердің “Ашық қоғам және оның жаулары” атты екі кітаптан тұратын еңбегінде ашық қоғам туралы өзіндік идеялары кейін әлемдік саяси ойлау тарихында әр қилы сипатта, әр қилы мағынада жалғасын тапты.

Ал енді жоғарыда аталған мәселелер төңірегінде қазіргі саяси ойдың өзіндік озық үлгісіне айналған Збигнев Бжезинскийдің еңбектеріне келетін болсақ, онда олардың ішінен маңызды еңбектер ретінде “Ұлы шахмат тақтасы” мен “Таңдау” деген шығармаларды атауға болады. Бұл екі еңбек те алдына бір ғана мақсат қойғанға ұқсайды – ол кейбір жеке алғандағы кемшіліктеріне қарамастан, қазіргі кезеңдегі АҚШ барлық жағынан алғанда ең өнегелі ел екенін дәлелдеу және сондықтан басқалардың үлгі тұтуға тиісті қоғамдық құрылымның мұратына айналуға тиістілігіне меңзейді. З.Бжезинскийдің пайымдауынша, барлық мәселе АҚШ-тың басқа әлемге қатысты қандай саясатты ұстануына тіреледі, қандай мақсатты алдына қойғанына байланысты болып келеді. Ол бірполярлы үстемдік болуы мүмкін бе, әлде көпполярлы жаһандық серіктестік кейпіндегі саясат па? Міне, сөйтіп, Американың ерекше “таңдауы” дегеніміз осы. З.Бжезинский дегенмен АҚШ-тың демократиялық формасы барлық әлемге абсолютті идеал, саяси мұрат бола алмайтындығын жақсы түсінеді. Өйткені болмыстың жалпы заңдарын ешкім жоққа шығара алмайды және демократия

типтерінің дүниедегі көптүрлілігі онтологиялық баршылық немесе тиістілік екендігі баршаға белгілі, құбылыстық феномен ретінде әлемге әйгілі.

Ал Қазақстан үшін таңдалатын демократия құрылымы мен мазмұны сол әлеуметтік кеңістікте ондаған жылдар бойы біріге өмір сүріп келе жатқан қазақстандықтардың жалпы және шынайы халықтық таңдауымен сәйкес келгенде ғана оның адекватты және белгілі бір деңгейде прогрессивті сипаттағы дамуына негіз бола алады. Себебі демократия әлеуметтік немесе саяси мимикриялықпен емес, тіптен озық үлгіге еліктегіштікпен де бір жерден екінші жерге тасымалданбайды, ол әрбір қоғамдық кеңістіктің жеке-дара жетілуіндегі алынатын қамал, адамдардың саяси мәдениетінің өрістеуіндегі баспалдақ екені белгілі. Оның әмбебап құрал ретіндегі қасиеті де осында. Демократия барлық мәселелердің тиісті шешімін табуындағы ең жетілген механизм емес. Себебі демократиялық таңдау ол негізінен халықтың орташаланған шешімін білдіретін позициясы. Осы жерде әлемді рухани игерудегі өзіндік биік болып табылатын философиялық пайымдаудың ұлттық типі маңызды рөл атқарады. Ол қазіргі кезеңге дейін жақсы айқындалмай келсе, онда оны енді барынша айшықтай түсу қажет.

Дегенмен З.Бжезинский өзінің зор қуатымен бүкіл әлемді шегендеп, оның қарсыласуға шамасын келтірмей, жекелеген елдердің прогреске қарай өзінің жолымен ұмтылуға деген қадамдарын қысқартуға Американың құдіреті жететіндігін біледі. Американдық жолдан басқа кез келген саяси, экономикалық, өркениеттік даму жолы қате деп түсініліп, ол күш пен уақыттың бостан босқа кетілуі деп түсініледі. Әлемнің қандай құрылымын қалыптастыруға болады? Міне З.Бжезинский үшін алға қойылған теориялық міндеттердің негізгісі осы болып табылады. Сондықтан зерттеушінің бұл саладағы ізденістерін қалай бағаласақ та, оған мән беріп, оның негізгі принциптерімен танысуға тиістіміз. Себебі қазіргі замандағы жаһандану процестерінің теориялық негіздері З.Бжезинскийдің ілімінде өрнектеледі, ол сондықтан жаһанданудың “сәулетшісі” деген атқа да илінді. Ал енді ашық қоғам тақырыбы бойынша шынымен де “АҚШ қоғамдық құрылымның қазіргі замандағы ең жетілген типіне жата ма?” деген сауал әлі күнге дейін көптеген зерттеушілердің көкейінен кетпейді.

Ал енді адамның нағыз адамдық бейнесі, руханилығы осы тұлғааралық қатынаста қалыптасады. Ал жаһандану процестері Дж. Сорос айтқандай, осы қатынасқа теріс ықпалын тигізетін болса, онда адамның тұлға болып қалыптасуын тежейді, әлемді іштей ірітіп, әртүрлі қайшылықтардың ушыға түсуіне себепкер болады емес пе? Яғни жаһанданудың негізгі ұраны барлық қоғамдық саладағы ғаламдық синтезді тиімділік қисынына сәйкес күшейте түсу болып отыр. Дегенмен осындай ешқандай даралылықты жете бағаламайтын жасанды топтасу, тотальды бірігу процестері әрбір пендені кез келген қоғамда рухани оқшауландырып, тұлғаны жалғыздық пен оңашалану қақпанына түсіретінін айта кетуіміз керек. Себебі жаһандану логикасы негізінен рухани негіздермен өрнектелмеген, санада толыққанды және әмбебап жетілуден гөрі қарабайыр пендешілікті шегелей түсетін нарықтық қатынастарды арқау еткен технократиялық даму қисыны болып отыр. Сондықтан қазақтың этнофилософиясы өзінің даму барысында әлемдік ойдың даналық үлгілеріне, озық рухани құндылықтарына арқа сүйегенде ғана пәрменді даму жолында болады.

Резюме

Нурмуратов С.Е. Этнофилософия в условиях глобализации

Фундаментальные духовно-религиозные ценности в историческом процессе закономерным образом становятся составными частями этнического бытия тюркского мира, формируя этнофилософию. Духовная взаимосвязь религиозных приоритетов с этническими ценностями народа отразилась в учениях Юсуфа Баласагуни, Махмуда Кашгари, Ахмеда Югнеки, Ходжа Ахмеда Ясави, казахских биев, акынов, жырау традиционного общества, и затем в творчестве более поздних казахских мыслителей, Абая Кунанбаева и Шакарима Кудайбердиева и др.

Summary

Nurmuratov S.E. Ethnical philosophic in the conditions of globalization

These notions obtain their diverse philosophic interpretation on the next stages of the philosophic thought development on the Kazakh land in the Yussuf Balasaguni's, Mahmoud Kashgari's, Ahmed Yugneki's, Hoja Ahmed Yassui's doctrines, Kazakh biis', rhetors', akyns', zhyraus' teachings as well, till Abay Kunanbayev's and Shakarim Kudayberdiyev's doctrines

Г.Г. БАРЛЫБАЕВА

ИДЕЯ НЕЗАВИСИМОСТИ В КАЗАХСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Идея независимости в казахской философской мысли, раздвигая границы своего времени, является значимой и ценной для современного казахстанского общества в условиях формирования национального самосознания и развития суверенного государства.

На наш взгляд, казахские мыслители на достаточно высоком философском уровне формулировали сложнейшие экзистенциальные и порой безответные вопросы, которые имеют значение не только и не столько в контексте национальной традиции, но выходят далеко за ее рамки, пополняя сокровищницу мировой философской мысли. Следует заметить, что казахская философия, как и любая другая национальная философия, приобретает свой специфический национальный характер не в ответах, потому что научный ответ для всех народов и языков один, а в самой постановке вопросов, в подборе этих вопросов.

Обращение к проблемам нравственности, их философское осмысление и возрождение духовности казахского народа – одна из насущных задач сегодняшнего дня. С обретением независимости в Казахстане начала формироваться новая система ценностей, и общественное сознание эволюционировало от ценностей социализма к ценностям ориентациям рынка и демократии.

Казахская философия в ее этическом измерении помогает нам сегодня снова возвратиться к истокам нашей культуры, нашего мироощущения и прививает столь недостающую в наше время способность видеть мир не только рядом с собой и вокруг себя, но и в его неизведанных высотах и глубинах. Философская аргументация и размышления казахских мыслителей «являются силой... через слово, которое может делать вызов другим силам, разоблачать ложь и приоткрывать завесу над иллюзиями, а также предлагать варианты лучшего мира для всех людей, живущих на планете» [1, с. 12]. Эти строки Питера Кэмпса – Председателя XXII Всемирного философского конгресса, впервые в своей истории прошедшего в 2008 г. на Востоке – в г. Сеуле, как нельзя лучше помогают объяснить казахскую философскую мысль, этическая насыщенность которой делает ее этической и эстетичной по своей сути.

В эпоху глобализации, охватившей весь мир, в том числе и Казахстан, в условиях мучительного поиска путей своего дальнейшего развития обращение к философскому наследию казахского народа отвечает самым злободневным задачам сегодняшнего дня, формируя нравственный облик и смыслы современности, определяя направление будущих перспектив.

Независимость раскрыла перед нами новые горизонты, дала исключительный шанс строить свое будущее собственными руками. Двадцатилетняя история существования Казахстана как суверенного государства с особой остротой поднимает вопросы духовного возрождения страны, определения своей судьбы и своего жизнеустройства так, чтобы это отвечало нашим национальным интересам и духовно-нравственным ценностям.

Сегодня, по прошествии двадцати лет, можно с уверенностью утверждать, что по своему духовному напряжению, по страстности исканий, по богатству принесенных им плодов период независимого развития Казахстана имеет мало параллелей в истории казахской культуры. Независимость сыграла решающую роль не только во внешних судьбах Казахстана, не только в его государственном бытии и экономическом благосостоянии, но во всем его духовном облике, его призвании и значении в мировой истории.

Мы полагаем, что в настоящее время, когда страна переживает период обновления, когда что-то уже сломалось и осталось позади, а что-то народившись или воскреснув, стремится вперед, необходимо решать задачу полнокровного изучения всей истории духовной культуры казахского народа. Академик НАН РК Ж.М. Абдильдин, рассуждая о становлении самосознания казахов и казахстанцев, совершенно верно подчеркивает мысль о том, что «когда будет создано множество исследовательских работ, посвященных творчеству великих мыслителей прошлого, мы посмотрим на них с совершенно другой стороны, осмыслим их вклад в национальную духовную культуру иными мерками, чем те, которые нам диктовала тоталитарная система. Если при этом будем уважать общечеловеческие ценности, то избавимся от схем, от стереотипов, навязанных тоталитарной идеологией, что будет иметь большое значение для развития самосознания казаха, казахстанца» [2, с. 27].

Следует особо подчеркнуть, что любая философская мысль в первую очередь связана с жизненными противоречиями, а точнее, именно зерна этих противоречий дают ростки новым идейным течениям и направлениям. В казахской истории периоды, которые можно назвать судьбоносными, стали одновременно и культуuroобразующими. Примечательно, что философская мысль казахов, сердцевиной и сутью которой всегда выступала этика, отражает и воплощает в себе отнюдь не благополучие, а проблемы, которые волнуют современников, особенно когда с великим напряжением и фатальностью стоит извечный вопрос «быть или не быть?», и где только и возможно оценить меру человечности отдельного индивидуума. Именно в такие времена на исторической арене появляются крупнейшие мыслители и философы, потому как только они одни способны ответить на этот вопрос.

Анализ истории казахской мысли показывает, что виток эволюции в поэтическом философствовании казахов был совершен во времена эпохи мыслителей «Зар-Заман», когда остро встал этот гамлетовский вопрос – быть казахскому народу на земле или не быть. Основной идеей и стержневой мыслью философского наследия Дулата, Шортанбая и Мурата была борьба за независимость своей Родины, отстаивание и защита национальных интересов казахов от разрушительной силы агрессивной колониальной политики.

Беспощадная критика всего, что характерно для современной им казахской действительности, составляет главную особенность творческого наследия и Шортанбая, и Дулата, и других представителей течения «Зар-заман». Все обесценено, ни в чем нет толку, духовные ценности утеряны, вместе с ними ушла в прошлое мораль: безнравственность, насилие, произвол, ложь, лицемерие, сплетни, глупость и невежество заполнили мир казахов, горестно отмечали акыны в своих толгау-раздумьях. Мыслители оглядывали всю казахскую действительность и не находили в ней ничего, что могло бы порадовать сердце, а многие пороки общества они связывали с нравственными качествами самого человека. Решительное осуждение отрицательных нравственных качеств людей рассыпано по всем произведениям акынов «Зар-заман» и представляет собой прекрасный образец умелого применения способов формирования в общественном сознании отворачивания к тем нравственным порокам человека, которые, согласно глубокому убеждению акынов-философов, наносят непоправимый вред обществу.

Вместе с тем мыслители течения «Зар-заман» (Дулат, Шортанбай, Мурат, Абубакир) воспевали такие нравственные качества людей как храбрость, отвагу и мужество, необходимые для защиты народных интересов, мудрость, справедливость и готовность к самопожертвованию во имя блага народа, а также природный ум, рассудительность, добрую душу и щедрость. Патриотизм, идея независимости и свободы являются основными в философских воззрениях поэтов-мыслителей течения «Зар-заман».

Глубокие, этически насыщенные философские размышления Бухар-жырау, значительно обогатившие казахскую этическую мысль, появились в период джунгарского нашествия и подтолкнули казахов к объединению, придали энергию для отпора джунгарам. Перемены в политической и общественной жизни оказали большое влияние на идейную направленность казахской философской мысли этого времени, но связь «философии-поэзии» и действительности необходимо понимать диалектически: мысль питается из процессов движения социальной жизни, но не копирует их, а аккумулирует в себе все самое ценное и непреходящее.

Известно, что восточная философская мысль, казахская философия в частности, развивались главным образом в лоне религии и тяготели в связи с этим к морально-этическому направлению. Призывы к сочувствию и милосердию, доброте, жалости и человеколюбию, присущие исламу, нашли свое яркое воплощение в творческом наследии Бухар-жырау. Мыслитель, будучи праведным мусульманином, полагал, что подчинение и служба Аллаху – не только долг, но и величайшая радость для человека, залог его счастья.

Свои этические воззрения Бухар-жырау предпочитал выражать в виде моральных сентенций, поучений, наставлений, посланий и речей. По всему его творчеству рассыпаны глубокие мысли о мудрости и разумности, правде и лжи, щедрости и дружбе, а его этические размышления о проблемах добра и зла, счастья и справедливости, долга и чести, сплоченности и любви к Родине, безусловно, способствовали дальнейшему развитию казахской философской мысли.

Необходимо подчеркнуть, что до Бухар-жырау никто из казахских мыслителей не говорил от имени всего казахского народа и не обращался ко всему народу. В творчестве жырау казахский народ воспевается как нечто цельное, в нем фигурирует единый народ: нет ни баев, ни бедняков.

Под «хорошими» и «плохими» он подразумевал не членов различных социальных групп, а членов всего общества. Бухар-жырау не воспевал бая и не унижал бедняка. Он желал для всех без исключения мира, покоя, единства и благополучия. В своих призывах Бухар-жырау не просто говорил о единстве, но и призывал к демонстрации подлинных примеров патриотизма, героизма и отваги. Именно поэтому подлинный смысл и цель человеческой жизни, счастье человека, а также разрешение многих других нравственных проблем Бухар-жырау видел в служении народу и борьбе за его свободу и независимость.

Рассматривая с точки зрения эволюционного подхода философские воззрения Чокана, Абая и Шакарима, можно отметить, что казахские мыслители свои идеи о прогрессе, просвещении, труде, добре, милосердии и совести озвучили тогда, когда народ был практически завоеван и введен в орбиту движения Российской империи. Ситуация сложилась таким образом, что у казахов как народа, который желает жить и развиваться, остался единственный выход – овладеть той формой жизни, которой владеют европейцы и русские, научиться всему тому, что умеют другие народы, знать их языки, научиться их искусству и умению, то есть научиться быть конкурентоспособными. Именно такого рода идеи пронизывают все философские и этические взгляды мыслителей, ставших высочайшими вершинами и квинтэссенцией казахской мыслительной традиции. Современные казахстанские философы, в частности, академик НАН РК Ж.М. Абдильдин, оценивая казахскую общественную мысль как часть духовной истории мира, правильно подчеркивает значение и роль философских идей великих казахских мыслителей в духовном возрождении суверенного Казахстана: «Сегодня, строя независимое государство, мы находим в них определенную пользу для развития нашей духовной культуры, политической мысли» [3, с. 39].

Ясно, что казахская философская мысль, развиваясь в течение многих веков, испытала влияние не только мировой философской мысли, как, например, тюркской, арабской, китайской, русской, но и была тесно связана с крупными историческими движениями. «Когда мы говорим об эволюции казахской мысли, – пишет академик НАН РК Ж.М. Абдильдин, – мы прежде всего должны, с одной стороны, смотреть, почему в то или иное время обращали внимание на те или иные проблемы. Во-вторых, какие судьбоносные идеи были высказаны казахскими мыслителями в связи с общественно-историческим временем» [3, с. 38].

Соглашаясь с точкой зрения известного ученого, отметим, что еще большую эволюцию казахская мысль претерпела в начале XX столетия, когда Алихан Букейханов, Ахмет Байтурсынов, Мыржакып Дулатов, Жусупбек Аймаутов, Магжан Жумабаев и другие известные деятели «Алаш-Орды» провозгласили, что спасение народа не только в знании и просвещении, но в национальном освобождении и самоопределении. Деятели «Алаш-Орды» были глубоко убеждены, что только став независимым народом, казахи могут творить свою настоящую историю. Выдающиеся казахские мыслители начала XX века сделали главное: они кардинально изменили мышление общества, внеся в него идеи активности, деятельности и свободы. Страстное желание свободы, счастья и культуры своему народу вдохновили Мыржакыпа Дулатова на такие строки, сильно повлиявшие на умы и сердца современников:

«Көзінді аш, оян, казак, көтер басты,
Өткізбей қараңғыда бекер жасты.
Жер кетті, дін нашарлап, хал харам боп,
Қазағым, енді жату жарамас-ты» [4, с. 13]

(«Проснись, казах! Подними голову, открой глаза! Хватит жить в темноте и невежестве! Мы потеряли свои земли, теряем веру, состояние значительно ухудшилось. О, казахи мои, нельзя больше лежать и бездействовать!»).

Книга стихов М. Дулатова «Оян, казак!» («Проснись, казах!»), опубликованная в 1909 году в Уфе, написанная словно на одном дыхании, призывает казахский народ пробудиться от сна, встать на защиту родной земли. Казахский мыслитель, писатель и поэт, снискавший огромную популярность и известность в народе после этого сборника стихов, ярко выразил антиколониальные настроения интеллигенции и протест против политики царского правительства. Примечательно, что в «Восточный сборник» (1914 г.), посвященный памяти А.Н. Веселовского, из казахских поэтов были включены только произведения Абая и М. Дулатова, высоко оценивавшего роль и место Абая в казахской духовной культуре. Он писал в статье «Ибраһим ибн Құнанбаев» в 1908 году так:

«Адамшылық ой-қиялы өте таза, ұлтжанды, елін-жерін сүйген кісі еді» [4, с. 212]. («Абай был духовно чистым человеком, любил свою нацию, свой народ, свою землю»).

Ярким блеском своего дарования озарил поэтический небосклон один из самых крупных казахских поэтов и мыслителей Магжан Жумабаев. Жусупбек Аймаутов так писал о его творчестве: «Өлеңнің тілге жеңіл, құлаққа жылы тиюін Абай да іздеген, Абай да сөздің ішін мәнерлі, тонын сұлу қылуға тырысқан, бірақ дыбыспен сурет жасауға, сөздің сыртқы түрін әдемілеуге Мағжанға жеткен қазақ ақыны жоқ» [5, с. 416]. («И Абай искал, сочиняя стихи, языковую легкость, ласкающую слух, и Абай стремился в своих творениях к внутреннему и внешнему изяществу, но никто из казахских поэтов не смог превзойти Магжана в умении рисовать картины звуками, в способности так украшать внешнюю оболочку, форму слова»).

Еще при жизни Магжан Жумабаев стал властителем дум казахского народа и всего тюркского мира, выразителем идей общетюркской целостности и проблем национального бытия. Еще при своей жизни поэт и философ стал ярким феноменом мировой культуры.

К сожалению, репрессировав Магжана Жумабаева, а вместе с ним всю блестящую плеяду деятелей казахской интеллигенции, обогативших духовную культуру народа, фактически репрессировали их идеи, ставшие сегодня чрезвычайно актуальными, репрессировали целые системы миропознания и мироописания. В нашем общественном сознании довольно глубоко удалось заточить их традиции и принципы высокой духовности.

Идея свободы – основная идея гуманистических воззрений казахского поэта-мыслителя. Свобода, понятая М. Жумабаевым как порыв, как устремленность, как способность противопоставить себя своему бытию, как способность человека в своем сознании трансцендировать за пределы своего бытия, составляет важную особенность мировоззрения Магжана. Такое осмысление проблемы свободы, подчеркивает исследователь-магжановед Г.Ж. Есмагулова, сближает творчество поэта с философией экзистенциализма. Она пишет в своем автореферате: «Свобода, согласно М. Жумабаеву, есть истина или идеал. Истина или идеал есть знание действительного положения вещей. Свобода есть способность человека действовать вопреки сложившейся ситуации» [6, с. 15].

Свобода – это способность человека восставать против действительности во имя идеала. Но свобода – это не анархия, она предполагает ответственность человека за свои мысли и дела. Любовь к близким, к нации, к человечеству является выражением чувства ответственности, которое, утверждал Магжан Жумабаев, тем больше углубляется, чем глубже ум и знания человека.

Свобода, как совершенно справедливо отмечает профессор К.А. Абишев в коллективной монографии «Власть как ценность и власть ценностей: метаморфозы свободы», есть специфическое достояние только человека, есть его сущность, т.е. она и есть в собственном смысле слова человек, то, что делает человека человеком [7, с. 52]. В решении проблемы свободы М. Жумабаев придерживался той точки зрения, что свобода казахского народа исторична, направлена от прошлого к будущему через настоящее, но при анализе действительности исторического процесса, когда нет прогресса, нет движения вперед, он предпочитает прошлое. Во всех произведениях, написанных до установления Советской власти, Магжан призывал народ не только к просвещению, но и к свободе. Поэт-философ мечтал видеть родной край в ярком блеске, а свой народ – свободным. Мыслитель руководствовался философией свободы, а не классовой борьбой, что завершилось личной несвободой и трагедией. Магжан Жумабаев, как и все его соратники по алашординскому движению, критически отнесся к революции 1917 года. Его мировоззрению были чужды революционные идеи отрицания морали, ценностей культуры прошлого, что, по мнению поэта и мыслителя, вело к оправданию любых средств для достижения цели, к пропаганде войны, насилия и террора. Магжан в 1918 году писал в своем стихотворении «Бостандық» («Свобода») так:

«Жер жүзін қан басқанда,
Көбігі шығып аспанға,
Жын жолдас боп адамға,
Туралық, теңдік ұмытылып,
Інжіл, құран жыртылып,
Жатқанда жерде – табанда
Қызыл қанға мас болып,
Жүрегі қара тас болып,
Айырылып естен адамзат;
Ұмытып мейірімді иесін,
Сойып сауын түйесін,
Тәңірісі боп лат, манат,

Жүргізіп ібіліс әмірін,
 Жауыздық жайып тамырын,
 Өршіп өтірік, дұшпандық...
 ...Көк есігі ашылды,
 Жұмақ нұры шашылды.
 Келді ұшып бостандық.
 Ғарыш нұрлы жүзі бар,
 Кәусар жібек сөзі бар
 Әдемі, алмас ақ қанат.

* * *

Бостандықта жоқ жұмыс –
 Зар еңіреді талай жан.
 Сел боп акты қызыл қан
 Өтірік, талау, өлтіріс.

* * *

Қыбырлаған қоңыздар
 Қорсылдаған доңыздар
 Көктен келген қонакқа
 Тілін, қолын тигізді
 «Сасық сайтан» дегізді.
 Жауыздық тағы өрледі.
 Ізгі елшісі жұмақтың,
 Қасиетті қонақтың
 Ақ қанаты кірледі.
 Қыбырлаған қоңыздар,
 Қорсылдаған доңыздар,
 Тілегін болды – қуан, күл.
 Бостандық – ізгі періште
 Кетпекке ұшып ғарышқа
 Ақ қанатын қомдап тұр [8, с. 87-88].

(«Это была страшная пора, когда земля была залита вспенившейся до небес кровью, когда бес попутал человека, когда были попораны идеалы справедливости и равноправия, когда священные книги – Библия и Коран – были разорваны и растоптаны. Это была пора, когда человек, лишенный разума, был пьян от кровопролития и страшной жестокости. Это была пора, когда человек забыл о Боге и милосердии, а поклонялся лишь деньгам. Дьявол повелевал людьми, зло пустило глубокие корни, а вокруг распространились ложь, обман и вражда. . . И в это время, сияя и излучая не земной, а райский свет, прилетела свобода! Свобода – прекрасная, изящная и белокрылая, у нее лучезарный лик и нежные речи. . . Но человек, когда-то за грехи изгнанный из рая, не встретил свободу достойно: горький плач и рыдания людей, страшным потоком льется кровь, ложь, обман, грабежи, убийства . . . О, копошащиеся жуки и хрюкающие свиньи! Вы обидели и надругались над спустившейся с небес прекрасной гостьей! Снова процветают подлость и злодейство. Белые крылья священной гостьи и доброй посланницы из рая загрязнены. О, копошащиеся жуки и хрюкающие свиньи, возрадуйтесь и смейтесь, ваше желание сбылось! Свобода – добрый ангел – намерена упорхнуть в космос, она, словно птица, прижала свои белые крылья, готовясь улететь»).

Неукротимый дух свободы, независимость суждений, могучий талант поэта-философа были не всем по нраву. Механизм террора советской машины заработал во всю мощность: проверки на лояльность к советской власти, слежки, доносы, открытая травля. М. Жумабаева стали обвинять в политической близорукости, национальной ограниченности, идеализации прошлого, субъективизации настоящего, превышении личностного кредо над общественными интересами и идеалами.

Философское кредо Магжана Жумабаева – это позиция поэта и мыслителя, сумевшего в продолжение всей своей жизни сохранить человеческую, нравственную порядочность и гуманизм. Основное в ней – это система этических взглядов и установившаяся иерархия его личных моральных ценностей, выработанных им в течение всей своей жизни, независимо от смены социально-экономических приоритетов. Именно этическая концепция мыслителя, на наш взгляд, и определила гражданскую позицию Магжана.

В творческом наследии поэта-философа были глубоко разработаны философские проблемы общечеловеческого масштаба – проблемы бытия и свободы человека, смысла жизни и смерти, соотношение веры и свободы, рассмотренные мыслителем сквозь призму добра и зла. М. Жумабаев – это мыслитель, который сумел сохранить за собой целостность умозаключений и суждений по поводу реальных исторических событий, что немаловажно для объяснения приоритетных задач, по-

ставленных перед казахстанским обществом сегодня. Этический мир Магжана Жумабаева вызывает интерес не только тем, каким он был и как возможно объяснить его, а чем-то большим, что имеет непреходящее значение для возрождения духовной культуры нашего общества, так как без культурных традиций прошлого нет настоящего.

Сегодня, в дни празднования двадцатилетия независимости республики, можно утверждать, что эти годы были ознаменованы для казахстанцев эпохой смелых шагов и судьбоносных решений. Примечательно, что независимый Казахстан пошел не по чьему-то пути, а проложил свой, казахстанский путь, выбрав золотую середину. Из всех постсоветских стран только Казахстан пришел к идее, которая обеспечивала и стабильность, и одновременно развитие, при этом не пережив никаких потрясений. В настоящее время достижения духовно возрождающейся республики признаны во всем мире. Председательство Казахстана в ОБСЕ в 2010 году – это блестящий результат внешнеполитической деятельности суверенного государства, объективное признание его высокого международного авторитета и лидерства в обеспечении региональной и глобальной безопасности.

Так, в ряде работ Президента РК Н.А. Назарбаева говорится о том, что стратегической целью развития республики должна стать идея построения открытого демократического общества с рыночной экономикой, а основополагающими ценностными принципами идеологии общества – межнациональное согласие, социальное партнерство и общественный прогресс. «Свобода и демократия, – пишет Н.А. Назарбаев, – это величайшее благо. И если ты настоящий сын своего народа, то должен вопреки своему «я», в ущерб себе, политической карьере не только считаться с уже установившимися демократическими нормами, но и укреплять их, постепенно развивать и устанавливать новые и новые...» [9, с. 212].

Конечно, демократические нормы общества способствуют развитию личности, самосознания. Казахские мыслители видели путь к возрождению национального самосознания в образовании, в знании родного языка. В настоящее время, когда одной из самых обсуждаемых тем в обществе, выступает важнейшая проблема роли, значения и перспектив государственного языка, эти строки из стихотворения «Қазақ тілі» Магжана Жумабаева, явившегося настоящим преемником поэтических, философских и эстетических принципов великого Абая, звучат чрезвычайно актуально и животрепещуще:

«Ерлік, елдік, бірлік, қайрат, бақ, ардың
Жауыз тағдыр жойды бәрін не бардың...
Алтын Күннен бағасыз бір белгі боп,
Нұрлы жұлдыз, бабам тілі, сен қалдың!

Жарық көрмей жатсаң да ұзақ, кен – тілім,
Таза, терең, өткір, күшті, кең тілім.
Тарап кеткен балаларыңды бауырыңа
Ақ қолыңмен тарта аларсың сен, тілім!» [8, с. 59-60]

(«Все: подвиг и храбрость, страну и единство, силу и счастье уничтожила злая судьба... Бесценной памятью об этих счастливых днях остался ты, сияющий словно звезда, язык моих предков! Ты – богатство нашей земли, ты – чистый, глубокий, острый, могучий и большой, мой родной язык. Своими чистыми и заботливыми руками ты притянешь, направишь и объединишь детей своих, разбредшихся в разные стороны, о мой родной язык!»).

Несомненно, независимость дала уникальные возможности для возрождения языковой культуры и для развития государственного языка, способствующего идентификации себя со своей исконной культурой. Следует особо подчеркнуть, что именно в период независимого развития Казахстана, а именно в конце 2003 года, была принята крупномасштабная Государственная программа «Культурное наследие», имеющая целью создание полноценного фонда гуманитарного образования на государственном языке, что, бесспорно, дало новые импульсы национальному самосознанию, а также активно способствовало широкому распространению и популяризации духовного и философского наследия казахов.

На наш взгляд, принятием и осуществлением Государственной программы «Культурное наследие» руководство Казахстана озвучило запрос времени, обратив должное внимание на полнокровное функционирование духовной культуры казахского народа, носителями и хранителями которой будут будущие поколения – золотой потенциал республики в эпоху глобализации.

Таким образом, обращение к казахской философской мысли особенно необходимо сегодня потому, что именно ее нравственная составляющая все чаще осознается стержнем национальной мировоззренческой компоненты сознания, важнейшим фактором возрождения отечественной культу-

ры. Своеобразие казахской философской этики, рассматриваемой нами с точки зрения эволюционного подхода, выражается, прежде всего, в ее глубинной мировоззренческой ориентированности. Речь идет не просто о морально-ценностном начале, присущем различным типам мировоззрений, в особенности религиозно окрашенным, но и о фундаментальной укорененности этических идей в системе миропонимания. Казахская философия, сокровенной сутью и ядром которой выступает этика, где центральное место занимает идея независимости и свободы, – это не столько теория нравственности, но и программа нравственных действий, жизненно необходимых для современно-го духовно возрождающегося Казахстана.

ЛИТЕРАТУРА

1. XXII World Congress of Philosophy. Rethinking philosophy today. July 30 – Augusts, 5. 2008. Seoul National University, Seoul, Korea. 97 p.
 2. Абдильдин Ж.М. Время и культура: размышления философа. – Алматы: Алаш, 2003. – 480 с.
 3. Абдильдин Ж.М. Казахская общественная мысль – часть духовной истории мира // Байтерек, 2008, № 5. – С. 35-41.
 4. Дулатов М. Шығармалары. Алматы: Жазушы, 1991. – 384 б.
 5. Аймауытов Ж. Мағжанның ақындығы туралы // Жұмабаев М. Шығармалары: Өлеңдер, поэмалар, қара сөздер. – Алматы: Жазушы, 1989. – С. 400-428.
 6. Есмагулова Г.Ж. Идея свободы в мировоззрении Магжана Жумабаева. Автореф.дис.... канд.филос.наук. – Алматы, 2001. – 27 с.
 7. Абишев К.А. О природе власти как социального явления. Отчуждение и власть // Власть как ценность и власть ценностей: метаморфозы свободы. – Алматы: Институт философии и политологии МОН РК, 2007. – С. 16-63.
 8. Жұмабаев М. Шығармалары: Өлеңдер, поэмалар, қара сөздер. – Алматы: Жазушы, 1989. – 448 б.
 9. Назарбаев Н.А. На пороге XXI века. – Алматы: Атамұра, 2003. – 256 с.
1. XXII World Congress of Philosophy. Rethinking philosophy today. July 30 – Augusts, 5. 2008. Seoul National University, Seoul, Korea. 97 p.
 2. Abdil'din Zh.M. Vremja i kul'tura: razмышlenija filosofa. – Almaty: Alash, 2003. – 480 s.
 3. Abdil'din Zh.M. Kazahskaja obwestvennaja mysl' – chast' duhovnoj istorii mira // Bajterek, 2008, № 5. – S. 35-41.
 4. Dulatov M. Shyғarmalary. Almaty: Zhazushy, 1991. – 384 b.
 5. Ajmauytov Zh. Maғzhannuң aқyndyғy turaly // Zhұmabaev M. Shyғarmalary: Өлеңder, poemalar, қара sözder. – Almaty: Zhazushy, 1989. – S. 400-428.
 6. Esmagulova G.Zh. Ideja svobody v mirovozzrenii Magzhana Zhumabaeva. Avtoref.dis.... kand.filos.nauk. – Almaty, 2001. – 27 s.
 7. Abishev K.A. O prirode vlasti kak social'nogo javlenija. Otchuzhdenie i vlast' // Vlast' kak cennost' i vlast' cennostej: metamorfozy svobody. – Almaty: Institut filosofii i politologii MON RK, 2007. – S. 16-63.
 8. Zhұmabaev M. Shyғarmalary: Өлеңder, poemalar, қара sözder. – Almaty: Zhazushy, 1989. – 448 b.
 9. Nazarbaev N.A. Na poroge NHI veka. – Almaty: Atamұra, 2003. – 256 s.

Резюме

Барлыбаева Г.Г. Қазақ философиясындағы тәуелсіздік идеясы

Мақалада қазақ халқының ойшылдық дәстүріндегі еркіндік идеясына тарихи-философиялық талдау жасалады. Автор шабыттаны, мақсатқа ұмтылыс, өз болмысының әлсіздіктеріне қарсы тұра білу ретінде түсіндірілетін еркіндік – адамға ғана тән қасиет, адамды – адам қылатын тетік екеніне назар аударады. Мақалада «Зар-заман» дәуірінің ойшылдарының философиялық көзқарастары, Бұқар жыраудың этикалық ойлары, сондай-ақ басты орынға халыққа риясыз қызмет ету, оның бостандығы мен тәуелсіздігі үшін күресті қойған «Алашорданың» көрнекті өкілдерінің философиялық ұстанымдары зерттеледі.

Summary

Barlybayeva G.G. Idea of independence in Kazakh philosophy

Historical-philosophic analysis of freedom in thinking tradition of the Kazakh people is given in the article.

Author marks that the freedom, perceived as a strive, recoluteness, as an ability to oppose itself to its being is the specific legacy of only human, is what that makes an man a human. Philosophic thoughts of the thinkers of «Zar-Zaman» epoch, etnical contemplations of Bukhar-zhyrau, and as well as philosophic credo of the prominent activists of «Alash-Orda», putting as a most significant to serve people and struggle for its freedom and independence.

Ж.Б. ОШАҚБАЕВА

ЖЫРАУЛАР ДӘСТҮРІНДЕГІ РУХАНИ САБАҚТАСТЫҚТЫҢ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ЖӘНЕ ЭТНО-МӘДЕНИ НЕГІЗДЕРІ

Руханилық – адам танымы мен дүниеге көзқарасының адамаралық қарым-қатынастағы биік адамгершілік қағидасы. Руханилық мәдениеттің құнарлана түсуіне, оның іргетасының бекуіне ықпал ететіндіктен, руханилықтан алшақ мәдениеттер мен өркениеттер іштей құрылымдық ыдырауға ұшырайды. Руханилық жеке адамға да, үлкен әлеуметтік топтарға да, дінге де аса қажет. Ол – қоғамымыздың әлеуметтік дамуы, рухани жетілуі үшін нәр алатын асыл құндылықтар. Қазақ танымында үш түрлі білім қоры жинақталған. Олар: *табиғат туралы, қоғам туралы* және осы екеуінің қабысуында туындаған *адам туралы* ұғым. Бүгінгі ғылым дамыған дәуірде табиғат пен қоғам туралы ғылым-білімдердің шарықтап, сан-сапалы арнаға түскені баршамызға белгілі. Ал адам өрісі табиғат бөлшегі ретінде қарастырылады.

Қазақтың рухани жан дүниесін, ішкі құбылысын, рухын тануда зерттелетін мәселелер көп. Егер де рух туралы айтар болсақ, ол туралы нақты анықтама беру қиынға соғады. Мысалы, «Қазақ тілінің түсіндірме сөздігінде» рух дегеніміз табиғи, материалдық бастамалардан өзгеше, затсыз, идеалды бастаманы, қуатты, батылдықты білдіретін ұғым ретінде қарастырылады. Рух әлемі көзге көрініп, қолмен ұстайтын нәрсе емес. А.Х. Қасымжанов тарихта халықтың рухани негізі түрлі қиындықтарға кездеседі, алайда, рух бар жерде халық та болатындығын айта келіп: «Рухани байлық дегеніміз – саналы да, санадан тыс, сезім мен ақыл біріктіретін халық тұрмысының әдептілік тетігі» [1, 4 б.], – деп өз ойын жалғастырады. Философиялық мәнінде рух абстракция, ол айқындалған шындық, немістің классикалық философиясында рух туралы көптеген құнды пікірлер бар. Сократтың шәкірті Платонға адам тек рух пен дененің бірлігі ғана емес, сол рух дегеніміздің өзі адамды адам ететін субстанция деген идея жатады. Адамның жалпы сипаты рухтың сапасына байланысты. Оның пікірі бойынша, бірінші орында философтың рухы, соңында рақымсыз, жауыздың рухы жүретін «рухтардың бағыныштылығы» бар. Себебі философтың рухы даналыққа жақын, білімге құштар болып келеді, бұл – адамның жануардан басты айырмашылығы. Аристотельдің адамды философиялық түсінуінің маңызды жетістігі оның әлеуметтік сипатын негіздеуімен байланысты. Ойшылдың «Адам – мемлекетте өмір сүруге арналған тірі жаратылыс иесі» деген сөзі сақталған. Ол өз ақылын жақсылыққа да, жамандыққа да бағыттауға қабілетті, ол қоғамда өмір сүріп, заңдарды меңгереді.

Ұлы ойшыл Гегель «Рух феноменологиясы» деген еңбегінде рухтың көріну формаларын айта келіп, өзіндік санаға ерекше тоқталады. Расында өзіндік сана мен адамның еркіндігі, бостандығы бір-бірімен байланысып жатқан диалектикалық құбылыс. Адам дүниеге келген уақыттан бастап еркіндік пен бостандық туралы идея да өмір сүреді. Гегельдің пайымдауынша, «Еркіндік – өлім мен өмірдің арасындағы процесс», «Ақыл-ой дегеніміз – рух». Әрине рухты жалғыз ақыл-оймен жеткізу, сипаттау жеткіліксіз. Гегель еркіндік ұғымын «рухтан» шығарады, бұл логика, табиғат философиясы және рух философиясынан тұратын гегельдік жүйенің үшінші сатысы. Мұнда абсолюттік идея табиғаттан бөлініп, жанданады және өзінің мәнін абсолюттік рухтан табады. Адам табиғаттың бір бөлігі. Бірақ адам рухы – табиғаттың жемісі емес, абсолюттік рухтың жемісі. Табиғаттың өзі де рухтан өсіп-өнген. Рухтың өзіндік дамуы үш сатыдан тұрады. Біріншісі – «субъектілі рух» – үш түрге бөлінетін жеке адамдық сана; екінші сатысы – «объективті рух» – адам қоғамы және оның басты үш формасы: құқық, адамгершілік, мемлекет; үшіншісі – «абсолютті рух» – өнер, дін және философиядан тұрады. Рух төменнен жоғарыға өтудің даму жағдайында болатын бүтін және тұтас нәрсе. Гегель рух дамуының қозғаушы күшін субъект мен объектінің диалектикалық қайшылығы деп есептеді. «Рух субстанциясы дегеніміз еркіндік, яғни, басқадан тәуелсіз болу, өзіне деген қарым-қатынасың» [2,207б], шындығында, еркіндік – қажеттілікті жоқ қылудан емес, нағыз мінезі бар оның санасындағы мазмұнын ашудан тұрады. Адамзат тарихы еркіндік санасындағы, яғни рухтың, ойдың алға дамуы болып табылады.

Руханилық өз мағынасында адам мен қоғам арасындағы қатынастың дәнекері болатындығын өмірдің өзі дәлелдеп отыр. Өйткені адам оларды қоғамға тән барлық құндылықтар арқылы бойына сіңіріп отырады. Сол сияқты руханилықтың ата-текке байланысты қасиеттерін де жоққа шығаруға болмайды. Осы жерде Бұқар жыраудың: «Жақсыдан жаман туса да, жаманнан жақсы туса да тартпай қоймас негізге» деген жырын мысалға келтіруге болады. Біздің пікірімізше, адам рухы

табиғаттан тыс құндылықтар ретінде сипатталуы қажет, яғни рух адамның дүниені түсіну нәтижесінде қалыптасатын, өз тіршілігі үшін адамның болуын қажет ететін ұғым ретінде қарастырылады. Адам рухы шектілікті заңдарға, қажеттілікке бағынбайтын өзіндік мәні бар болмыстың маңызды бөлігі және өзіндік ерекшелігі. Адамның қоршаған ортамен байланысы арқылы туындаған руханилық тіршіліктегі, мәдениеттегі, білімдегі ұдайылықты, тұрақтылықты қамтамасыз етіп отырады. Осы рухани тектіліктер арқылы қоғамдағы мағыналы құндылықтар мен қазыналар ұдайы өмір сүреді, олар салт-сана, әдеби, ғылым, өнер шығармашылығы арқылы ұрпақтан ұрпаққа жетіп отырады. Сондықтан да адамның руханилығы шексіз.

Адам өзінің даму процесінде қажеттілік пен еркіндіктің бірлігі екендігін айқын көрсетеді. Бір жағынан, ол табиғатпен тығыз байланысты, соған бағынышты, екінші жағынан, ақыл-ойы, зердесі, парасаты бар. И.Канттың ойынша, адамның түпкі мәнінің өзі еркіндікке жатады, оны айқындап көрсететін – оның парасаты мен адамгершілігі. Адамгершілік адамның бақытқа ұмтылуымен тығыз байланысты, ал адамгершілік үшін форма қажет. Канттың ойынша, ол категориалды форма – парыз. Егер адам істеген ісін парыз деп түсінсе, онда адамгершілігі бар, парасатты адам болғаны. Адам өзіне мақсат қоюы керек, өз іс-әрекетінде басқаға құрал емес, мақсат ретінде қарауы керек. Канттың ойынша, ең жоғарғы және қасиетті – ол адам, яғни адам өмірдегі ең жоғарғы мақсат. Кант философия тарихында алғашқылардың бірі болып адамгершілік рухтағы этиканың негізін қалаған [3,155б.].

Адамның руханилығынан туындаған жеке тұлғалық болмысының толыққандылығы адамгершіліктің, тәрбиеліктің көзі, іске асырушысы болып табылады. Осындай жағдайда кешегі замандағы тоталитаризм жүйесі кезеңінде адамның жеке қасиеті мен шығармашылық қасиеттері арасындағы байланыстың үзіліп, адамның жеке тұлға ретіндегі кісілік қасиеттері қарастырылмай кеткендігін атап өтуіміз қажет. Себебі адам, шамасы келгенше, өткен кезеңдер тәжірибесін жинақтап, сұрыптап, оның рухын өз бойына сіңіруге тырысады. Сол себептен де адам бойында, оның кісілік болмысында, сана-сезімінде қазіргі рухани мәдениетіміздің кейбір формалары мен өткен кезең мәдениетінің көріністері, бейнелері ұшырасады. Кей жағдайларда олардың арасында қайшылықтар болып қалуы мүмкін, мұндай кездерде ол кедергілерді адамның дүниетанымдық мүмкіндігіне, мұраттарына, кісілік қасиеттеріне байланысты жеңуге болады. Өткен кезең мәдениетінің тұңғығына бойлап, оның ішкі мазмұнын түсінуге тырысу адамды рухани байытады. Өткен кезең мәдениетінің інжу-маржанын өз бойына сіңіре алмаған, одан рухани нәр ала алмаған адам бүгінгі заман ағымына ілесіп, өзіне сай ерекшелік дәрежесіне еркін жете алмайды. «Руханилықтың арқасында адам мәдениет әлеміне енеді, оның өзіндік ерекшелігін көрсетеді, – дейді М.С.Орынбеков. – Сонымен бірге руханилық дамыған адамды заттың, табиғаттың себептерінен ерекшелеп тұратын қыры болып табылады» [4,196-б.].

Қазақ халқында «жеті атасын білмеген жетесіз» деген дүниетанымдық мағынада айтылған керемет философиялық көзқарас бар. Бұл ұғымның мәні өте тереңде жатыр. Ата-баба аруағын сыйлау, кішірейтпеу – әрбір қазақ азаматы үшін қасиетті борыш саналады. Адамның рухани дүние болмысы томаға-тұйық бітім емес, ол шексіз. Сондықтан оның даму және жетілу үдерістерінің мүмкіндігі жоғары дәрежеде болады. Адамның кісілік, тұлғалық рухтық көрсеткіштерінің бірі деп адамдардың бір-біріне деген сыйластығы, олардың әртүрлі сарындары, іс-әрекеттілігін бір сабырмен, салқындылықпен қабылдап алуын айтамыз.

Жыраулықтың мәдени дәстүрі, рухани адамның ақындығы мен сауаттылығында, сезімталдығы мен зерделілігінде, терең пайымдаушылығы мен нақты кісілік шешім қабылдауға дайын келетін табандылығында және ел болмысының мән-жайын терең ұғынып, рухани тәжірибесін ұлттық рухтың интеллектуалдық қуатына айналдырып отыруында. Яғни жырау әрбір ұлт мүшесі жеке адамның ұлттық табиғатын, ұлттық көзқарасын қалыптастырып, ұлттық ойлауының өрісін кеңейтетін ана тілдің, ұлттық ділдің, ата-баба дінінің, ата баба дәстүрінің қамқоршысы. Жыраудың ханға айтқан тура сөзі кім-кімге де зиялы кеңес. Қай елдің философиясы болмасын, олардың ұлттық идеялық негізде қалыптасуына себеп болған ұлттық поэзия. Даналықтың өзі рухтан туған ой. Жекелеген адамдардың ұлттық өнерінің бойында бар идеялар, халықтың ішінен зиялылардың ел алдына шығуына, елге кәсіби білім бағытында қызмет етуіне жетекші болғандығы көпшілікке аян. Сол сияқты «жыр рухына» кездейсоқ қарау мүмкін емес, әсіресе қазақ елі үшін жыр ұлттық идеяның терең арнасы. Ел мүдесіне, ұрпақ игілігіне ауадай қажет барлық құндылықтарды сақтап, реттеп, бірі өмір сүру үшін бірінің қажеттілігін сақтап, оны тұтастай ұлттық рухтың қуатына айналдырып отырған осы жыраулар дүниесі. Жыр бейнелі ой, білімді сөз, зерделі түсінік, саналы өмір, кісілік

қасиеттердің өрісі, тұлғалық көзқарас, сезімталдық, ұлы мақсат, ұлттық мұрат. Осы құндылықтардың танымдық негіздері, құндылықтың бағдары жыраулар даналығының негізгі тақырыбы.

Қазақ жырауларының ұғымында әр адам өзінің кісілік рухына адал болса, өз ісінің зиялысы. Тұлғалық адамнан талап етілетін қасиет. Сол себептен зиялылық адам санасында не істеу керек деген сауалдан емес, бірлікке ұмтылыстан, елдікті ұғынудан, құрметтеуден туындайтын қасиет.

Еділ бол да, Жайық бол,
Ешкімменен ұрыспа,
Жолдасыңа жау тисе,
Жаныңды аяп тұрыспа [5,28 б.].

Кейінгі ұрпаққа айтып кеткен Асанқайғы даналығының мазмұны осындай. 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. Жырауларымыздың «Ел-Жұрт» идеясының мақсаты ұрпақ санасында қазақтың әлеуметтік өмір этикасы мен эстетикасының болмысын сақтап отыру. Осы бағытта қазақ жырауларының тағы бір бағыттағы ой толғамдары ұлттық мүддеге бағытталды:

Кіндігімді кескен жұрт,
Кір қоңымды жуған жұрт,
Қарағайдан садақ будырып,
Қылшанымды сары жүн оққа толтырып,
Жанға сақтау болған жұрт [5,32 б.].

Ел дегеніміз ұлттың тамыры қалыптасып, халықтың бірлікте, еркіндікте өмір сүріп жатқан ортасы. Елдің бейнесі бейбіт, тынысы ұлттық кәсіп, рухани өмірі бірлік, елдік қарым-қатынасы. Ел сонынмен қатар ердің ұясы, негізі, тірек ететін негізгі қуаты. Жұрт деген ұғымға келетін болсақ, қазақ халқы өзінің ата мекенін айналып көшіп жүре бермеген, қазақ отырықшы да халық. Оның себебін «жұрт» түсінігінен байқауға болады. Адамның өрісі ел дейтін болсақ, оның дүниеге келіп, өсіп өнген шағы, аяқтанған кезі бұның барлығы елдің рухымен де тығыз байланысты. Ата мекен жердің аумағы тарылып, ел азайған шақта ұлттың жойылмауына оң ықпалын тигізетін нәрсе бұл әрине туған жерге деген түсінік. Қазтуған жыраудың «ел-жұрт» толғауының экзистенциалдық идеяға айналып отырған себебі осында. Яғни «жұрт» елдің, ердің тарихи ізі, санада сақталатын бейне, адамды елдікке бастайтын білім.

Қазақ ұлты жердің қадірін оның құнарымен бағалаған, жердің құнарының адамға берер қуатын философиялық деңгейде пайымдаған. Жыраулар философиясындағы жердің құнары туралы ой толғамдар ұлттық рухты көтерудің мәселесіне де айналған. Жырау қазынасы ұлттық құндылық. Оның жан дүниесіне жақын ұлттық рухтың үнін жеткізетін жырау идеясы елдің тұлғалануы үшін жаратылған күш. Адам баласының рухани қалыптасуының, әлеуметтенілуінің қозғаушы күші – бұл қажеттілік. Сол қажеттіліктерді жүзеге асыру бағытында адам өзінің тәжірибесін қалыптастырады. Сол сияқты жырау ел ішінен қоғам алдына кездейсоқ келетін адам емес, жырауды халыққа ұстаз қылатын оның рухы. Жырау заманалық білімнің иесі. Олардың идеясы ғасырлар бойы халыққа білімнің рухын, ғылымның қызметін түсіндіріп келуде. Сапалы білімге, нағыз ғалымдыққа қол жеткізу үшін адам пайымдауды үйренуі қажет. Әрбір жыраудың поэзиясы арқылы ұрпақтың ел тарихын, сол тарихи кеңістіктегі ұлттық зиялылар өкілдерінің рухани қызметінің бағытын білуі алдымен оның өзін құндылықтарға бағыттайтын нәрсе.

Асан қайғы дүниетанымында адамгершілік мәселесі негізгі орын алады. Асан қайғы адамның өзін-өзі танып білуін, ашылып түсінуін, өмірдегі орны мен деңгейін дұрыс бағалайтын, әрекет-қимылдарын сын тұрғысынан саралай алатын қабілетін адамгершіліктің түпнұсқасына балайды. Оның өмірге деген парасатты көзқарасы, еліне деген бекем сүйіспеншілігі, адамдықты құрметтей білген қабілеті қазақ халқының сана-сезімін жаңа сатыға көтеруге зор ықпал етті.

Күнінде өзім болдым деп,
Кең пейілге таласпа.
Артық үшін айтысып,
Достарыңмен санаспа.
Ғылымым жұрттан асты деп,
Кеңессіз сөз бастама,
Жеңемін деп біреуді
Өтірік сөзбен қостама [5, 28 б.].

Асан қайғы азаматтық міндеттің жүгіне, күнделікті нақты түріне көңіл бөледі. Кісілік қасиеттер – адамгершілік пен бірліктің құт-берекесі. Асан қайғының ұғымында, жұртты бай, кедей деп немесе үлкен-кіші деп жіктеу, бөлу жарамсыз. Ел-жұрт үшін бәрінің де мінез-құлқының жақсы болуы қажетті, өзара оңды қарым-қатынас жасауы орынды. Оның пайымдағаны:

«Таза мінсіз асыл тас,
Су түбінде жатады,
Таза мінсіз асыл сөз,
Ой түбінде жатады» [5,25 б.].

Асан қайғы сөздің нарқы мен парқын біліп, қадірін түсінген шешен. Ол кімнен болса да қасиеттің рухын күтті. Өмір сүрудің негізгі мәні туралы айта келіп, Асанқайғы жақсылардан үлгі алып, жамандардан бойды аулақ салудың қажеттілігін, жас ұрпақтың ата-анасын, үлкендерді сыйлап қастерлеуін, олардың ақылын тыңдап үнемі басшылыққа алуын, ізгі ниетті жайсаң жан болып өсу қажеттігін еске салады. Осыған орай жыраудың: «Арғымаққа міндім деп, артқы топтан адаспа, артық үшін айтысып, достарыңмен сынаспа» немесе «Қарындасыңды жамандап, өзіңе туған табылмас» деген сөздерінің тәлім-тәрбиелік мәні зор. Оның толғауларында адамға деген мейірімділік, қайырымдылық, сүйіспеншілік қай жағынан болса да, бірін-бірі толықтырып жатады, туған-туыстармен тіл тигізіп қырқыспайтын, бет жыртысып көңіл қалдырмайтын татулық сезімі айқын білінеді.

Мінезі жаман адамға,
Енді қайтіп жуыспа.
Тәуір көрер кісіңмен,
Жалған айтып суыспа,

– деген өсиетті ұстайды. Жырау бірде: «Ғылымым жұрттан асты деп, кеңессіз сөз бастама» дейді. Сөз астарында өзім болдымдыққа салынып тоқмейілсіме, жеңіл мінезділікке ерме деген уағыз сарыны аңғарылады.

«Есеніңде, тіріңде, бір болыңыз бәріңіз» деп халықты бірлікке шақырады. Онсыз «Қилы-қилы заман болар, қарағай басын шортан шалар» деп ертеңгі күнге бұлыңғырлық төніп қалар деген болжамын еске салады. Адамдық ұстаным — борышты міндеттердің жауапты саласы. Оны бұзушылық — ойшыл үшін жат құбылыс. Жырау әдептілік сұранысын былай түйіндейді:

Есті көрсең кем деме,
Бәрі түйғын табылмас;

Болатын адам, өсетін ел тәуір көретінмен жалған айтып суыспайды, болмайтын нәрсеге кіжінесіп, желке құрыстырып ұрыспайды. Әдептіліктің әр қыры мен сыры — бақыт көрінісіне лайық. Дегенмен бақыт — адамға деген ерекше сыйласу мен махаббат сезімнің үйлесімі мен иірімі. Бақытты жандар ғана өзара түсінісе де, жақындаса да, біріге де алады. Бақытқа кедергі - ағайын мен ел арасындары бітімсіздік, ондағы мүдде алшақтығы, қасиет кенжелігі, сөйлесу қағидасының бұзылуы. Сөйлесуде өзара түсінік жетіспесе, онда үйлесімділіктің, ынтымақтың болмауы.

Бұл заманда не ғаріп?
Ақ қалалы боз ғаріп,
Жақсыларға айтпаған
Асыл, шығын сөз ғаріп... [5, 27 б.]

Адамның ішкі дерті азғындаған уақытта, замандағы ғаріптің түрі де, зардабы да көбеймек. Ғаріптік — заман ағысы адамзат тіршілігіне ыңғайсыз жағдайда дерт болып асқындамақ. Бірақ ақын заманды құрастырушы мен билеушілердің мінез-құлқын, іс-әрекетін сынап-мінеді. Адамын тану арқылы ақын заманды тануға, заманның ағымын пайымдауға талпынды. Мұраты биік адам мен ұрпақ қана заманды өз талаптарына сай дұрыстауға ықылас-ынта білдіреді.

Жорықтың алдыңғы шебінде, айтыс-тартыстың басы-қасында, елдің бел ортасында жүрген Шалкиіз елдік пен ерлік, жақсылық пен жамандық, шеберлік пен шикілік мәселелеріне баса көңіл аударған, кісілік қасиеттерге қайта-қайта оралған. Шалкиіздің өзі көп оқыған, көп нәрсені тоқыған сынды да, сындарлы қайраткерлік деңгейге жеткен. Жорықта, соғыста, айтыс жанжалда ел мен ердің құны қатар сынға түсті. Ел ерлерсіз, ер өз елінсіз бабына келмеді. Қысылтаяң кезде тума туыстан сүйеніш іздеді, жұрттан суырылып шығар дарадан тірегін көздеді. Ерлер кімдер еді, нендей қасиетімен үлгі еді? Ерлердің «алдаспаннан игі қолы», «жеңсізден игі тоны», «арғымақтан игі малы болар ма» — дейді Шалкиіз жырау. Шалкиіз дүрліккен, деміккен елге бас-көз болатын ханның бейнесін іздестіреді. Байсалды, батыл, ұстамды хан, сұлтан ол үшін алдаспан. Пиғылы теріс хан іс етсе, ол «жиған малыңды тәрік етер, ат-тоныңды бұлды етер, өз басыңды олжа етер». Хан Темірдің осындай қиқарлығын көрген Шалкиіз одан алшақтайды. Шалкиіз жырау жау жағадан алғанда, ел бірлігінен артық қорған жоқтығын былай ескертті:

Жоғары қарап оқ атпа,
Жуық түсер қасыңа.
Жаманға сырынды қосып сөз айтпа,
Күндердің күні болғанда

Сол жаман айғақ болар басына [5, 44 б.]

Жемсаудан арылып, дұспан жауға қарсы бірлесу, сөйтіп сәттілікке үлес қосу — қажетті үндер және керекті күндер еді. Сондай сындарлы кезеңде, тар жерде кімнің кім екені біліне бастады.

Жақсының жақсылығы сол болар,
Жаманменен бас қосып,
Сөйлемекке ар етер;
Жаманның жамандығы сол болар.
Сөйлесе дәйім бетін кара етер;
Бір жақсыға басың қосып сөз айтсаң,
Сол жақсы жаманлығың жақсылыққа жыр етер.

Жақсының тілегі бір, Тәңірімен ниеттестер дегенді айтады. Өзіне тегеурінді жандарды іздеген жерден табады, жат жерде өзін танытады. Жаманның жауы — тілі мен пиғылында, икемсіз қылығында. Еріккеннен қызыл тілін тыймайды, жалғандықты жамылған сусыма сөзі аузына сыймайды. Қисынсыз қылығымен көрінгенді қинайды. Іске ебі жоқ, бос сөзі көп есіктен күле кіріп, күнірене шығады. Ниеті арам, өзіне жүк тиетпейді. Жаманның жұғымсыздығынан елдің, әйелдің, сәбидің қанша көз жасы төгілді. Жыраудың тоқтамы: «Күндердің күні болғанда, сол жаман айғақ болар басына».

Жырау қазынасы ұлттық құндылық. Оның жан дүниесіне жақын ұлттық рухтың үнін жеткізетін жырау идеясы елдің тұлғалануы үшін жаратылған күш. Ол қарапайым идеядан ұлттық идеяның өзгешелігін айырып отырмақ. Адам баласының рухани қалыптасуының, әлеуметтенілуінің қозғаушы күші — бұл қажеттілік. Сол қажеттіліктерді жүзеге асыру бағытында адам өзінің тәжірибесін қалыптастырады. Сол сияқты жырау ел ішінен қоғам алдына кездейсоқ келетін адам емес, жырауды халыққа ұстаз қылатын оның рухы. Жырау заманалық білімнің иесі. Олардың идеясы ғасырлар бойы халыққа білімнің рухын, ғылымның қызметін түсіндіріп келуде. Сапалы білімге, нағыз ғалымдыққа қол жеткізу үшін адам пайымдауды үйренуі қажет. Әрбір жыраудың поэзиясы арқылы ұрпақтың ел тарихын, сол тарихи кеңістіктегі ұлттық зиялылар өкілдерінің рухани қызметінің бағытын білуі алдымен оның өзін құндылықтарға бағыттайтын нәрсе.

Қай кезде болмасын қоғам дамуын түсіну үшін оның өткеніне үңілу керек. Сондықтан бүгінгі қоғам қажеттіліктерін білу үшін еліміз егеменді мемлекет болып, әлемнің көп елдерімен тереземіз тең болған кезде қазақ халқының қоғамдық-саяси, әлеуметтік мұралары мен рухани қазыналарын терең зерттеп, халықтың бай мәдениетін, фольклорын, философиясын өз дәрежесінде көрсете білуіміз керек.

ӘДЕБИЕТ

1. Касымжанов А.Н., Касымжанова С.А. Духовное наследие казахского народа. Алма-Ата, 1991. 89 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. 454 с.
3. Кант И. Собрание сочинений. М.: Чоро, 1984. Т.3. 741 с.
4. Орынбеков М.С. Духовные основы консолидации казахов. Алматы: «Аркаим», 2001. 252 с.
5. Бес ғасыр жырлайды: XV ғасырдан XX ғасырдың бас кезіне дейінгі қазақ ақын-жырауларының шығармалары. Үш томдық. (Құрастырғандар М.Мағауин, М.Байділдаев). Алматы: Жазушы, 1984. 1-т. 256 б.

1. Kasymzhanov A.N., Kasymzhanova S.A. Duhovnoe nasledie kazahskogo naroda. Alma-Ata, 1991. 89. (in Russ.).
2. Gegel' G.V.F. Filosofija prava. M., 1990. 454. (in Russ.).
3. Kant I. Sobranie sochinenii. M.: Choro, 1984. T.3. 741. (in Russ.).
4. Orynbekov M.S. Duhovnye osnovy konsolidacii kazahov. Almaty: «Arkaim», 2001. 252. (in Russ.).
5. Bes gasyr zhyrlajdy: XV gasyrdan XX gasyrdyn bas kezine dejingi kazah akyn-zhyraularynyn shygarmalary. Ysh tomdyk. (Kyrastyrghan. M.Magauin, M.Bajdildaev). Almaty: Zhazushy, 1984. T.I. 256 b. (in Kaz.).

Резюме

Ошакбаева Ж.Б. Философские и этно-культурные основы феномена духовности в традиции жырау

В статье рассматриваются мировоззренческие основы этико-философских воззрений казахских жырау, являющиеся духовно-нравственными принципами и универсальными ценностями традиционной культуры казахского народа. Автором раскрывается этико-эстетическое содержание смысло-жизненных поисков казахских жырау.

Summary

Oshakbayeva Zh.B. Philosophical and ethno-cultural bases of phenomena spirituality in traditional zhyrau

The author copesides, that the ideological and ideological basis of ethical and philosophical views of the Kazakh zhyrau are spiritual and moral foundations of universal values and traditional culture of Kazakh people. It is analyzed in the article the ethical and aesthetic content vitally meaningful exploration of the Kazakh zhyrau.

А.Д. МЕЙИРМАНОВ

ЕЛДІК ЖӘНЕ РУХАНИ ТҰТАСТЫҚТЫҢ СИМВОЛЫ – ТАЙҚАЗАН

Уақыт пен кеңістіктің алшақтығын жеңіп, өзінің үзілмес рухани сабақтастығын паш етіп отырған, өз бастауын Ясауи ілімінен алатын қазақ топырағындағы сопылық дәстүрдің елдестіруші, тұтастырушы қызметін халқымыздың рухани мәдениетінің қай кезеңінен болсын анық көреміз. “Қазір өтпелі кезеңде қазақ үшін жаңа сынақ күні туды. Өрелі, өркениетті ел болу үшін ынтымақ, бірлік, адамгершілік қадіріміз бен қасиетімізді, ата-бабаларымыздан мұра етіп жаңғыртып, бүгінгі күннің керегіне жарататын кез келген сияқты” [1,125б.]. Әрбір бодан елдің тағдыр-талайына ұқсас біздің халқымыз да өзінің рухани бастауларынан бағдарлы саясат нәтижесінде алыстатылды, көп жылғы бодандық құрсауында мемлекеттік тәуелсіздігінен бір айрылса, рухани егемендігінен де айрылуға жақындады. Рухани бастауларынан, тілінен, салт-дәстүрінен мүлдем ажырап қалмай тұрып, қол жеткен тәуелсіздіктің шарапатымен сан ғасырлық құндылықтарын бағамдап, өткен мен болашақтың жанды байланысын бекемдеу халқымыздың алға зор үмітпен, нық сеніммен қадам басуының кепілі. «Тарих – таным, тағылым, тәрбие, бабалар тәжірибесі, туған топырағыңды танудың кілті, Отаныңа деген сүйіспеншіліктің ақ бастауы Түркістан – төл тарихымыздың үлкен де күрделі арнасы. Түркістан төңірегінде ел аузында жүрген мәнді аңыз, әпсана мен әңгіме көп, көненің көзі, асылдың сынығы – құнды жәдігерліктер мол. Біз осының бәрін екшеп қажетімізге жаратуымыз керек, бабалар тәжірибесін игеруіміз керек» – деген Елбасы Нұрсұлтан Назарбаевтың сөзі елдіктің, ерліктің, адамгершіліктің туын жықпаған халқымыздың рухани, мәдени мұраларындағы ғибратты өнегенің халық игіліне жаратылуының маңызына нақты нұсқап тұр. Түркістандағы Қожа Ахмет Ясауи кесенесіндегі Көреген Әмір Темір заманынан қалған құнды жәдігерлердің бірегейі қазандық бөлмесінде тұрған қасиетті Тайқазан. Бұл қазан 1399 жылы 25 маусымда (хижра 801 жыл, 20-шаууал), Түркістан қаласының батысында, 27 шақырым жерде орналасқан Қарнак елді мекенінде, сирек кездесетін жеті түрлі асыл металдың (мыс, мырыш, алтын, күміс, қола, қорғасын, темір) қоспасынан құйылған. Қазанның салмағы – 2 тонна, сыйымдылығы – 3 мың литр, биіктігі – 1,60 м, диаметрі – 2,42 м. Тұғырының биіктігі – 0,54 м, диаметрі – 0,607 м. Тайқазанның сыртқы бөлігінің өрнектелуі бес бөліктен тұрады. Бірінші жоғарғы бөлігінде қазанды айнала сулус қолтаңбасымен Құран Кәрім аятынан үзінді жазылып, ол пайғамбар хадисімен жалғасады, одан соң қазанның кімге арнап жасалғаны, аяқталған жылы берілген. Екінші қатар ірі он кубба және он өрнекті тұтқа арқылы жиырма картушқа бөлінген. Оның қатар орналасқан екі бөлігіне сулус қолтаңбасымен шебердің өз аты-жөні жазылған болса, қалған он сегіз бөлігінде қуфи жазу үлгісімен парсы тілінде берекет тілеу сөзі берілген. Үшінші қатарда Құдайдың Құдыреті жайлы ескерту қуфи жазу үлгісімен 22 рет қайталанып жазылған. Төртінші қатардағы қазанның бүйір бөлігінде тұтқа өрнектеріне ұқсас үлкен жапырақ түріндегі он ою бедерленіп, жиырма кіші кубба орналасқан. Аяқ тұғырымен шектесетін бесінші бөлігінде қиылысқан доға сипатындағы өрнектер бедерленген. (2,125 б.) Жалпы формасы жүрек пішініне ұқсас және қазақтың дәстүрлі қошқар мүйіз оюларының нәзік үйлесімді иірімдерінен тұратын қазандағы өрнектер Ахмет Ясауидің хәл, яғни жүрек ілімінің мағынасына меңзейтіндей. Осы жүрек пішіні мен қошқар мүйіз оюларының сан алуан композициясын кесенедегі лауха, қазанның тұтқасы, шырағандар, есік алқасы т.б. көптеген заттардан көріп, оларға тән ортақ ұлттық нақыштағы біртұтас идеялық бірлікті аңғарамыз. Жүректің рәміздік мән-мағынасын ашу, Ясауи ілімінің, жалпы сопылық ілімнің, исламның рухани мазмұнының кілтін табу екенін осыдан көреміз. Аталмыш қазан кесененің архитектуралық сипатымен және қабірханадағы қабіртастың өлшемдерімен өзара үйлесімде ортақ геометриялық шешімге сай жасалған. Ақжан Машанның тұжырымынша, Қожа Ахмет Ясауи кесенесі жеті қат көкті, 12 мүшел мен жыл есебін бейнелейтін космос моделі сынды құрылыс. Ал оның шағын үлгісі іспеттес Тайқазан астрономиялық мәні бар қызмет атқарған. Зерттеушілер арасында Тайқазан атауындағы «Тай» сөзінің шығу төркіні түркі, моңғол халықтарында жылқы малының киелі саналып, құрбандық шалу рәсімінде пайдалануына байланысты туындаған деген пікір бар. [3,114-115б.] Алып қазан құю ісі арнайы жобасы жасалып жүзеге асырылған. Қазанды дайындауда сол заманға тән өзіндік ерекшелігі бар озық технологиялар қолданылғаны сөзсіз. Қазанның бөліктері қалыптарда жеке-жеке құйылып, соңынан құрастырылған. Сондай-ақ ол ұсталардың зор шеберлігі мен үлкен қажыр-қайратын, көп жұмыс күшін және олардың бір мақсатқа жұмылған рухани тұтастығын қажет қылған жұмыс. Тайқазанның бүкіл құрылымы, формасы, нақышты өрнектелуі, эпиграфикалық жазулармен жабдықталуы аса шеберлікті қажет етеді. Сонымен қатар осыншалықты терең мән-мазмұнның туындыда композициялық үйлесім, көркемдік шешім табуы – шебердің сопылықтың рухани ілімін иеленген кемел тұлға болғандығынан хабар береді.

Оны жасау шеберлердің рухани ұстаз-пiрдiң жетекшiлiгiмен ортақ мақсатта топтасып, рухани бауырластықтың iшкi тәртiбiне қалтқысыз бағынуы нәтижесiнде ғана iске асуы мүмкiн. Кәсiптiк негiздегi тариқат бiрлестiгiнiң мүшелерi өзiнiң кәсiбiн, мәселен ұсталықты, пiр-ұстаздың жетекшiлiгiмен шебер меңгерген [4,70 б]. Ал олардың ұстаздары осы аймақта рухани ықпалы зор Ясауи тариқатының шейхтары болған. Ұста Әбдiл Өзiздiң өзi де Ясауидiң хәл iлiмiнен нәр алып, жергiлiктi мұсылмандық дәстүр аясында ұсталық құрғанын Тайқазанның символдық мәнінен, көркемдiк ерекшелiктерiнен, құрылымынан аңғаруға болады. Кәсiптiк негiзде топтасқан тариқат мүшелерiнiң әртүрлi шеберханалар айналасында топтасқаны, осы тариқат мүшелерiнiң кәсiби бiлiмi мен бiлiктiлiгiн рухани тәрбиемен ұштастыра қабылдайтын дәстүрi белгiлi. Ортағасырлық шеберханалардың рисала жарғыларында ұста мен шәкiрттiң орны, олардың өзара және қоғаммен, тұтынушымен қарым-қатынасы жан-жақты сипатталған. Ұста шәкiртiн шеберлiкке баулумен қатар, дiни бiлiм берiп, кәсiптi киелi деп танытып, адалдыққа, қайырымдылыққа, адамгершiлiкке тәрбиелеген. Шеберханалардың ережелерiнде рухани iлiмнiң негiзi ретiнде ислам шарияты, тариқат қағидалары, дiни сопылық практиканы үйренiп, орындау бекiтiлген [5, 223-224 б.]. Кәсiби шеберлiк пен рухани практиканың ұштасуы адамның жан-жақты дамуына игi ықпалы тиген. Сонымен қатар рухани кемелдену мен шеберлiктiң шыңына жету жолындағы iзденiстердiң бiр-бiрiне өзара ұқсастығы символдық тұрғыда оларды өзара астастыра түсiнуге негiз болады. Рухани дәрежеге жету жолындағы әдiс-тәсiлдердi қолданғанда да, талапкердiң хәлiн, мақамдарын түсiндiруде де руханилықта айтып жеткiзiлуi қиын нәрселердi кәсiби атаулар арқылы бейнелеумен ұғындыруға болған. Рәмiздiң осы жерде де маңызды орны көрiнедi. Мәселен, әрбiр шеберхананың өзiндiк кәсiби құпиялары болған. Себебi шеберлiктiң құпиясын кездойсоқ бiлген, бiрақ ол шеберхананың рухани тәрбиесiн қабылдамаған, рухани жетiлмеген адам, бiлiмiн терiс ниетпен, зиянды iске пайдалануы мүмкiн. Сол кәсiби iлiм сияқты таза руханияттың да ашылған сырларын иеленген iлiм иесi оны паш ете беруден сақтанған. Әрбiр iлiмнiң жауапкершiлiгiн, салмағын, рухани жағдайы лайық емес адамға ауырлығын түсiнген. Қ.А. Ясауи бабамыздың «әр сыр көрдiм перделеп, бүркеп жаптым» деуiнiң бiр мәнiсi осында. Ал осы сырды бүркейтiн перде қызметiн, символдық тiл атқарған. Рухани хәлдi түсiндiрудiң қиындығын символдық тiл арқылы шешкен, сонымен қатар, сырлы iлiмдi бүркемелеп тек лайықты адам қолы жететiн қымбат қазынаға айналдыру қызметiн де рәмiздер атқарған. Ол перденiң де қат-қабат дәрежелерi бар. Рәмiздiң сырына бойлаудың да мағыналық, мәндiк т.б деңгейлерi бар. Бiр ауыз рәмiздiк сөзден сопының рухани хәл-жағдайын жай ұғымдық деңгейде түсiну бар. Бұл рәмiздiң мағынасын түсiну дәрежесi. Одан да жоғары дәрежеге тек сол хәл-жағдайға сол бiр ауыз сөздiң әсерiмен ене алатын, мәнiне бойлайтын, соған сай рухани тазалық деңгейi бар сопылық жолды қалаған жолаушы ғана лайықты. Бұл рәмiздiң мәнiне жету. Сондықтан рәмiздiң мағынасын түсiндiк дегенiмiзбен, әрқашан мәнiнен тыс қалатынымыз хақ.

М.Е. Массонның зерттеуiнше, қазанның төңiрегiнде жылқы құйрығы тағылған он ту тұрғаны белгiлi. Олардың кейбiрiнiң жарты ай бейнесi мен жазулары бар ұштары да болған [6,15 б.]. Қазақстан мен Қырғызстанның аумағында жүргiзiлген археологиялық қазба жұмыстары барысында табылған қазандарды ғалымдар екi түрге бөледi. Бiрiншiсi – «сақтық» немесе конусты тұғыры бар қазандар, екiншiсi – тұғырсыз қазандар. Кесенедегi Тайқазан «сақтық» типтегi қазанға жатады. Алып қазан жасау көне сақ, ғұн, үйсiн дәуiрлерiнен жалғасып келген дәстүр екенiн деректер мен айғақтар растайды. Елдiк санасы биiк, отбасылық құндылықтарды жоғары ұстанған осынау социумдар үшiн қазан – мемлекетшiлдiктiң, береке мен бiрлiктiң, молшылықтың, елдiктiң нышаны болған [7, 208б.]. Мұндай алып қазандар, заманында билеушiлердiң, лауазымды әскер басылардың қабiрiне қойылған. Қазан қою дәстүрiнiң XII–XIII ғасырларда көшпендi қыпшақ тайпаларының ру, тайпа басшыларының жерлеу орындарында ең қажеттi белгiлерiнiң бiрi болғанын археологиялық зерттеулер дәлелдеп отыр [8, 192-201б.]. Бұл қабiр иесiнiң ауқатты, жоғарғы топтан болғанынан хабар бередi дейдi ғалымдар. Ал, Геродоттан жеткен аңызда «сақтардың Ариант есiмдi патшасы жауынгерлерiнiң әрқайсына жебелерiнiң бiр-бiр ұшынан алып келулерiн бұйырады. Сосын оларды балқытып, алып қазан құйдырады». Мұны жасауға сансыз жауынгер атсалысып, алып келген жебесiнiң ұшы қазанның бөлiнбес бөлшегiне айналғандай, өзi де тайпаның ажырамас мүшесiне айналып, қауымының бiрлiгiнiң, берiктiгiнiң кепiлi болып отыр. А.К. Ақышев «әрбiр садақ ұшынан құрылған қазанның салмағын халық санының символына, ал формасы мен орналасқан жерiн әлем орталығы символына балайды» [9, 105 б.]. Көшпендi жауынгерлерiнiң жорық кезiнде алып жүретiн үлкен қазандары болғаны белгiлi. Бiрақ мына қазанның жасалуы да, қызметi де ерекше. Қазан сыртындағы жазулардың бiрiншi қатарында жазылған Құранның Тәубе сүресiнiң он тоғызыншы аятының үзiндiсiнен және Пайғамбар (с.ғ.с) хадисiнен оның суға арналғандығын аңғаруға болады. Аяттың қазақша мағынасы: *Аса Мәртебелi, Құт-берекенiң иесi Алла айтты: «Сендер хажшыларға су беру, Месжiд Харамды жөндеудi*

[Аллаға, ахирет күніне иман келтіріп және Алла жолында күрескен кісі сияқты] көресіңдер ме?» аят. (9:19-аят.) – десе, хадисте былай делінген: *Пайғамбар, ол кісіге сәлем болсын, айтты: «Кімде-кім Алла Тағала үшін су құятын ыдыс жасаса, Алла Тағала жұмақта оған арнап хауыз дайындайды»* [2,127 б.]. (Бұл жердегі әңгіменің астары халыққа, адамдарға қызмет қылуды, елдің әжетіне жарауды мензеп, Құдайға құл болудың мәнісі – адамдардың бірін бірі алаламай, дініне, ұлтына қарамастан қайырымдылық, қамқорлық жасауында екендігін аңғартады. Мұнда сондай игі әрекеттер арқылы ғана адам балалары Жаратушының ризалығын тауып, мінсіз қоғам құра алады деген идея жатыр. Қазан сыртындағы арабтың гүл өрнекті сулс және куфи үлгілерімен жазылған үш белдеудегі жазудың бірінші қатарының соңында оның шайхылардың сұлтаны Ахмет Ясауи кесенесіне арналып жасалғаны туралы айтылады: Аудармасы: *Бұл су құятын ыдысты ислам Шайхысы, әлемдегі шайхтардың Сұлтаны, Шайх Ахмет Ясауидің (Алла ол кісінің әзиз рухын киелі қылсын!) мазары үшін жасауға ұлық әмірші, көп елдің тізгінін қолына ұстаған, Рахымды Патшаның [Құдайдың] айрықша қамқорлығын иеленуімен ерекшеленген Әмір Темір Көреген бұйрық берді. Алла Тағала оның билігін мәңгілік етсін! Жиырмасыншы шаууал, сегіз жүз бірінші жыл /25 маусым, 1399 жыл. Екінші қатар жиырма картушқа бөлініп, оның екеуінде шебер: «Құдайдың қамқорлығына үміт артқан Әбділ Әзиз Шарафутдин Тебризи» деп өз есімін жазып қалдырған. Қалған жерлерінде: «Мубарак бад» – «Құтты болсын!» деген тілек сөз жазылған [2,128 б.]. Мұның мағынасы құт, береке тілеу немесе береке дарыған орын. Қайнап тұрған қазан сол елдегі тоқшылықтың тыныштықтың нышаны деген түсінік ел арасында күні бүгінге дейін сақталған. Үшінші қатарда «куфи» жазу үлгісімен жиырма екі рет қайталанып: – «Байқандар, Бүкіл жаратылыстың иесі Алла!» деген сөз берілген [2,129 б.]. Мұны Абайдың тілімен айтар болсақ: «Адам ғапыл дүниені дер менікі. Менікі деп жүргеннің бәрі Оныкі! Тән қалып, мал да қалып, жан кеткенде, Сонда ойла, болады не сенікі?». Адамның иелігіндегі мал-мүліктің бәрі Құдайдікі екендігінің дәлелі – адамның дүниеге құр алақан келіп, дәл солай қайтуы. Осыған орай Шәкәрім қажының: «Шаранамен туып едің, Бөз оранып өтесің. Бір сағымды қуып едің, Қай уақытта жетесің? Қанша дәулет жиып едің, Бәрі қалды, нетесің. Мал үшін жан қиып едің, Қайтіп алып кетесің?» [10, 283б.]– деген сырлы сөздері бар. Адам баласы тіршілігінде тұтынатын, қажетіне жарататын игіліктердің бәрі Жаратушының белгілі бір уақыт ішінде пайдалануға берген аманаттары. Демек денсаулық, мал-мүлік, отбасы, Отан, бақ-дәулет басқа да бүкіл игіліктерге жасалған қиянат Құдайдың аманаттарына қиянат болып табылады. Ғажабы, бір-ақ ауыз сөздің астарында адамның қоғаммен қатынасы қалай болу керектігі бекітілген. Қазақстан мен Орта Азиядай кең аумақта діннің сопылық дәстүр арқылы таралып, жергілікті дәстүрлі исламның қалыптасқаны белгілі. Ата-бабаларымыз сан ғасыр бойы тұтынып, мақал-мәтел, салт-дәстүр, әдет-ғұрып түрінде ұрпағының қанына, жанына сіңіріп кеткен сол ілім қазірдің өзінде қазақты төрткүл дүниеге қонақжай, тыныштық сүйгіш, кеңпейіл халық етіп танытып отыр. Исламның жергілікті мәдениетпен сіңісіп, олардың салт-дәстүрлерін рухани мәнмен байыта түсуі көшпенділердің әдет-ғұрыптарының трансформациялануына әкелді. Бұл ретте қазандар да өзінің сақ дәуірінен келе жатқан символикалық мәнін сақтай отырып, мұсылмандықпен астасқан діни ғұрыптық рәсімдерде, мемлекеттік, қоғамдық шараларда нақты мақсатқа пайдаланылатын болды. Атақты шығыстанушы М. Массонның еңбектерінде жұма күндері Түркістандағы Тайқазан суға толтырылып, жұма намазынан кейін адамдар кесенеді алқа құрып отырып «жария зікір», Закария пайғамбардан бастау алып, Ясауи дәстүрінде көп айтылатын «ара зікірі» ғибадатын орындайтыны айтылады. Ғибадат біткен соң «нұрланған» қасиетті, шипалы су адамдарға таратылатын болған [6, 196.]. 1935 жылы Тайқазан Санкт-Петербургтегі Эрмитажға, «Иран өнері мен археологиясы бойынша III халықаралық конгресіне» алынады. Жарты ғасырдан астам уақыт сонда тұрып, 1989 жылы, қыркүйектің 18-де ғана тарихи отанына қайтарылады. Тарихи деректерде Әмір Темірдің шеберлерді жаулап алған жерлерден алып келгені айтылады. Үлкен аумақтар мен көптеген елдер мен ұлттардың Әмір Темір қоластында топтасып, еңбектенуі бірқатар мектептердің металл өндеудегі шеберліктері мен тәжірибелерінің алмасуына ықпал еткен [11, 525 б.]. Ең ғажабы шеберлердің ортақ іске жұмылуына Ясауидің сопылық ілімінің елеулі ықпалы айқын. Себебі олардың жасаған туындылары жергілікті құндылықтарға рәміздік белгілерге, архетиптерге негізделген. Рухани ілімнің құдіреті сонда – ол сан ғасырлық рухани құндылықтарды жаңғыртып мәнге толтырып, адамдарды да ортақ мақсатқа жұмылдырды. Әралуан мәдениеттің өкілдері бола тұра шеберлер өз кәсіби шеберліктерін рухани іліммен байыта қолдану арқылы жалпыадамзатқа ортақ рухани мәні бар туындылар жасай білуі руханияттың әмбебаптығының нақты мысалы. «Мәдениет – құндылықтар мен мән-мағыналар әлемі, себебі символизация үрдісі – адамзат мәдениетінің табиғи байланысы оның дамуы мен ұғымын ашатын көкжиегі» [12,138б.] деген А.Я.Гуревич «Мәдениеттің универсалды категориялары өзінің туындауында барлық құбылысты қамтиды. Бұлар сонымен қатар адам санасын анықтайтын категориялар. Кеңістік, уақыт, өзгеріс*

пен себептілік, тағдыр, сана сезімнің жоғары сезімге қатынасы, жеке мен жалпыға қатысы секілді шындықтың ұғымы мен формасын қабылдауы туралы айтып отырмыз», – дейді [12, 156.]. Мұнда автор категорияларды мәдениеттің маңызды семантикалық «инвентарь» бөлігін құрушы деп біледі.

Үрдістердің мәнін ашудың «кілті», заттың субстанциялық негізі болатын танымдық категория. Рәмізді мәдениеттің семиотикасы тұрғысында сараптаған Ю.М.Лотман: «Мәдениет тарихының барлық материалдары әлеуметтік кодтар жүйесі мен ауқымды ақпараттар тұрғысынан талдануы мүмкін, яғни бұл ақпараттарды белгілерде бейнелеп, ұжымға жеткізуге мүмкіндік береді» [13, 316.], – дейді. Олай болса, Ю.М.Лотманның пікірінше, «рәміз әлеуметтік кодтың маңызды факторы», «рәміз мәдениеттің жадысы» бола отырып, әлеуметтік-мәдени мұраларды жинақтаушы, сақтаушы және жеткізуші болып табылады. Ясауи кесенесіне арнайы жасалып, сан ғасырлық рухани сабақтастықтың кепілі, құнды жәдігер Тайказан – терең дәстүрден тамыр алып, исламдық мәнмен астасқан рухани төл мұрамыз. Бұл күнде Тайказан – рухани астана – киелі Түркістан қаласында, әулиелердің Сұлтаны Құл Қожа Ахмет Ясауи кесенесіндегі өзінің құтты орнында, қазақ халқының, Қазақстан атты үлкен шаңырақтың, қала берді күллі түркі жұртының берекесінің, тыныштығы мен бірлігінің нышаны қызметін атқарып тұр.

ӘДЕБИЕТ

1. Назарбаев Н.Ә. Тарих толқынында. - Алматы: Атамұра, 1999. – 296 б.
2. Қожа Ахмет Ясауи кесенесі. Құрастырушылар: Ә.Қ. Муминов, Б. Қорғанбек, С. Моллақанағатұлы т.б. Алматы, - 2009. 200б. Ясауи Қ.А.
3. Мұстапаева Д. Асыл мұра – қасиетті тайказан. Алматы: Арыс, 2008.-200б.
4. Бретаницкий Л.С., Веймари Б. Искусство Азербайджана IV–XVIII веков.М.: Искусство, 1976.-232 с.
5. Гаврилов М. О ремесленных цехах Средней Азии и их статутах-рисоля// Известие Средне-Азиатского комитета по делам музеев и охран памятников старины, искусство и природы. Ташкент, 1928. – С. 225.
6. Массон М.Е. Мовзолей Ходжа Ахмеда Ясеви.-Ташкент,1930.-25с.
7. Шәлекенов У.Х. V–XIII ғасырлардағы Баласағұн қаласы. – Алматы: Жібек жолы, 2006. 248б.
8. Швецов М. Л. Котлы из погребений средневековых кочевников// Советская археология. 1980. –№ 2. С.201.
9. Акишев А.К. Искусство и мифология саков. –Алма-Ата: Наука, 1984.-118 с.
10. Шәкәрім. Иманым. –Алматы: Арыс, 2000.-321б.
11. Тимуридский Ренессанс// Тамерлан. Эпоха. Личность. Деяние. / сост. Р. Рахмалиева. – М., 1992. С.525-531.
12. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры.-М.: Искусство, 1972.-363с.
13. Лотман Ю.М. К проблеме типологии культуры // Труды по знаковым системам. –Тарту: Тартуский университет, 1978. -166с.

1. Nazarbaev N.Ә. Tarih tolkynynnda. - Almaty: Atamұra, 1999. – 296 b.
2. Қожа Ахмет Ясауи кесенесі. Құрастырушылар: Ә.Қ. Муминов, Б. Қорғанбек, С. Моллақанағатұлы, т.б. Almaty -2009. 200b. Ясауи Қ.А.

3. Мұстапаева Д. Асыл мұра – қасиетті тайказан. Алматы: «Арыс», 2008.-200бет.
4. Bretanickij L.S., Vejmarj B. Iskusstvo Azerbajdzhana IV-XVIII vekov.M Iskusstvo, 1976.-232 s.
5. Gavrilov M. O remeslennyh cegah Srednej Azii i ih statutah-risolja// Izvestie Sredne-Aziatskogo komiteta po delam muzeev i ohran pamjatnikov stariny, iskusstvo i prirody. Tashkent, 1928. – S 225)
6. Masson M.E. Movzolej Hodzha Ahmeda Jasevi.-Tashkent,1930.-25s.
7. Shәlekenov U.H. V-XIII ғасырлардағы Баласағұн қаласы. – Алматы: Жібек жолы, 2006. 248б.
8. Shvecov M. L. Kotly iz pogrebenij srednevekovyh kochevnikov// Sovetskaja arheologija, 1980. –N 2. S.201.
9. Akishev A.K. Iskusstvo i mifologija sakov. –Alma-ata: Nauka, 1984.-118 s
10. Shәkәrim. Imanym. –Almaty: 2000.-321bet.
11. Timuridskij Renessans// Tamerlan. Jepoha. Lichnost'. Dejanie. / sost. R. Rahmalieva. – Moskva 1992 S.525-531.
12. Gurevich A.Ja. Kategorii srednevekovoj kul'tury.-M.: Iskusstvo, 1972.-363s.
13. Lotman Ju.M. K probleme tipologii kul'tury // Trudy po znakovym sistemam. –Tartu: Tartuskij universitet, 1978. -166s.

Резюме

Мейрманов А.Д. Тайказан как символ национального и духовного единства.

В статье анализируется философский смысл историко-культурного памятника XIV века Тайказан в мавзолее Х.А. Ясави, являющегося символом и гарантом духовного единства казахского народа. Надписи и символическое значение данного памятника автор рассматривает с позиций герменевтического подхода.

Summary

Meirmanov A.D. XIV Taikazan as a symbol of national and spiritual unity.

In the article author analyzes philosophical meaning of historical memorial of XIV century Taikazan at Jassau mausoleum, which is the symbol and guarantor of Kazakh nation spiritual unity. Author examine inscription and symbolical meaning of this memorial from the hermeneutic position.

К.М. ҚОҢЫРБАЕВА

КЕҢЕСТІК ИДЕОЛОГИЯ ЖӘНЕ ҚАЗАҚ ҰЛТТЫҚ РУХАНИЯТЫ

Мақаланың мақсаты – кеңестік кезеңдегі қазақ халқы руханиятының, мәдениетінің өзгеріске ұшырауының себептерін, салдарларын көрсету. Зерттеу тарихилық пен логикалықтың бірлігі, нақты тарихилық принциптеріне негізделген. Мәселені талдау нәтижесінде қазақ руханилығының дамуының Кеңес дәуіріндегі ерекшеліктері анықталды. Алынған нәтижелер қазақ философиясының тарихы, мәдениеттану пәндерінен дәріс оқуда пайдалануға тұрарлық.

Кеңестік кезеңдегі қазақ халқының руханилығы екі әлем: дәстүрлі қазақ руханилығы мен жаңашыл батыс әлемінің бетпе-бет келуімен сипатталады. Сенімді ақыл ығыстырып, ғылым дінді жеңіп, өмірсалт пен дүниетанымның негізіне айналды, бұл жерде ең бастысы философиялық дүниетанымдар мен көзқарастардың ортақ мәселесі қазақ қоғамын жетілдіру мен ұлт тәуелсіздігі болды. Реформашыл Алаш зиялылары ұлттық мүддені Батыс Еуропалық демократиялық күрес аясында жүргізгенді жөн көрді. Философиялық әдебиеттерде руханилықты атеистік сипатта қарастыруды басты нысана ретінде ұстанды. Кеңестер Одағының құрамында болған кезден бастап дәстүрлі, даналық түріндегі философиялық ой-жүйелер түгелдей дерлік коммунистік партияның ресми философиясының сыни көзқарасына сай келмегендіктен жоққа шығарылды. Кеңестік кезеңге дейінгі қазақ философиялық ойы адамдардың өмірлік басты бағдарлары ретінде өзінің қоғамдағы орнын анықтаған болатын. Оның негізгі мәселелері Адам мен Әлем, Адам мен Адам, Өзіңе Өзіңнің қатынасың жайлы ілім болып келген еді. Ойшылдардың дүниетанымы қазақтың ұлттық мәдениетіне негізделген еді. Қалыптасқан әдет-ғұрыптары, құндылықтары және тәртіп түрлері халқымыздың рухани әлемінің дамығандығының айғағы болатын.

Ұлы Далада уақыт пен кеңестік аясында әрқашан ірі көлемде қауымдасқан әлеуметтік тіршілік құрған қазақ деген халық болғаны белгілі, ондағы жеке адамдар ортақ руханият негізінде қоғамды біріктіруші күшке айналды. Жетпіс жыл бойы кеңес адамдарының санасына сіңірілген философияның негізгі өзегі Сталиннің 1938 жылы жарық көрген «О диалектическом и историческом материализме» деген жұмысында қарастырылды. А.А.Хамидов ол жұмыс жайында: «катехезис пен әскери жарғыны елестетеді», – деп сипаттайды [1]. БКП (б) Орталық Комитетінің жарлығымен Сталиннің бұл жұмысы қағидаға айналып, мемлекеттік философия дәрежесіне көтерілді, осылайша Кеңестер Одағында мемлекеттік философия пайда болды. Философиядан Табиғат пен Тарихты біріктіруші және оның өзегі мен мәселесі болып табылатын Адам ғайып болды.

Сондықтан да ұлттық философиялық ойлар өрісі тарылып, оларға ендігі жерде мемлекеттік ресми идеологиямен қатар тұруға мүмкіндік болмады. Қазақ халқының философиясы дамуының осылайша тоқырауын қазақ ойшылы М.С.Орынбеков: «Өзінің жеке философиясы болмаған елдің дербес рухани тұрмыс пен өркендеуге мүмкіндігі болмай, бөгде тектік факторларға тәуелділігі күшейе түседі» деп атап көрсеткен болатын [2].

Қазақ философиясының кеңестік кезеңдегі даму барысы социализмнің алғашқы жылдарындағы жазалау мен қудалауға ұшыраған көрнекті қайраткерлердің шығармашылығымен өрнектеледі. Олардың философиялық еңбектері Қазақстандағы халық өмірінің алуан түрлі мәселелеріне арналған қоғамдық ойларды құрады. Қазақ философиясы, рухани ой кешу үрдістері социализм жеңісінің бағыты мен социалистік сананы қалыптастыру жолына түсті. Қазақ халқы өзінің мәдени-рухани, дәстүрлі ерекшелігі мен өзіндік болмысынан ажыратылып, жаппай диалектикалық тарихи материализм үстемдік құрды.

Қазақ халқының философиялық ойы XX ғасырдың 30-жылдарында ұлы тұлғаларынан айырылуына байланысты үзіліп қалған еді. Бұл үдеріс сол кезеңнің саясаты мен биліктің жан түршігерлік қаталдығымен сипатталады. Мұндай саясат репрессияға ұшырату мен адамдарды өлтіру түрінде жүргізілді. Қазақ философиялық ойының табиғи-тарихи даму жолының нақ осы кезеңде үзілгендігі туралы О.А.Сегізбаев: «КСРО-да керісінше түсіндіріліп бұрмаланған марксизмнің, басқасын қойғанда, осы елдің құрамына табиғи-ұлттық айырмашылықтарымен кірген халықтардың философиясын жоғалтуымен сипатталады», – деп көрсетті [3, 349].

Кеңестік кезеңнің солақай саясаты халқымыздың мәдени мұраларының жойылып кетуіне себепші де болды. Большевиктер «мешіттер мен мавзолейлерді, шіркеулерді қирату керек» деген

айдармен вандализмге жол ашты. Кеңестік кезеңнің осындай сорақылықтарын отандық философ М.С.Бурабаев өз зерттеулерінде ашып көрсеткен болатын. Сол кезеңнің өзінде араб әрпімен жазылған әдеби мұраны құртудың қате екені жайында: «қазірге шейін «мұсылмандық» әдебиет деп аталып жүргендердің барлығы діншіл деп есептелді. Ол дұрыс емес, оның «мұсылмандық» деп аталуы оның мұсылман халықтарының тілінде араб әрпімен басылуында. Ол әдебиеттердің арасында социал-демократтық, марксистік басылымдар болды», – деп жазды [4, 249 б.]. Дін дінсіздікпен, атеизммен алмастырылды. Халықты діннен бездіру дөрекі түрде талап етілді. Діннің өзі рухани бастаулардың негізгі тіректерінің бірі, ал өздерін әлмисақтан мұсылманбыз дейтін қазақтарды патшалы Ресей де, кеңестік Ресей де шоқындыру мақсатын көздегенімен, дінінен бездіре алмады. Большевиктер қорқыныш пен үрей тудыра отырып, өздеріне құлақкесті бас шұлғитын құлдық сана қалыптастыруға тырысты. Ұлттық құндылықтар «отаншылдық», «ұлтшылдық», ендігі жерде «интернационализм», «тапшылдық» деген ұғымдармен жаңа-жасанды моральдық қағидаларды ұстанумен айырбасталды. Сол кездегі саяси атқа айналған «пантүркішіл», «панисламшыл», «ұлтшыл-уклонистер» деген жарлық біздің ірі тұлғаларымыз бен ұлттық зиялыларымызға тағылды.

Рухани жетілген адамның үлгісін осы кезеңнің зиялыларының бойынан, іс-әрекетінен табамыз. Ұлттық зиялы деген ұғымды түсіндіруге М.Шоқай үлесін қосты. Оның түсінігінше, ұлттық зиялылар қатарына тек өз халқының саяси, экономикалық және әлеуметтік дамуына қалтқысыз қызмет ете алатын адамдар кіреді. Халықты ұлт деңгейіне көтеру, яғни жері, суы, қазынасы, тілі мен діні бір болған халық бұқарасын бірлестіріп, олардың санасын біртұтас саяси, әлеуметтік, ұлттық санаға жеткізуде ұлы тарихи міндеттің маңызды бір бөлігі зиялылардың үстіне жүктеледі. Дүниежүзінде зиялыларсыз ұлтқа айналған саяси, әлеуметтік халық бұқарасы бірлігі ешқашан болған емес. Сондай-ақ халық бұқарасынан қолдау көрмеген жағдайда зиялы қауым ештеңе істей алмайды [5, 175-176 бб.]. М.Шоқайдың бұл тұжырымдары Кеңестер үстемдігі орнағаннан кейінгі халық пен зиялылар арасындағы ортақ сананың қалыптаса алмауынан туындады. Зиялыларымыздың өрелі ой-тұжырымдарының негізгі алтын қазығы еркіндік идеясы болды. Отаршыл Империя құрамында ұлттық еркіндік пен тәуелсіздік жайлы ойды жүзеге асыру жолы өте ауыр жол еді, бірақ еркіндік идеясы ешқашан халқымыздың рухани өмірінен өшкен емес, ұлттық философияда ол желі үзілген жоқ еді.

А.Х. Қасымжанов руханилықты халық болмысының адамгершілік қабаты саналылық пен бейсаналылықтың қоспасы деп анықтайды. Қазақ халқының руханилығы кеңестік кезең идеологиясының әсерінен архаикалық құбылыс ретінде қарастырылды. Даму үрдісі «таптық», «пролетарлық мәдениет» деп аталатын әдіспен ұлттық мәдениеттердің ерекшеліктерін қыркып тастау әсерінен тоқырады [6, 125 б.]. Түрі ұлттық, мазмұны социалистік деп аталған формулаға сәйкес келмеген әдебиет, тарих, тіптен өнер туындыларына шейін қатал партиялық сынақтан өтуі нәтижесінде руханилық шығынға ұшырады. Бұл революция біздің халқымыздың тарихи-табиғи дамуындағы прогресті бір ғасырға шегерді. Қазақтар осы тіл мәселесінің төңірегінде бір ғасырға жуық мерзім бойы әртүрлі шаралар, қаулылар қабылдаумен келеді. Бүгінгі күнгі жаһандану заманында да бұл мәселе өзінің өзектілігімен маңызды болып отыр.

Ұлтымыздың тілін, дінін, бүкіл рухани болмысын қорғап, жетілдіру жолында күрескен алаш азаматы А.Байтұрсыновтың күрделі ғұмыр кешкендігі жайлы С.Сейфуллиннің пікіріне назар аударсақ, онда: «Ахмет коммунист партиясында да көп бола алмады. Көп бола алмайтыны белгілі еді. Ахаң байлардың құлдығында шіріген жарлылардың айқайшысы емес, олардың қолшоқпары емес, бірақ байын, кедейін айырмай, қазақты ғана сүйетін ұлтжанды еді» делінген. Ахмет Байтұрсынұлының ұстанған жолы мен көзқарасы туралы осы айтылған ойларынан Сәкеннің өзінің дүниетанымын аңғару қиын емес. Халықтың тұтастығы, дербес ұлттық автономия туралы идея, ұлтымыздың әлеуметтік-мәдени және рухани өркендеуі туралы көзқарастары оның түпкі мақсат-мүддесі болды. Көздеген түпкі мақсат-мүддеге беріктік, табандылық, төзімділік сияқты ізгі қасиеттерінің арқасында ұстанған идеясы жолында қасқая қарсы тұрды.

Ұлт зиялылары, ұлттық саяси элита тарихын зерттеуші, тарихшы ғалым М.Қойгелдиевтің кеңестік кезеңдегі большевиктік идеологтардың күресін жан-жақты талдаған еңбегінде: «Большевиктер мен олардың көсемдері кеңестік биліктің алғашқы күндерінен-ақ Қазақстан мен Түркістанда таптық-партиялық мақсаттарды емес, ұлт-азаттық мүдделерді көздеген элитаны жолықтырды. Сондай-ақ бұл элитаның халық арасында ықпалы зор еді. Халық пен оның саяси

элитасы арасында қытай қорғанын орнатты» [7, 21-22 б.], – делінген. Рухани даму, рухани жетілу адамдардың бостандығы мен еркіндігі мүмкін болған жағдайда ғана іске асады.

Қазақ философиясының тарихын зерделеуде тың әдістемелер мен өзіндік көзқарастар қалыптастырған философ-ғалым І.Ерғали, адамның еркіндіксіз, өз басының бостандығына өзі ие болмайынша, оның бойында рухани жетілуі болмайтындығын айта келе, егер жағдай жасалынбаса, әлеуметтік орта мүмкіндікке жол бермесе, адамның рухтық дамуы да тежелетіндігін атап көрсеткен болатын [8, 103 б.]. Қазақстанда Қазан Революциясы жеңіске жеткен кезеңнен екінші дүниежүзілік соғысқа дейінгі аралықта адам еркіндігіне, шығармашылық еркіндікке жол берілмеді. Бірақ ұлттық рух, қазақтың рухани әлемі алынбас қамалдай берік еді.

Кеңес дәуірінің идеологиясы бойынша халқымыздың жыр-дастандары да, оны жырлаушы да таптық көзқарастарға сәйкес келмесе, қазақтардың шат-шадыман шақтарын еске түсірсе, ол бай феодалдық кезеңді аңсаушылық болып табылды, шығарманың мәнділігіне назар аударылмады. Қазақ рухани мұралары осылайша маркстік-лениндік философиялық көзқарастар тұрғысынан бағаланды. Коммунистік идея қаншалықты игілікті болса да, өзінен басқаның бәрін жалған деп тәрк етуі оның догматтығының айғағы.

Халқымыздың рухани өмірінде үлкен істер атқарған ойшылдардың шығармаларының құртылып кетуінен қауіптенген М.Әуезов, С.Мұқанов, Б.Кенжебаев сынды қайраткерлер өте ептілікпен оларды қорғаштай білді. Олар М.Ж.Көпеевтің еңбектерінің ғылыми айналымға енуіне аянбай атсалысты. М.Әуезов: «Өз шығармаларын былай қойып, басы ашық үлгілерді жазып алып, біздің дәуірімізге жеткізген еңбек Мәшһүрде мол екенін естен шығармау керек. Сондықтан қазақ ауыз әдебиеті мен жазба әдебиетінің ғылымдық бір саласы историография бөлімінде Мәшһүрдің ол түрдегі еңбегіне әрдайым орынды баға берілуі шарт», – деп өз тұжырымын ашық білдірді [9]. Ал С.Мұқанов болса: ««Мес» жинағына қарасақ, көңілің тояттайды, оқысаң көзің қуанады. Сиясы әсем көшірілген қолжазба Мәшһүр махаббатына лық толы. Ол көне қолжазбаның әрбір сөзіне дейін жеткізуге, қазақ тілінің алтын қорын шашпай-төкпей сақтауға тырысқан», – деп қорғады [10]. Олар халықтың мәдени-рухани өмірінің дамуына қосқан үлесін алға шығарып, кезеңнің солақай саясатының құрбаны болудан сақтап қалды.

Кеңестік кезеңге дейін Ұлы Империя Қазақ даласын географиялық жағынан ғана зерттеп қоймай, әлеуметтік-саяси қоғамдық құрылысын да зерттеу объектісіне айналдырған болатын. Әуелі халқымыздың аңғал, ақкөңіл, мәрт, жомарт, қонақжай сияқты жақсы қасиеттерін пайдаланып, оның ішіне кіріп, ақыры жаулап алды. Өз жерін өзіне өгейсітті. Енді жаңа қоңсымыз жақыннан біздің осал жақтарымызды, руға бөлінушілігімізді, мансапқорлығымызды тағы басқа толып жатқан кемшіліктерімізді білген бойда ағайындар арасында дау-жанжалдар туғызуға лайықты әдіс-айлалар ойлап тауып отырды. Халықты тұтастығынан айыру басты нысана етіп алынды. Жалақорлық, даукестік, іштарлық, мансапқорлық қазақ философиясында, әсіресе, соңғы кезеңдерде көбірек назарда ұстанған ұғымдар қатарына жатады. Шоқан Уәлиханов бұл жайында өзінің күйінішін былай деп жазды: «Сауаттылық сахараға тек жалақорлар мен даукестердің өсек-аяның көбейту үшін ғана келген сияқты». Бұл ойды заманымыздың ұлы суреткері О.Сүлейменов те қазақтардың мұндай жаман қылыққа душар болуының себебін Патша үкіметінің әр округке жалақы төленетін жалғыз лауазымды қызмет орнын тағайындауынан деп түйіндейді. Иә, қазақ өлкесі осыған дейін бір-біріне дәл сондай алакөз, дәл сондай жау адамдарды кездестірмеген де, көріп білмеген де еді. Жалақорлардың қатары хат біліп, қара таныған әрбір ауқатты, атқамінерлермен бірге үсті-үстіне көбейіп отырды... Ол мансапқа қолы жеткен адамсымақтар ел үстінен күн көретінін місе тұтпай, өздерінің адамгершілік, ұлттық парыздарын оп-оңай ұмытып, халық намысын аяққа таптағанын қайтерсіз. Әр кездері ел басына түскен қасіреттерге, міне, осындайлар кінәлі болмақ. Олардың қағаз бетіндегі шимай-шатпақ шайқастарының көлеңкесінде жантүршігерлік істер қоса қабат жүріп жатты: Шоқан, Абай, Сәкен, Ілияс, Бейімбеттің өліміне міне осылар айыпкер [11].

Адам бойындағы мұндай жаман пиғылдардың оянуына билікке күштарлық, жағымпаздық, әсіресе, социализмді орнату барысында өрши түскені тарихтан белгілі. Жоғарыдан түскен бұйрықтарды орындайтын ғана сана қалыптасты. Осындай қоғам өміріндегі өзгерістер адамдар мінез-құлқына ықпалы болғанын қазақ ұлтының бір ғасырлық дүниетанымын, дүниетүсінігін, ар-ожданын зерделеу арқылы пайымдай аламыз. Бірақ халықтың мықты рухын ашаршылық, шетел асып ауа көшуі, репрессиялар жасыта алмады. Түбінде әділетті, ізгілікті қоғам орнайтынына сенді. Сол жолда адам рухы ширыға шындалды. Екінші дүниежүзілік соғысқа дейінгі кезеңде

социалистік қоғам құру ұлы мақсатқа айналды. Сол кезеңдердегі оқиғалар барысын, адамдар көзқарасын зерделесек, социализм құру жолында олар өздерін құрбан етуге даяр болды. Коммунизм идеясына шын берілген, жанын пайда ететін фанатиктер өзін сол қияли қоғамның құралына айналдырды. Осы жігер, осы қайрат тарихта қоғамның даму жолдарының сан-соқпақты бір кезеңін бастан кешіргені мәлім.

ӘДЕБИЕТ

- 1 Хамидов А.А. О диалектике мнимой и подлинной // Адам әлемі – Мир человека. 2002. №1. 50-51с.
- 2 Орынбеков М.С. Духовные основы консолидации казахов. Алматы, 2001. 211 с.
- 3 Сегізбаев О.А. Казахская философия XV – начала XX века. Алматы: Гылым, 1996. 472 с.
- 4 Бұрабаев М.С. Становление социалистического сознания в Казахстане. Алма-Ата: Наука, 1981. 249 с.
- 5 Шоқай М. Таңдамалы. Алматы: Қайнар, 1998. 1-т. 512 б.
- 6 Касымжанов А.Х. Пространство и время великих традиций. Алматы: Қазақ университеті, 2001. 197 с.
- 7 Қойгелдиев М. Ұлттық саяси элита. Қызметі мен тағдыры. (XVIII–XX ғғ.). Зерттеулер. Алматы: Жалын, 2004. 400 б.
- 8 Ергали І.Е. Философия как духовная деятельность (под общ. ред. А.С.Серикбаева) Астана, 2003. 283 с.
- 9 Әуезов М. Әдеби мұра және оны зерттеу. Алматы, 1961. 358 б.
- 10 Мұқанов С. Халық мұрасы. Алматы, 1974. 110 б.
- 11 Сүлейменов О. Шоқан // Ақиқат. 1996. №4. 52 б.

- 1 Hamidov A.A. O dialektike mrimoj i podlinnoj. Adam alemi – Mir cheloveka. 2002. №1. 50-51 (in Russ.).
- 2 Orynbekov M.S. Duhovnye osnovy konsolidacii kazahov. Almaty, 2001. 211 s. (in Russ.).
- 3 Segizbaev O.A. Kazahskaja filosofija XV–nachala XX veka. Almaty: «Gylym», 1996. 472 (in Russ.).
- 4 Burabaev M.S. Stanovlenie socialisticheskogo soznaniya v Kazahstane. Alma-Ata: Nauka, 1981. 249(in Russ.).
- 5 Shochai M. Tandamaly. Almaty: Khainar, 1998. T.1. 512 (in Kaz).
- 6 Kasymzhanov A.H. Prostranstvo i vremja velikih tradicii. Almaty: Khazakh universiteti, 2001. 197 (in Russ.).
- 7 Khoigeldiev M. Ultykh sajasj jelita. Khyzmeti men tagdyry. (XVIII-XX). Zertteuler. Almaty: «Zhalyn baspasy», 2004. 400. (in Kaz).
- 8 Ergali I.E. Filosofija kak duhovnaja dejatel'nost' (pod obw. red. A.S.Serikbaeva) Astana, 2003. 283. (in Russ.).
- 9 Auevov M. Adebj mura zhane ony zertteu. Almaty, 1961. 358(in Kaz).
- 10 Mukhanov S. Halykh murasy. Almaty, 1974. 110 (in Kaz).
- 11 Suleimenov O. Shokhan // Akhikhat. 1996. №4. 52 (in Kaz).

Резюме

Конырбаева К.М. Советская идеология и казахская духовность

В статье анализируются труды казахских мыслителей начала XX века и советского периода, где поднимаются вопросы духовно-нравственной сферы казахов. Автор подчеркивает, что в годы Советской власти произошли существенные изменения в ценностном и ментальном аспектах духовной культуры казахского народа.

Summary

Konyrbayeva K.M. Soviet ideology and Kazakh spirity

In the article author analyzes kazakh thinkels of first part of XX century and Soviet period where questions of spirital-moral sphire of Kazakh where have undertaken. Author underline that in Soviet period done valuabale and mental changes in spirital culture of Kazakh nation.

Г.Р. КОЯНБАЕВА, Л.Р. ЗАУРБЕКОВА

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ УНИВЕРСАЛИИ КАЗАХОВ: ОПЫТ КОЧЕВОЙ КУЛЬТУРЫ

Цель данной статьи – раскрыть содержание кочевого мировоззрения, его характерные черты в контексте анализа тюркского мировоззренческого комплекса. Показаны историческая, социокультурная обусловленность кочевой ментальности, синкретическая основа формирования, составляющих ее фундаментальных понятий. Исследование осуществлено с позиции системного подхода, позволившего интерпретировать предмет изучения как целостность и сложноорганизованную объект-систему. Материал и результаты исследования могут быть применены в учебном процессе, в дальнейших научно-исследовательских проектах по проблемам кочевой культуры.

Исследование этнической культуры как системы предполагает рассмотрение различных проявлений, особенностей, связей и отношений этой культуры в органическом единстве. Любая система иерархична, в ней всегда можно выделить главные и второстепенные части, элементы. Фундаментальные основополагания традиционной культуры, имманентная логика ее развития аккумулярованы в специфическом самобытном миропонимании. Именно поэтому можно утверждать, что ядром оригинальной культуры является мировоззрение.

Мировоззрение в самом общем виде определяют как систему взглядов на мир и место человека в нем. Центральными категориями мировоззрения выступают «мир» и «человек». В рамках этой оппозиции формируется система духовно-практического освоения действительности, внутри которой представлены в совокупности знания и убеждения, нравственные идеалы людей и регуляторы социального поведения, психологическое и эстетическое отношение к миру. Помимо чисто познавательного ракурса в мировоззрении наличествуют и такие формы практического освоения мира, как понимание, общение, интерпретация, вообще культурно-исторический контекст.

Исторический характер мировоззрения выражен в его основных формах - в мифологии, религии и философии. Духовно-интеллектуальная эволюция человечества своеобразно преломлялась в ментальных особенностях конкретного исторического народа и его культуры. Для современных народов Центральной Азии интегрирующим фактором выступает общая кочевая культура, сложившаяся на основе кочевого образа жизни как особой стратегии освоения мира.

Цивилизационные отличия кочевья фиксируются в характере культуры, ее свойствах и базовых функциях. Пространственно-временные границы существования кочевой культуры определили и доминантные мировоззренческие формы, преобладающие у этих народов. Господство мифологических, религиозных воззрений придало качественное своеобразие кочевому мировоззрению. Характерными чертами кочевой ментальности выступают синкретизм, единение с природой, восприятие природной среды абсолютной, самодостаточной реальностью, восприятие мира как целого, инерционность, стереотипизированность. Становление этих атрибутов происходило в течение длительного исторического времени.

Кочевая ментальность является результатом множества факторов. Синкретизм и многокомпонентность как главные атрибуты мировоззрения были обусловлены географическим месторасположением, особым образом жизни и многообразием этнокультурных общностей, существовавших на территории Казахстана. Среди разнообразия идейных, культурных субстратов, определивших содержательную наполненность, фундаментальные ценности и ориентиры кочевого сознания, наиболее ярко и полно репрезентируют существо и смысл номадического мировоззрения традиционные тюркские верования и представления. Это связано как с длительной историей тюркских племен и народов на территории Центральной Азии, так и способностью ассимилировать существовавшие мировоззренческие универсалии номадов в рамках тюркского мировоззренческого синкретизма.

В современной казахстанской науке преобладает точка зрения о тюркском мировоззрении как самостоятельном историческом феномене, обусловившем генетическое, ментальное родство всех современных тюркоязычных этносов. Традиционные верования тюрков называют тюркским тенгризмом, подчеркивая его качественное отличие и консолидацию тюркских понятий об окружающем мире вокруг культа Тенгри. В тюркском мировоззренческом комплексе видное место отводится божественной триаде, ставшей главным объектом поклонения. Это – Тенгри, Умай, Жер-Су. Мировоззрение древнего тюрка базировалось на представлении о целом как единстве двух компонентов: верхний мир Тенгри (Небо) и свой

срединный мир, где находилась земля (Жер), текла вода (Су) – традиционные источники существования.(1) В пантеоне богов центральное место занимало поклонение Небу (Тенгри). Согласно С. Акатаеву наибольший след в представлении кочевых народов оставил именно культ Тенгри как учение о боге – космосе, божестве – мироздании. Понятие Тенгри полисеманлично: это и небо – видимая часть мироздания; бог, божество; божественный; повелитель, господин. Тенгри есть продукт постепенного развития различных культов верований и воззрений, преимущественно культа природы, продукт олицетворения ее стихийных сил и искаженно отраженных явлений. (2)

По верованиям древних тюрков, человек рождается тогда, когда с неба нисходит «кут» - благодать, а из Земли - благоволение матери Умай. Таким образом, человек - живое воплощение Неба и Земли, а смерть – разъединение этих компонентов, при котором душа возвращается на небо, а тело или останки предаются земле. Извещая о смерти, тюрки говорят: «ушты» – улетел, отлетел. Культ Тенгри использовался также в военно-политических целях для легитимизации тюркских государств. В сознании кочевников Тенгри олицетворялся с порождающим мужским началом, первопредком.

Божество Жер-Су, распадающееся на Жер (Земля) и Су (Вода), являлось традиционным объектом поклонения срединного мира. С Жер-Су тюрки связывали сохранение рода, спасение людей. Возникновение культов Неба, Земли-Воды связано с извечным инстинктом благодарения человека, его стремлением отблагодарить добрых богов, покровительствующих существ, которые спасают в тяжелые времена от голода и бедствий, посылают им продукты пропитания. (3) Божество Жер-Су освящало хорошую дружественную землю, где жили предки тюрков. Разделение пространства на свою и чужую территорию явилось основой сакрализации Земли и Воды. Жер-Су обитает на вершинах высоких гор, он покровительствует пастбищам и источникам, следит за сменой времен года. Восход солнца на рассвете и пробуждение природных сил весной – все это по воле Жер-Су. Он ведает душами зародышей людей, скота и животных, дарит жизнь и благоденствие. Жер-Су - бог бессмертия. Он является на люди в виде не ведающей смерти змеи. Потому греющаяся на солнце змея считается знаком бога: увидевший ее разбогатеет, земля, на которой лежала змея, даст богатый урожай, камень, где она грелась, становится священным, а если укрыть змею материалом и сделать потом из него занавеску перед входом в жилище, никакая беда не сможет проникнуть через эту ткань. (4)

В древнетюркских верованиях особая роль отводится женскому божеству Умай. Традиционно богиня Умай являлась покровительницей домашнего очага, детей, а впоследствии – искусств. Термин «Умай» означает «утроба», «детское место» по аналогии с материнским чревом. Словом «Умай» обозначали в древности душу ребенка до 3-х лет, выражая этим поверие о принадлежности души дитяти богине, оберегающей ее. Роль Умай связывалась с рождением человеческих сынов, способствуя размножению людей, усилению их рода и племени. Сохранились различные названия Умай как, например, «Киндигин кескен» (Перерезающая пуповину), «Кирпигин суйген бикеш» (Целующая ресницы). Древние тюрки представляли Умай как молодую женщину или девицу, очень красивую и добрую, улыбающуюся, с серебристыми волосами, приходящую из-под небес по солнечной радуге с золотым луком в руках для охраны детей. Как пишет С.М. Абрамзон, к Умай обращались при рождении ребенка, прося сохранить ее младенца. Также ее призывали в случае болезни детей. Известно устойчивое выражение, употреблявшееся при прощании с детьми: «Умай – энеге тапшырдын» (поручаю матери Умай). (5)

В триаде тюркских богов Тенгри выступал центром притяжения, поэтому понимался как верховное всемогущее божество, управляющее не только человеческими судьбами, но и тождественным Вселенной – Универсуму. Он является владыкой неба, установившим миропорядок для всего сущего, для солнца и луны, звезд и комет, для всех стихий, действующих на земле и вне ее. Понятие «Тенгри» синонимично понятию «небо». Небо, по мнению древних казахов, было свободно в своих поступках, оно награждало и карало. От воли неба зависело благополучие людей, народов. Тенгри представляется в виде огромного великана, упирающегося ногами в землю, а головою поддерживающего небо. Тенгри – великий воитель и покровитель военных походов. Тенгри был не один. По преданиям, на мировой горе обитало девять Тенгри. Исповедовавшие тенгрианство казахи и кыргызы, как и их предки, с рассветом поклонялись солнцу. Для предотвращения стихийных бедствий или в знак благополучных событий некоторые кыргызы и казахи, обычно, приносят в жертву богу Тенгри барана или лошадей. Со временем божество Тенгри у тюркских кочевников слилось с образом мусульманского Аллаха.

В структуре тюркского мировоззрения основным понятием считалось понятие о душе. В мировоззренческом синкретизме душа представлялась материальным телом, имеющим физические свойства. Сохранившиеся выражения «кан шыкты – жан шыкты» – кровь вышла, значит, и душа вышла; «шыбын

жан» – душа муха; «жан ашу» – душа скисает – означает сопереживание, глубокое сочувствие; «жанынды коярга жер таппадым» – не нашлось, куда бы поместил свою душу – выражает испуг, страх.

Представления древних тюрков о душе человека, покидающей тело умершего со смертью, опирается на древние учения зороастризма, манихейства. Во всех ранних религиозно-философских системах душа понимается как слабое беспомощное существо, уязвимое место человека. Душа, согласно древним поверьям, обладает способностью входить и выходить из тела, в связи с чем имеет малые размеры, воздушность и упругость. Душа представляется в форме крошечной бабочки, птички, способной вылетать из тела и возвращаться в него. Часто душе приписывали телесные, человеческие черты.

В современном казахском языке высказывание «кайтыс болу», обозначающее смерть человека, содержит наиболее древнее представление о смерти, как уходе в иной мир. Представления о смерти, рассматривающие умершего как выбывшего из родового коллектива, отражаются в казахском сочетании «кайтыс болу». Душа, согласно архаичным воззрениям, может являться во сне и наяву в облике птицы, волка, верблюда, скакуна. Такие священные птицы, как лебедь и ласточка, считались носителями душ умерших и убийство этих птиц расценивалась как убийство человека.

Среди тюркоязычных народов традиционно распространено отождествление души с дыханием. «Тын», «кут», «сор» представляют самостоятельные души, имеющие определенные качественные характеристики. «Тын» – «тыныс алу» – старый элемент народной демонологии, соответствует слову «дух» в его архаичном значении – «дышать». «Кут» – счастье, дух добра, а «сор» – несчастье, дух зла (6).

Сквозь многие временные наслоения проглядывают сохранившиеся представления о множественности души. В мировоззрении казахов «рух сакын» (не отлучающаяся душа). Душа рауан то выходит из тела, то входит. Если рух рауан выйдет из тела – люди спят, а если входит в тело, то люди просыпаются. Рух сакын распространяется по телу и остается там, образовав свою форму. Рух сакын не покидает тело, а если выйдет из тела, то обратно уже не входит, что означает смерть человека. Все, что видит и делает рух рауан, составляет содержание снов. Интересным представляется вопрос о местонахождении души. По древним поверьям, души людей могут находиться в различных частях человеческого организма – в области дыхательных и слуховых путей. Души могли находиться и вне человеческого организма. С проблемой человеческой души в тесной связи находится и вопрос о бессмертии души. В процессе духовной эволюции душа в поверьях кочевников наделяется способностью самостоятельной жизнедеятельности, что составляет основу учения о духах.

Душа от духа отличается тем, что душа живого человека понимается обычным слабым, пассивным и боязливым существом, тогда как дух умершего – существо сильное, активное, когда надо – агрессивное. В имеющем глубокие исторические и социальные корни культе аруахов, распространенном среди тюркоязычных народов, содержится представление о превращении душ умерших предков в духов. Духи могут покровительствовать своим потомкам, оберегать и защищать от превратностей судьбы в случае их поминовения и почитания определенными обрядами и жертвоприношениями.

Основными структурообразующими параметрами кочевого мышления являются понятия пространства и времени. Как отмечает М.Орынбеков, наличие этих представлений в мышлении свидетельствуют об его уровне, где уже происходят такие процессы, как синтез чувственной реальности и понятийное осмысление бытия (7). Понятия пространства и времени выступают организующими восприятие окружающего мира факторами. Представления кочевников о неизменности мира, течение времени, пространственных ориентирах осознаются сегодня как бесценное уникальное наследие предков. Неизменность, стабильность мира номады понимали как отрицание активного вмешательства человека в мировой процесс, в то, что установлено самой природой.

«Одним из индикаторов определения состояния народа, весьма удобным для классификации, является отношение этнического сознания (каждого данного народа) к категории времени» (8). Согласно этому, ранние кочевники уже обладали развитым чувством времени. Первым ориентиром времени для них была погода, природные изменения. «Преодоление больших расстояний, проблема богатого травостоя, наличие водных источников, сезонные изменения погоды... заставляли кочевников относиться ко времени как некоему

абсолюту, которому подчиняются появление жары и выгорание пастбищ, ледоход на реках, через которые надо переправляться, и первая весенняя трава, осенняя трава и шуга на водоемах. Выпадение снега и необходимость откочевки на юг, в теплые края. (9)

Категория времени в кочевом сознании выражала не однолинейное время, которое течет необратимо из прошлого в настоящее, из настоящего в будущее. У номадов время аналогично движению природы и

человеческой жизни и понимается как циклическое, кругообразное, повторяющее преемственность человеческих поколений, последовательность годовых сезонов, сменяемость суток. Кругообразность, повторяемость различных событий, циклов природы интерпретируется как непрерывное поступательное восхождение по спирали, сопровождающееся приращением качественно нового жизненного содержания. Циклическое измерение прослеживается и в понимании пространства. Понятие времени у кочевников связано с конкретными, чувственными явлениями. Такие природные и стихийные катастрофы, как джугу, голод, война, перекочевки, являлись точкой отчета. 12-месячный годовой цикл составил основу кочевого календаря. Лишь с образованием тюркского каганата был осуществлен переход к линейному отчету времени, что было связано с расширением жизненного пространства, экспансией тюрков. У кочевников отсутствовало понятие «чистого времени» вне его чувственной содержательной наполненности, вне связи с конкретными природными и социальными процессами. Время неразрывно связано с переживающими его людьми. Преобладание чувственных восприятий приводит к ценностному осознанию мира и всех его свойств, в том числе пространственно-временных. В казахском языке присутствуют разнообразные выражения пространственно-временных ориентиров, используемые иногда и в наше время. Так, например, бие сауым уакыт – время между двумя доениями кобылицы, сут писирим уакыт – время до кипения молока, шақырым – расстояние, на котором слышан зов человека, козы кош жер — путь одного перехода козлят при перекочевке. Частые перекочевки, необходимость адаптации к суровым условиям степи способствовали выработке умений и навыков ориентации по положению небесных светил. Эти знания аккумулировались в форме пословиц, поговорок, мифов и легенд, характеризующих особенности кочевой ментальности. По положению созвездий на небе архаичный человек определял времена года. «Таразы туса тан суыр, Сумбин туса су суыр» (если восходит Ореон, утренняя заря начинает охлаждаться). Таким образом, приспособление кочевников к явлениям и изменениям, происходящим в природе, воспроизведение и повторение закономерностей природы в логике повседневной жизни, закрепившихся постепенно в основных формах и языке культуры, подтверждают фундаментальность положения о принципиальной гармонии, слитности человека и природы у кочевников.

Циклический принцип распространялся и на понимание, и организацию пространства кочевников, воспринимаемого как концентрическое пространство. Как отмечает С. Аязбекова, принцип концентричности наблюдается в четком структурировании «своего» пространства. «Свой» мир (у казахов, как известно, это мир рода) - это мир строго организованный, мир гармоний и порядка». (10) Принцип концентричности прослеживается и в иерархии расположения юрт в казахском ауле, который представлял собой строго организованный жилищно-хозяйственный комплекс членов данного рода: «Улкен уй» («Большая юрта», «Старший дом») - юрта белого цвета, принадлежащая старейшине общины, именем которого называется аул, - составляет первый самый почетный круг. «Отау» («Молодые юрты») — группа юрт серого цвета, принадлежащих женатым сыновьям, которая концентрично располагалась вокруг большой белой юрты отца - второй круг. Далее разбиты юрты, также серого цвета, которые принадлежали ближайшим родственникам главы общины, - третий круг. Юрты коричневого или черного цвета занимали остальные члены данной общины, обслуживающие аул, - четвертый круг. Хозяйственное пространство (кошары, колодец, пастбища и т. п.) - пятый круг. (11) Необходимо отметить, что кочевое пространство было не только определенным образом структурировано, но и каждый элемент этой сложной структуры имел свой смысл. Многозначность пространства нашла свое выражение в семантике «верха», «середины», «низа», а также в разделении правой, левой, мужской и женской половины.

Циклические принципы пронизывали также всю жизнь степного человека. Человеческая жизнь – это грандиозный цикл, измеряемый специфическими временными стадиями. В кочевой степи временной отрезок назывался мушель, состоявший из 12 лет. Человеческая жизнь мыслилась как переход из одного мушеля в другой, что означало возвращение в первоначальное состояние, конец и начало нового круга в жизненном пространстве на качественно ином уровне. Эта, в образном выражении, структура раскручивающейся спирали, являлась важнейшим элементом традиционного мышления. Элемент концентрической спирали олицетворяет тезис о том, что все главные рубежи человеческой жизни пронизаны универсальными принципами тождества, всеединства и, согласно закону эволюции, осуществляются в рамках единого Космоса. С этим связаны многочисленные охранительные ритуальные действия в традиционной культуре кочевых народов, составляющие церемониал оберега человека от злых, карающих сил (кесир). Согласно древним поверьям, человек не защищен и особенно уязвим в состоянии перехода из одного мушеля (цикла) в другой.

В состав традиционного кочевого мировоззрения органично входят сложившиеся на протяжении длительного этно- и культурогенеза фундаментальные нравственные, моральные ценности. Выполняя функции

социальных регулятивов, нормы традиционного поведения и общения обеспечивали жизнеспособность, стабильное функционирование номадического социума. Эти базовые нормы и ценности передаются из поколения в поколение и усваиваются на уровне бессознательных стереотипов, шаблонов, поведенческих ориентиров, образуя особый склад мышления и психики - неповторимый оригинальный менталитет этноса. Бессознательные структуры обладают очень высокой устойчивостью. Они могут сохраняться на протяжении веков и даже тысячелетий, особенно в традиционных обществах. Стержнем социальных отношений кочевников и базовой ценностью мировоззрения является родственно-родовое начало, выступающее основополагающим принципом самоидентификации индивида и с общиной, и с естественной средой обитания, прежде всего с территорией как продолжением своего природного бытия (12).

В иерархии кочевых ценностей понятия «Ата мекен», «Ата коньсы» (родовая территория) занимают центральное место. Кочевой человек не мыслил себя вне родового коллектива, традиционной общины. Выделяя себя из окружающего мира, номад артикулировал прежде всего свою принадлежность к роду, воспринимая себя неразрывной органической частью родового целого. Не случайно, самой страшной карой для кочевника являлось отлучение от рода, которое в его сознании было тождественно смерти.

Особая главенствующая роль мужчины трансформировалась в обществе в этическую ценностную доминанту уважения и почитания отца, отцовского дома, мужа, авторитет старших, аксакалов в родовом обществе, власть мужчин. Как отмечает С.Акатаев, отец является носителем семейной, фамильной власти как продолжатель рода, носитель духовных качеств родителя. В иерархии разнообразных функций отца, старца (производитель материальных благ, хозяйственно организаторские функции и др.) превыше всего ставились родительские отцовские качества. Глава патриархальной семьи пользовался исключительными правами во всех вопросах, касающихся судьбы и жизни домашних. Почитание отцовского дома (кара шаньрак), прослеживается в основополагающих обычаях и ритуалах кочевников. (13)

Ярко характеризует кочевую ментальность традиционный институт гостеприимства. Согласно народным представлениям, гостеприимство воспринималось как один из основных заветов первопредка. Гостеприимство трактуется как наиболее главная этическая добродетель. «Гостеприимство по-казахски болинбеген енши – неразделенная доля – якобы завещана праотцом Алаша-ханом. Расходы на гостя считались обратимыми. Казахи верили, что они могли быть возвращены сверхъестественным путем, благодаря магическому воздействию, притом в большом объеме, нежели затраты на обслуживание гостя.

В научной литературе существуют различные точки зрения, объясняющие традицию гостеприимства кочевников. Например, одна из них видит в основе существования ритуала гостеприимства социально-экономические причины. Согласно другой, подлинные корни гостеприимства связаны с феноменом общения. Как пишет Т.Сулейменов: «Потребность в общении выступает экзистенциальной потребностью, удовлетворение которой является непременным условием психического здоровья человека». (14)

Потребность в общении с себе подобными особенно возрастает при кочевом образе жизни. По мнению Н.Алимбая, в зависимости от соответствующих условий сезона, община пребывает либо в своем максимально возможном объеме, т. е. в фазе концентрации, либо распадается на мелкие группы, каждая из которых представляет собой относительно автономную хозяйственную (но не экономическую) структуру. (15)

Так как большая часть территории Казахстана, включающая основной кочевой ареал, находилась в аридной зоне, казахи кочевали небольшими группами. И чем засушливее становился климат, тем более распыленной, разрозненной являлась кочевая община. Тем более в этих условиях многократно возрастала потребность в общении и кочевник-казах всегда был рад встрече с людьми.

Обобщая содержание кочевого мышления, необходимо выделить такие его существенные характеристики, как образность, мифологичность, поэтичность, синкретичность. Система взглядов и представлений кочевников, сложившаяся в результате тесных, интенсивных контактов с различными культурами отражала окружающий мир в форме специфических образов. Номады осваивали мир на уровне мифопоэтического мышления, особенностью которого является то, что «мир не столько вычисляется, сколько переживается эмоционально». (16) Поэтому практическое освоение не наносило ущерба и приводило к гармоническому сосуществованию человека и природы. Архаическое мышление было направлено к истокам мироздания. Древние жили миром как Целым.

Мифологичность традиционного мышления, согласно современным культурологическим концепциям, имеет определенную ценность и включает в себе специфическую форму описания мира. Осмысления в форме мифов нацелены на установление порядка микрокосма и макрокосма, что поддер-

живается соблюдением многочисленных ритуалов в архаичном социуме. Миф - это особый язык, ритуально-магическое знание, обладающее собственной логикой.

Кочевничество сыграло чрезвычайно важную роль в исторических судьбах народов Евразии, сформировав уникальную устойчивую систему идейных и духовных ценностей, составивших своеобразный код общения, язык и способ коммуникации.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Акатай Сабетказы. Древние культы и традиционная культура казахского народа.* - Алматы, КазНИИКИ, 2001. - С. 67.
2. См.: Орынбеков М. Предфилософия протоказахов. - Алматы, изд-во «Олке», 1994. С. 190.
3. См.: Маркова О. Жанабаева К. Золотая колыбель // Простор, 1996, С. 102.
4. Цит. по Орынбеков М. Ук. соч., С. 198.
5. Цит. по Акатаев С.Н. Великий Коркут и его учение // Философия элеми. - 2000, № 1. С. 23-25.
6. См.: Акатаев С.Н. Великий Коркут и его учение // Философия элеми.-2000, № 1. С. 26.
7. См.: Орынбеков М. Ук. соч., С. 130.
8. *Гумилев Л.Н. Этнос и категория времени* // Доклады отделения комиссии Географического общества СССР. - Л., 1970. - С. 144-145.
9. См.: Орынбеков М. Ук. соч., С. 131.
10. Аязбекова С.Ш. Картина мира этноса: Коркут-ата и философия музыки казахов. - Алматы, 1999. С. 137.
11. См.: Ауэзов М. О. Путь Абая. Т. 1. - Алма-Ата: Жазушы, 1978. С. 27.
12. См.: Алимбай Н. Община как социальный механизм жизнеобеспечения в кочевой этноэкосистеме // Традиционная культура жизнеобеспечения казахов: очерки теории и истории. - Алматы: Гылым, 1998. С. 40.
13. *Акатаев Сабетказы. Древние культы и традиционная культура казахского народа.* - Алматы, КазНИИКИ, 2001. С. 193.
14. Сулейменов Т. Человек как параметр цивилизационного подхода к кочевому социуму // Евразийское сообщество. 1999. № 2. С. 15.
15. Алимбай Н. Ук. соч., С. 15-16.
16. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Новосибирск, 1988. С. 105, 198.

LITERATURA

1. Akatai Sovetkazy. *Drevnie kul'ty i tradicionnaja kul'tura kazahskogo naroda.* - Almaty, KazNIKI, 2001. - S. 67.
2. Sm.: Orynbekov M. *Predfilosofija protokazahov.* - Almaty, izd-vo «Olke», 1994. S. 190.
3. Sm.: Markova O. Zhanabaeva K. *Zolotaja kolybel'* Prostor, 1996, S. 102.
4. Cit. po Orynbekov M. Uk. soch., S. 198.
5. Cit. po Akataev S.N. *Velikii Korkut i ego uchenie* Filosofija jelemi. - 2000, № 1. S. 23-25.
6. Sm.: Akataev S.N. *Velikii Korkut i ego uchenie* Filosofija jelemi.-2000, № 1. S. 26.
7. Sm.: Orynbekov M. Uk. soch., S. 130.
8. Gumilev L.N. *Jetnos i kategorija vremeni* Doklady otdelenija komissii Geograficheskogo obwestva SSSR. - L., 1970. - S. 144-145.
9. Sm.: Orynbekov M. Uk. soch., S. 131.
10. Ajazbekova S.Sh. *Kartina mira jetnosa: Korkut-ata i filosofija muzyki kazahov.* - Almaty, 1999. S. 137.
11. Sm.: Aujezov M. O. *Put' Abaja.* T. 1. - Alma-Ata: Zhazushy, 1978. S. 27.
12. Sm.: Alimbai N. *Obwina kak social'nyi mehanizm zhizneobespechenija v kochevoi jetnojekosisteme* Tradicionnaja kul'tura zhizneobespechenija kazahov: ocherki teorii i istorii. - Almaty: Gylym, 1998. S. 40.
13. Akataev Sabetkazy. *Drevnie kul'ty i tradicionnaja kul'tura kazahskogo naroda.* - Almaty, KazNIKI, 2001. S. 193.
14. Suleimenov T. *Chelovek kak parametr civilizacionnogo podhoda k kochevomu sociumu* Evraziiskoe soobwestvo. 1999. № 2. S. 15.
15. Alimbai N. Uk. soch., S. 15-16.
16. Tradicionnoe mirovozzrenie tjurkov Juzhnoi Sibiri. Novosibirsk, 1988. S. 105, 198.

Резюме

Коянбаева Г.Р., Заурбекова Л.Р. Қазақтардың дүниетану эмбебаптары: көшпелі мәдениеттің тәжірибесі.
Мақалада көшпенділердің дүниеге көзқарасының ерекшеліктері мен мәні зерттелінеді

Summary

Koyanbaeva G.R., Zaurbekova L.R. The philosophical universals of the kazakhs: the experience of nomadic culture.
The article analyses the content and characteristics of the world outlook of the nomads.

ФЕНОМЕН МУЗЫКИ В НАСЛЕДИИ АЛЬ-ФАРАБИ

Изучение творческого наследия Абу Насра аль-Фараби было бы не полным, если бы не была затронута одна важная грань его многогранного таланта, без которой его энциклопедическое творчество теряет свое очарование и блеск, - исследование аль-Фараби музыки и музыкального искусства. Можно с полным основанием утверждать, что музыка представляет собой средоточие художественной культуры исламского средневековья. Эстетическое освоение мира, запечатленное в художественной культуре, осознание прекрасного, выраженное в различных формах художественного творчества исламского средневековья – архитектуре, ювелирном искусстве, ткачестве, литературе, поэзии, музыке, танце и др. нашло свое отражение и в творчестве аль-Фараби.

В эстетических взглядах мыслителя получили развитие идеи о прекрасном и возвышенном; о благе как средоточии красоты и мудрости; о совершенстве и духовном пути человека; о воспитании прекрасного в человеке и о стремлении общества к воплощению божественной красоты в принципах организации его жизнедеятельности и др. Но особенность эстетическим взглядам аль-Фараби придает феномен музыки, его всестороннее изученность средневековым мыслителем, позволившая трактовать это исследование последующими учеными как наиболее полное и содержательное.

«Большая книга о музыке» Абу Насра аль-Фараби стала значимым явлением в духовной культуре исламского средневековья, и ее появление ознаменовало поворотную веху в музыкальной культуре исламского Востока. Ее содержание отчетливо зафиксировало, по крайней мере, два исторических факта. Во-первых, оно показало, что в средневековой исламской культуре возникла музыкальная теория, отразившая определенный уровень развития музыкальной культуры и ее особенности и впитавшая в себя лучшие достижения предшествующих этапов исторического осмысления феномена музыки. Во-вторых, содержание «Большой книги о музыке» показало, что в исламской культуре в систематизированной и упорядоченной форме была дана теория звучания музыкальных инструментов, распространенных и известных на тот исторический период на обширном пространстве региона ислама.

Первый факт зафиксировал собой такой высокий уровень осмысления феномена музыки, какой позволяет говорить о том, что самосознание средневековой исламской культуры подвергло рефлектирующей критике все сферы и формы культуры, выделив из них особую сферу – музыкальную. Кроме того, рефлектирующая критика позволила четко и последовательно выразить свое отношение не только к современникам-оппонентам, но и к историческим предшественникам, внесшим вклад в развитие музыкальных взглядов. Второй факт означал, что инструментальная музыка явилась наиболее универсальным выражением синтеза различных культур, так как она в силу своего характера, формообразования и таящихся в ней возможностей была более чем, например, вокальная, направлена на расширение и объединение культур разных народов.

В «Большой книге о музыке» нашло отражение энциклопедическое наследие не только собственно арабской музыки, но и традиции музыкальной культуры тех народов, что стали частью общей арабо-исламской культуры. Аль-Фараби говорит в своем произведении о возможности ознакомления с музыкальной культурой разных народов и стран, вошедших в состав халифата, взаимовлиянии этих культур и плодотворности межкультурного взаимодействия [1, с. 159]. «Большая книга о музыке» явилась сводом обширных знаний в различных областях – математики, акустики, философии, педагогики и психологии. Она соединила в себе знания мыслителей античного мира и средневекового исламского мира, культуры Персии и Индии, Византии и Северной Африки.

Великолепная культура исламского средневековья, включающая в себе как неотъемлемую часть музыку и музыкальное искусство, была источником, питавшим эстетико-художественное творчество аль-Фараби. Эта культура, пронизанная от начала и до конца музыкой, звучащей с минаретов мелодией священных аятов, звуками народных инструментов и душевных песен любимых исполнителей, давала аль-Фараби тот энергетический импульс, который выразился в математически выверенных теоретических изысканиях мыслителя о музыке. Музыка исламского средневековья отличалась высокопрофессиональным уровнем исполнительского, как вокального, так и инструментального, искусства, разработанной теоретической наукой о музыке, тесно взаимосвязанной с философско-эстетическими взглядами мыслителей той эпохи, а также возникновением разных му-

зыкально-исполнительских школ и преемственностью и новизной в передаче традиций музыкального искусства.

«Большая книга о музыке» Абу Насра аль-Фараби, известная в истории музыкальной культуры как энциклопедический свод знаний о музыке и музыкальном искусстве, вобрала в себя не только исторически накопленный теоретический материал о музыке, но и практические знания о музыкальных инструментах и виртуозной игре на них. В ней аль-Фараби отразил свою позицию по проблемам теоретического и практического подхода к изучению феномена музыки и понимания сущности и значения музыкального искусства, включающего в себя и осознание роли и значения исполнительского мастерства, как вокального, так и инструментального.

Как известно, уже древние мыслители в лице Пифагора, Платона и Аристотеля, Аристоксена и др. глубоко понимали многозначность и сложность феномена музыки и его социальной, культурной и культово-религиозной роли в жизни общества и индивида. Исламская средневековая культура так же, как и предшествующие ей культуры, столкнулась с многозначностью и сложностью феномена музыки. Она пыталась объяснить его с разных сторон: с позиции космологического, физического и математического понимания, а также с точки зрения роли музыки в жизни общества, где на первый план выдвигалось ее воспитательное значение.

Великие представители исламской культуры средневековья аль-Кинди, аль-Фараби, Братья чистоты, Ибн Сина, Ибн Баджа и др. глубоко понимали, что музыка существует в двух измерениях – трансцендентном и эмпирическом и ее можно выразить посредством вокального и инструментального искусства. Между этими уровнями бытия музыки и способами ее выражения существуют различия. Это проявилось в многовариантном и разноаспектном рассмотрении музыки и ее теоретическом объяснении, с одной стороны, и в практическом рассмотрении музыки в качестве исполнения мелодий посредством пения и игры на музыкальных инструментах - с другой стороны. Исламские средневековые мыслители, прекрасно осознавая, что между трансцендентным уровнем бытия музыки и эмпирическим существует глубинное различие, и пытались, в частности можно указать на Братьев чистоты, объяснить его через различия в способности и умении слышать космическое звучание небесных сфер. В таком случае эмпирическое бытие музыки в теоретическом объяснении исламских мыслителей являло собой лишь подражание вселенской музыке, а извлечение ее божественных звуков из глубин человеческой души и из струн музыкальных инструментов представлялось всего лишь подражательной деятельностью.

Аль-Фараби подошел к изучению феномена музыки в исламской культуре с позиций целостного подхода и реализации принципа целостности в теории музыки. В практике же музыкального искусства к реализации принципа совершенства – достижения совершенства в исполнительском вокальном и инструментальном мастерстве и использовании музыки в воспитании высоконравственного человека. Принцип целостности, примененный аль-Фараби в исследовании музыки, позволил ему рассмотреть этот феномен в единстве теоретического и практического подходов. Он рассмотрел его не только как предмет объектного знания, но и знания субъектного, включив проблему восприятия музыки и музыкальных произведений в предметную область своих исследований.

Согласно взглядам аль-Фараби, музыка изначально возникает как практическое искусство, прежде всего, как «искусство, связанное с исполнением мелодий посредством голоса человека», т.е. первоначальной формой музыкального искусства было пение, и вероятнее всего, одинокое пение бедуина, погонщика верблюдов в пустыне. Поэтому такое исполнение мелодий он рассматривает как естественный, природный феномен. Исполнение же мелодий на музыкальных инструментах – процесс, возникающий позже и исторически связанный с преобразованием естественно-природных материалов в продукты деятельности человека - в музыкальные инструменты. Это был процесс, требовавший умения отбирать определенные виды растений и древесины для корпусов инструментов, особой прочности материалов для струн, умения и искусности мастера-изготовителя и многого другого, что было сопряжено с созданием этих «искусственных» средств передачи мелодий. Поэтому аль-Фараби отличал его от первого вида музыкального искусства и констатировал его «искусственность» по сравнению с первым, т.е. его социально-историческую и культурную обусловленность.

Возникшее ранее и будучи первоначальным, пение, дополненное затем сопровождением на музыкальных инструментах, свидетельствовало о том, что музыкальное творчество было тесным образом связано с поэтическим творчеством. Еще в период джахилии в древнеарабском обществе возникли разные жанры песенного искусства, отражающие разнообразные стороны жизни и быта

кочевых племен, как, например, песни мести – сар, песни погонщиков верблюдов – хида, песни-плачи – марса, песни сражения – урджаз, песни славления – мадх, сатирические песни – хаджа. Песенное искусство, наиболее тесно связанное с поэтическим искусством, являлось наиболее древним, и сочинение песен длительное время было показателем творческого мастерства в исламской культуре, и их количество определяло степень композиторского искусства. Как утверждают исследователи, аль-Фараби был также приверженцем приоритета вокального музыкального искусства, считая голос человека самым главным инструментом звучания мелодий и оценивая его наиболее высоко.

Что касается древних инструментов, использовавшихся для музыкального сопровождения исполняемых песен, то многие из них сохранились до настоящего времени в том виде, который оказался не подвластным времени. Эти образцы древних струнных, духовых и ударных инструментов до сих пор распространены, они сопровождают исполнителей в разных странах арабского мира. К ним относятся однострунная скрипка, на которой аккомпанировали поэты-шаиры, – рабаб (рабаб аль-шаир), прототип средневекового уда с кожаной декой – мизхар, один из прародителей кануна – мизаф, деревянные палочки типа кастаньет, отбивающие ритм, – кадиб, тростниковые и глиняные дудочки, бубны и др. Струны в древности изготавливали из шелка. Распространенным было убеждение в том, что между древесиной тутовника, из которого делался инструмент, и шелковыми струнами существует определенная взаимосвязь и гармония. Позже шелковые струны заменили серебряные, а еще позже кишечные. Долбленные или склеенные из различных сегментов корпуса инструментов обтягивались мембраной из рыбьей кожи или пузыря животного. Дорогие инструменты инкрустировались перламутром, а дешевые изготавливались из высушенной поллой тыквы.

До XIII века в арабской культуре преобладала песенная форма музыкального творчества, когда музыка эмоционально поддерживала поэтическое слово и вокальные жанры преобладали над другими музыкальными жанрами. Позже появляется тенденция выделения самостоятельных музыкальных жанров и изменяется критерий, определяющий музыкальное мастерство, им становится знание музыкально-теоретического искусства и умение грамотно пользоваться всеми ритмо-ударами и всеми ладо-тонами. Традиционно исламская музыка опиралась на индивидуальное творчество. Если первоначально считалось, что музыкальное дарование дано отдельным людям потусторонними силами, то затем такое представление сменилось более реалистическим, в котором музыкальный дар связывался с профессиональным мастерством исполнителя, положившимся на волю Аллаха.

Когда музыкальная практика достигает своих развитых форм, утверждает аль-Фараби, возникает музыкальная теория. Она появляется тогда, когда практика прошла все свое развитие, когда уже существуют мелодии и завершенные музыкальные сочинения. Несмотря на то, что одна предшествует другой и существуют различия между теоретиком музыки и ее практиком, для аль-Фараби теория и практика существуют в единстве, «теория и практика музыки дополняют друг друга, а совокупность их составляет учение о музыке» [1, с. 225].

К объяснению феномена музыки аль-Фараби подходит с позиций единства теоретического и практического. Аль-Фараби изучает этот феномен с позиций универсализма и всеобщности и тогда он понимается им как предмет сугубо теоретического изучения, где его исследование, в предметную область которого входит, прежде всего, изучение «конечных причин» музыкальной науки. И поэтому теория музыки – это знание, постигаемое интеллектуально, оно абстрагируется от того или иного конкретного инструмента и исполнителя и изучает мелодию как таковую, вне конкретного инструмента, на котором исполняется та или иная мелодия, вне конкретного ее исполнителя. Теория музыки рассматривает причины, по которым существует мелодия как таковая.

В этом случае актуализируется важность общефилософской методологии и ее методологического инструментария, применяемого к объяснению феномена музыки, поскольку они раскрывают «первые начала» этой науки. Не зря аль-Фараби бросает реплику: «Люди, не обладающие жизненным опытом передавать друг другу знания о музыкальном искусстве ..., полагают, что именно философ является первым, кто исследует практические искусства и описывает их для народа без каких-либо приукрашиваний и наделяния превосходством, однако с достаточной степенью понимания всех сторон этого исследования» [1, с. 145].

Поскольку аль-Фараби считает, что принципы музыки или сами по себе неопределенны, или мало изучены, их надо рассматривать в комплексе с тем, что известно из практики музыкального искусства. Поэтому к изучению основ музыкального искусства надо подходить комплексно. «Некоторые основы искусства музыкальной теории, – развивает свою мысль мыслитель, – мы берем из

общепринятых наук, некоторые – из естествознания, некоторые – из геометрии, некоторые из арифметики и некоторые – из искусства музыкальной практики» [1, с. 222]. «Кроме того, музыка подчиняется и синтаксису употребляемого языка. Она следует равно и правилам риторики и поэзии, т.е. законам двух видов искусства, связанных с диалектикой» [1, с. 222].

Позиция аль-Фараби и его фундаментальный подход к изучению музыки показывают, что, решая проблемы теории музыки и музыкальной практики, он осуществил синтез двух направлений исследования музыки в средневековой исламской культуре: последователей древнегреческой науки аль-мусика и последователей восточной арабо-иранской школы, отстаивающей практическое значение музыки, – аль-гина. Если первые занимались физико-математическим исследованием звука, разработкой теоретических основ ладового и интонационного строя, то вторые отстаивали тезис о том, что эмоциональное воздействие музыки зависит от выразительности музыкального исполнения, и занимались вопросами практических основ исполнительства и проблемами музыкальных инструментов. В «Большой книге о музыке» и других произведениях мыслителя, где излагаются и теоретическое, и практическое понимание музыки, мы находим подтверждение отмеченному выводу о синтезе аль-Фараби двух подходов к пониманию музыки.

Аль-Фараби заложил прочные основы всестороннего изучения феномена музыки в исламской культуре, так как сама музыка проявилась в ней своим многообразием и многозначностью. Она звучала в напевно-божественной мелодии молитв, возносимых в мечетях, в песнях и мелодиях народных праздников, в церемониальных торжествах правящего двора, в песнях и танцах суфиев, в военных походах и мирной жизни простых тружеников. И как следствие породило разные жанры музыкального творчества и разные музыкальные сферы, в которых отразились социально-культурные, идейно-тематические, композиционные и стилистические особенности, рожденные эпохой, ее социально-культурной и духовной спецификой. Мы можем указать на три большие сферы бытия музыки: народную, профессиональную и культовую.

Культовая музыка занимает особое место в музыкальном творчестве и культуре исламского средневековья. Она, как ни одна из музыкальных сфер, была строго связана с системой запретов, наложенных на нее. Ислам вступил в сложные отношения взаимодействия с искусством разных народов. Своей регламентацией и запретами он повлиял на развитие художественно-эстетического творчества, но не всегда реальная практика отвечала его нормам и ограничениям. Религиозная музыка осталась сферой наиболее неизменной в художественной культуре, ее инструментальная часть не вошла в обиход. Она осталась сферой сугубо вокальной, обусловленной большой выразительностью человеческого голоса, призывающего к служению Богу. Отличительной чертой культовой музыки стал речитативный характер мелодического напева.

В сфере отправления религиозных обрядов утвердились три разновидности музыки – азан, речитация Корана и дикр – вид культовых песнопений. Все разновидности культовой музыки исполнялись служителями культа, их исполнение во многом зависело от виртуозности, таланта и мастерства их исполнительского искусства, поскольку от этого зависела сила воздействия религиозных призывов на верующих. Поэтому многие исполнители религиозной музыки, начиная с муэдзинов, были талантливыми музыкантами, обладавшими сильными и красивыми голосами, проникновенно взывавшими к молитве и находящими пути к сердцам верующих.

Исследователи считают, что культовая музыка арабов вобрала в себя, как элементы древнего бедуинского искусства магии, так некоторые черты псалмодического пения Ближнего Востока, и ей присуща особая величавость, приподнятость и строгость. Она развила и довела до совершенства декламационный принцип арабской речевой мелодики, используя ладовую основу национальной музыки и ее композиционные приемы. В целом для культовой музыки стали характерны: ладовая колористичность, высокое мастерство импровизации, эмоциональная напряженность и своеобразное звучание.

В отличие от культовой музыки народная музыка оказалась наиболее тесно связанной с бытовой жизнью простых людей. Ее естественность, простота, ясность и непритязательность отпечатались и в формах народной песни, и в мелодико-интонационном строе. Музыка феллахов была по преимуществу вокальной и сопровождалась простыми музыкальными инструментами – однострунным рабабом, китарой – древней разновидностью арфы, тростниковыми дудочками и бубнами. Акомпанемент на ударных инструментах нередко заменялся хлопками, притопываниями. В народной музыке, отличавшейся куплетностью, в большей степени проявились трудовые, лирические, обрядовые и культовые напевы.

Самой развитой и богатой в художественно-эстетическом отношении из всех разновидностей исламской музыки стала профессиональная, или классическая музыка. Ее расцвет, блеск и пышность были обусловлены периодом расцвета исламской средневековой культуры, ее дворцовым характером, где утонченность, изысканность и виртуозность были доведены до вершин художественного и технического совершенства. Она прошла сложный путь развития, наиболее глубоко впитав традиции взаимодействующих друг с другом культур. Она содержала в себе элементы, сближавшие ее с культурами народов Средиземноморья и Среднего Востока, так как традиция странствования профессиональных музыкантов и практика обучения у признанных мастеров своего дела создавала условия для широкого взаимодействия и освоения различных музыкальных стилей и направлений. Профессиональная музыка имела много жанровых аналогий с классической поэзией, например, такие песенные формы как касыды, маввали, муашшахи и др.

В «Большой книге о музыке» социальный аспект бытия музыки и ее функциональной роли в обществе рассматривается аль-Фараби в контексте выяснения цели мелодии и предназначения человеческой деятельности. Рассуждения мыслителя о предназначении музыки и музыкального искусства в обществе и в жизни человека тонко вплетаются в социально-философскую концепцию аль-Фараби об идеальном обществе и его устройстве, в его идеал совершенного человека и достижения им счастья.

Этот контекст, изложение которого мы находим в трактатах аль-Фараби «Гражданская политика», «О достижении счастья», «Указание пути к счастью» и «Трактат о взглядах жителей добродетельного города», акцентирует и разворачивает во всей полноте мысли аль-Фараби, содержащиеся в трактате о музыке. В них аль-Фараби говорит о подлинном счастье, отличает его от счастья мнимого, которым руководствуются жители невежественных городов, и раскрывает путь его достижения. В русле фундаментальных рассуждений мыслителя о счастье и его достижения его суждения о роли и предназначении музыки и музыкального искусства, быть может, изложенные не столь развернуто и широко в «Большой книге о музыке», тем не менее, звучат масштабно и убедительно.

Весь комплекс философско-эстетических и сугубо музыкальных проблем и вопросов, поднятых аль-Фараби, еще во многом не осмыслен казахстанскими учеными. Энциклопедический труд «Большая книга о музыке», посвященный музыке и музыкальному искусству, ждет своего исследования. Она должна стать неотъемлемой частью духовной жизни и музыкальной культуры Казахстана и прочной основой восстановления культурного наследия прошлого и усвоения его лучших традиций в современных условиях.

ЛИТЕРАТУРА

1. Al'-Farabi. Bol'shaja kniga o muzyke // Al'-Farabi. Traktaty o muzyke i poezii. Almaty: Fylym, 1993.

Құрманғалиева Ғ.Қ. Әл-Фараби мұрасындағы музыка феномені

Резюме

Мақалада әл-Фараби мұрасындағы музыка феноменін талдауға ұмтылыс жасалады. Автор музыканы ортағасырлық ислам мәдениеті аясында және оны әл-Фараби замандастарының пайымдауында қарастырады. Ол музыка түрлері мен музыкалық өнерді көрсетеді, музыка феноменіне деген әл-Фарабидің тәсілінің мәні мен ерекшеліктерін, сондай-ақ бұл мәселенің «Музыка туралы үлкен кітапта» бейнелеуін ашады.

Kurmangaliyeva G.K. The phenomenon of music in the heritage of al-Farabi

Summary

The article attempts to analyze the phenomenon of music in the heritage of al-Farabi. The author considers in the context of medieval music of the Islamic culture and its predecessors and contemporaries interpretation of al-Farabi. She shows kinds of music and musical art, reveals the nature and characteristics of al-Farabi approach to the phenomenon of music and a reflection of this problems in "The Big Book of Music".

А.С. МАНСУРОВА

ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОЕ СТАНОВЛЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА И ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ АЛЬ-ФАРАБИ

В нашу эпоху человека можно охарактеризовать как деантропологизированного, поскольку с образом такого человека мы сталкиваемся в своей повседневной жизни, такой тип человека, человека ослабленного и рассеянного в пространстве бессмыслия, первым еще в XX веке говорил А.Швейцер, выдвинув свою знаменитую концепцию «благоговения перед жизнью». XXI в. полон рядом глобальных потрясений: международный терроризм, сепаратизм, угроза распространения оружия массового уничтожения – это лишь некоторые характеристики феномена, получившего название «глобализация». Однако надо отметить и тот факт, что глобализация включает в себе значительный позитивный потенциал. Она позволяет комплексно реагировать на частичные изменения системы, принимать эффективные меры по предотвращению и урегулированию конфликтов, совместными усилиями мирового сообщества решать экологические проблемы, бороться с бедностью и экономической отсталостью отдельных регионов. Помимо этого, глобализация создает условия для полномасштабного культурного, технологического и прочих форм взаимодействия между цивилизациями. Несмотря на это, все больше исследователей относятся к этому явлению скептически. Тем не менее, ни одно государство сегодня не в состоянии изолироваться от процессов глобализации, не нанеся тем самым ощутимый урон экономической, культурной и прочим составляющим жизни людей. Поэтому поиск оптимальных путей развития является одной из приоритетных задач, стоящих перед казахстанским обществом, нацеленным на полномасштабную интеграцию в европейские и международные структуры. В этой связи философские концепты значимы настолько, насколько они раскрывают жизненные, смысловые ориентиры человека в современном социокультурном пространстве. Процесс перестройки человеческого сознания с необходимостью привел к переосмыслению проблем духовности, исследование которой стало неотъемлемой частью современной философии.

Самосозидание субъективной духовности происходит не в отрыве, а в органической связи с развитием объективной духовности, которая проявляется в форме культуры. Культура органически соединяет поколения, реализуя преемственность прошлого, настоящего и будущего. Освоение и усвоение опредмеченного опыта объективной духовности есть условие становления и развития человеческого в человеке, есть предпосылка для самовыражения человека через его духовный мир. Опыт культуры не только рационален, но и иррационален. Поэтому не случайно человек интересуется вопросами запредельного бытия, обращается к вере, пытается постигнуть жизнь после смерти. Преодолевая рационализм, современный человек стремится решать проблемы своего духовного бытия, духовного очищения и просветления.

Обсуждению проблем духовности сегодня посвящается множество научных конференций, диспутов и дискуссий, на которых рассматриваются вопросы предупреждения дальнейшей дегуманизации общества, обуздания научно-технических достижений, необходимости философской рецепции проблемы духовности личности в условиях становления нового информационного общества. Исследования современных философов в настоящее время направлены на понимание сущности человека, его мироощущений и включенности в природную, социально-культурную и технико-технологическую среду. Человек, усиленный технической мощью, становится отчужденным от природы, от культурных традиций и нравственного опыта прошлых поколений, от собственной индивидуальности. Существование устойчивого общества возможно в том случае, если изменения природного и социального окружения будут соотноситься с миром человека, его антропологическими константами. Постигание человеком самого себя, своего внутреннего мира, именуемого словами «личность», «душа», «дух», является одной из наиболее сложных задач. Как проникнуть в субъективный мир, душевное состояние познаваемой личности? Проникнуть же в индивидуально-личностное, неповторимое может лишь гуманитарное (и гуманистическое) знание, именно на это нацелена современная философия.

В современном обществе слово «духовность» знакомо подавляющему большинству казахстанцев и имеет широкий спектр значений в массовом сознании. Понятие «духовность» связывают с верой в Бога, религией, совокупностью положительных моральных качеств человека, его интеллектуальным богатством, культурой и воспитанностью. Духовность определяют как внутренний мир, внутреннее содержание человека, видят в «духовности» определенное мировоззрение челове-

ка, а также стремление к самосовершенствованию. Гораздо важнее, на наш взгляд, то, как именно понимает человек духовность, с какой стороны человеческой жизни он ее соотносит. Однако опыт показал: попытки формирования нравственных чувств, нравственной позиции на основе общегуманистического подхода и либеральных, «общечеловеческих» ценностей не приводят к успеху. Понятия добра и зла не могут быть представлены в «общечеловеческом смысле» – сами по себе они не являются абсолютными и не содержат нравственной оценки. Сегодня видно, что несостоятельна гуманистическая утопия, связанная с идеализацией Запада и верой в то, что рыночная экономика решит все социальные проблемы, создаст нравственное общество. Ведь духовно-нравственный кризис порождает кризисные явления и в политике, и в экономике, и социальной сфере нашей страны. Поэтому спасением в преодолении кризиса для Казахстана может стать восстановление и распространение традиционной духовно-нравственной культуры. Каждому народу принадлежит право выбора цивилизационной модели, основанной на культурно-исторической, религиозной традиции и право отождествления с выбранной моделью государственной идеологии. Это необходимо, когда в практику жизни активно внедряются достижения Западной цивилизации, да и то в искаженном виде, нам, по существу, навязывается очередной чисто «модельный» вариант бездуховной цивилизации. Только традиционный жизненный уклад может быть противопоставлен агрессивному влиянию современной культуры и экспортированной с Запада цивилизационной модели. Для Казахстана нет другого пути выхода из кризиса в духовно-нравственной сфере, кроме возрождения самобытной казахской цивилизации, а это возможно при условии восстановления духовного, нравственного и интеллектуального потенциала носителя казахской культуры.

На сегодняшний день ясно видно, что для Казахстана любые попытки двигаться в нетрадиционном направлении чреваты морально-этической деградацией общества, полным параличом духовных сил народа. Главным же средством восстановления духовного, нравственного, интеллектуального потенциала народа является возрождение системы духовно-нравственных учений прошлого, концепций восточных мыслителей, в частности, учений аль-Фараби. В этой связи можно назвать немало препятствий в реализации духовного и нравственного становления человека в современном казахстанском обществе:

1. Отсутствие в стране системы общественного духовного и нравственного воспитания.
2. Неподготовленность (интеллектуальная) большей части населения современного Казахстана к восприятию духовного содержания традиционной культуры.
3. Разрушение и кризис семьи, крайне низкий уровень духовно-нравственной культуры большинства современных родителей. Некомпетентность семьи в вопросах духовного становления и воспитания ребенка, утрата семейной функции передачи детям значимых культурных и жизненных ценностей.
4. Недостаточный уровень культуры и профессиональной компетентности представителей администрации, работников образования, здравоохранения, культуры в вопросах содержания и методики духовно-нравственного воспитания. В этой связи кадровый аспект должен предусматривать поэтапную реализацию системы мер по просвещению, подготовке и переподготовке специалистов различного уровня в вопросах духовного и нравственного воспитания современного казахстанского общества.
5. Политическая проблема: государство, призванное выполнять важную функцию в духовном и нравственном просвещении, не имеет сегодня четкой идеологической позиции и позволяет заполнять духовно-нравственную сферу суррогатами западной массовой культуры.

Как известно, могут быть общие для всех стран исторические законы развития, но нет одинаковых конкретно-исторических путей их реализации. Поэтому, уважая другую уникальность, надо уважать и собственную, верить в собственное историческое предназначение; понимать, что в истории нет стереотипов и общих нормативов. Нам необходимо заботиться о том, чтобы не растерять собственного богатства, собственных достижений, нашей уникальной философии человека, нашей духовности, достижений наших национальных культур и нашей общей казахстанской культуры. «...Именно казахстанская земля стала Родиной всех наиболее значимых духовных инициатив нашего времени» /1/.

Опыт многонационального и поликультурного развивающегося Казахстана является уникальным и, с нашей точки зрения, имеет планетарное значение. Впервые поставлена стратегическая задача на государственном уровне – создать полноправное поликультурное, единое государство

равноправных наций. В этой связи обновление независимого демократического казахстанского общества, его гуманизация, становление правового государства, развитие общественно-политической активности людей с учетом полиэтнического и многоконфессионального состава населения страны, требуют прямого отношения к решению проблем духовно-нравственного становления человека. Однако сегодня мы видим, что поколение молодых людей, мировоззрение которых формировалось под воздействием ценностей массовой культуры, рыночных отношений, прагматической философии, такие ценности как гуманизм, дружелюбие воспринимает как проявление слабости. В этой связи нам необходимо качественное изменение сознания человека, его духовного обновления. «Человечество сегодня заинтересовано сохранить человеческое в человеке, восстановить его высокое нравственное предназначение, которое возможно через обращение к великому опыту, нажитому людьми ушедших поколений» /2/.

Следует отметить, что современная социальная динамика казахстанского общества, его устремленность в будущее способствует формированию духовно-нравственных основ современного человека, но, с другой стороны, усиливается тенденция, как мы отмечали выше, на образцы и нормы западного образа жизни, западного мышления. В этой связи в первую очередь необходимо позаботиться об интеллектуальном суверенитете нации, думать о создании собственных современных национальных научных школ, а также стимулировать оригинальные, самостоятельные исследования как фундаментального, так и прикладного характера. Ведь общественно-гуманитарные науки по своей сути закладывают мировоззренческие основы, формируют нравственную культуру общества. Игнорирование этого факта способствует нравственному обнищанию и культивированию прагматических ценностей в социуме. Так, преобладание в мировоззрении современного человека абсолютизации рационально-прагматического и узкоутилитарного мышления неизбежно приведет к обесцениванию духовности, к утере личностью смысложизненных ориентиров. В этой связи в настоящее время перспективы человечества напрямую зависят от того, будут ли взаимоотношения строиться на основе принципов толерантности, стремления к компромиссам, взаимного уважения, взаимопомощи, сотрудничества или руководствоваться установками на противостояние и обострение всевозможных конфликтов. «...Необходимо уважать человека, гражданина - ведь именно он - "носитель" духовного, и, следовательно, он - простой человек - надежда государства на духовное возрождение общества, без чего государство всегда будет под угрозой потери самобытности и, в конечном счете, независимости» /3/.

Таким образом, духовность – это гармоничное развитие личности, объединяющее тело, душу и дух для открытия в себе своей истинной божественной природы, ощущения себя неотъемлемой частью мироздания, с неограниченными ресурсами творчества и любви на благо всего сущего.

Казахстанцам необходимо осознание того, что духовность и нравственность представляют собой качественное состояние общества и дальнейшее его развитие детерминировано уровнем духовных ценностей. Это актуализирует поиск путей налаживания дальнейших эффективных культурных и цивилизованных контактов, установления межкультурного диалога и согласия, изменение же понимания сути духовности в современной культуре приводит к возникновению кризисных явлений в духовно-нравственной сфере. Духовное здоровье нации, ее духовное единство необходимы для того, чтобы у нее было будущее. Поэтому проблема духовности является важнейшей для современного Казахстана, а пути и модели решения этой проблемы должны стать предметом глубокого и всестороннего анализа со стороны представителей всех гуманитарных и общественных наук. «Одним из путей оздоровления нашего нравственного состояния является внимательное и глубокое изучение духовного наследия мыслителей Востока, ибо только в преемственности высоких нравственно-духовных ценностей прошлого мы видим сегодня залог успешного развития казахстанского общества, его благополучия и значимости» /4/.

Общество, живущие в нем люди должны обрести духовность, обрести возвышенные и благородные идеалы, все совершать по совести и во имя благополучия страны, общего блага. В этом направлении предпринимаются огромные усилия со стороны тех, кто искренне верит в возрождение духовности. Но почему так много говорят о духовности на протяжении многих тысяч лет, но так мало можно ее наблюдать в современной жизни? «Новое мироустройство немислимо без высокой нравственности и духовности, – говорит Нурсултан Назарбаев. – Именно они должны стать главными механизмами посткризисного переустройства мира. Все лучшее, что есть в культуре каждого народа, должно быть достоянием всего человечества. В таком мире не должно быть места взаим-

ной подозрительности, дискриминации по религиозным и иным основаниям. Это будет сообщество, в котором прогресс будет измеряться не только количеством материальных благ, но и высокой нравственностью и ответственностью людей» /5/. Духовная деятельность как производство духовных ценностей охватывает в первую очередь сферы философского знания и, прежде всего этику, искусство и религию. В каждой из этих сфер духовной деятельности обсуждаются помимо разных проблем проблемы будущего общества и человека, идеалов общественно-политического устройства, связь между должным, желаемым и сущим. «Духовная волна должна идти не от чиновников, а от новых задач, которые встают перед обществом, когда общество признает их, знает для чего происходят изменения» /6/.

Из всего вышесказанного можно сделать вывод о том, что духовность – основа любого общества, имеет неизмеримо более важное значение, чем, скажем, материальные богатства. Кроме того, сегодня тема духовно-нравственного возрождения Казахстана напрямую связана с вопросом выживания государства. Аль-Фараби притязал на то, что философия, как постижение истины, должна быть опорой государственной власти. Между тем у нее оказались серьезные конкуренты: во-первых, ритуальные формы коммуникации, сложившиеся в повседневной жизни людей; во-вторых, технологии государственной власти; в-третьих, религиозная медиаимперия, управлявшая людьми на основе божественного логоса. Философия победила по причине ставки на методы рационального воздействия общества на человека. Поэтому исследование современного материального мира привело нас к выводу о необходимости развития в нас духовного мира. О духовном мире мы пока мало что знаем, но если материальные знания позволили нам получить современный материальный мир, то духовные знания, тождественно материальным знаниям, позволят нам обрести мир духовный. Каким он будет, мы узнаем тогда, когда достигнем глубин духовных знаний.

Чтобы ликвидировать нашу безграмотность в духовности, нам необходимо перестроить процесс образования под будущую структуру духовного знания. Только в этом случае мы сможем усовершенствовать и развить свой разум в его духовной части. В наши дни идеи аль-Фараби вновь возвращаются в круг живых учителей арабо-мусульманского культурного ареала. Не идеи насилия американской культуры, а идеалы гуманизма, уважительного отношения к природе, любовь к своему прошлому, своей героической истории подняли буквально с колен многие народы Азии и обеспечили им успех. Достаточно вспомнить поразительные достижения Японии, Тайваня, Китая, Сингапура, Южной Кореи, чтобы понять моральную силу культурных достижений этих народов. И в самом Китае конфуцианство вновь объявлено основой духовной жизни страны, великим фактором творческого потенциала общества. Мы только сейчас начинаем понимать, что эффективны не технические приспособления сами по себе, но воля и разум человека, или, как говорили в Китае, «техника сердца», обеспечивающая доверие, искренность и радушие между людьми.

Социальные институты и ценности современного общества имеют рациональное обоснование, но общественная жизнь может оказаться глубоко иррациональной. В дебрях цивилизации, сформировавшей «технического человека», искусного аналитика, человек растрчивает свои человеческие качества и превращается в жалкого потребителя, которого как бы на веревочке ведет к покорности и рабству государство, бюрократическая элита и космополитическая интеллигенция. Этой цивилизации в определенной степени противостоит конфуцианство, которое несет людям нормальные, здоровые нравственные принципы: преданность своему народу и семье, снисходительность, почтительность к родителям, уважение к старшим, великодушие, правдивость.

Тема духовно-нравственного становления человека, таким образом, является актуальной в настоящее время – время поиска идеалов, переоценки ценностей. Духовно-нравственное становление человека связано и с успехами страны. В целом, формирование казахстанской культуры является делом будущего, и мы должны решить эту проблему, опираясь на огромный пласт истории, основываясь на ценностях прошлых эпох. Вследствие не решенных проблем в духовно-нравственной сфере могут возникнуть угрозы, которые могут привести к падению национальных ориентиров в обществе, а также утрату национальной идентичности. Но для того, чтобы задействовать общество, внезапно утратившее свои ориентиры, новые отношения должны быть предельно четко детерминированы, в противном случае нам не избежать многих проблем, касающихся единства и стабильности нашего государства.

К сожалению, отсутствие четких нравственных ориентиров, снижение уровня духовной культуры – все это реальность, которая окружает нас. Современного человека, беря во внимание его по-

требности, приоритеты, интересы, можно охарактеризовать как «Человек-масса», так как он не требует от себя многого, не стремится к самосовершенствованию, предпочитает не усложнять жизнь, делает акцент на материальную сторону жизни, не чувствует внутренней потребности в высоких эстетических ценностях и тем более в следовании им. Ему чужда высокая дисциплина духа, требовательность к себе. Человек перестал думать о своем духовном обогащении, стал игнорировать нравственную сущность своих поступков. Такие проявления высокой нравственности, как сострадание, соучастие, сопереживание, уважение к другим и самому себе, к сожалению, отходят на второй план. В таких условиях все острее ощущается потребность в воспитании духовно богатой, высоконравственной личности, способной созидать, а не только потреблять. Развитие нравственной и духовной культуры как одного из атрибутов общественного бытия предполагает осмысление различных аспектов духовного потенциала, то есть тех социальных и духовных источников, возможностей, резервов и средств деятельности, которые обеспечивают прогресс личности и общества. Смысл и цели общественного развития, в конечном счете, состоят в расширении возможностей каждого человека реализовать свои устремления и вести здоровую, полноценную, творческую жизнь.

Основной проблемой казахстанского общества в настоящее время является человеческий эгоцентризм, пронизывающий все сферы жизнедеятельности. Люди не хотят жертвовать собой, тратить свои силы ради возрождения страны, поэтому основная задача – сломать эгоцентризм и привить обществу идеи нравственной и духовной жизни. Решение проблемы духовности состоит и в том, чтобы выяснить, как общество производит духовные ценности, хранит и распространяет их среди людей, как люди потребляют духовные ценности для удовлетворения своих духовных потребностей, и как последние формируются в них. И, наконец, почему в обществе постоянно меняется духовная ситуация, почему одни ценности девальвируются, падают в цене, другие вдруг начинают доминировать в сознании большинства людей, определять настроения и мотивы их поведения. В наше время очень важно понимание и принятие чужой культуры, которая должна выражаться при взаимодействии, встрече, диалоге, различных культур, это взаимодействие в свою очередь становится понятным основанием и особенностью собственной культуры. Это означает, что образованный человек является культурным и не только понимает, но и принимает иные культурные позиции и ценности, умеет пойти на компромисс, понимает ценность не только собственной независимости, но и чужой. Помимо этого современное образование должно формировать нравственного ответственного человека, прежде всего в гуманитарном ключе. Естественнаучное мировоззрение, можно сказать, вмещается современной культурой и образованием едва ли не каждому второму, но все более ощущается недостаток гуманитарного мироощущения, оно чаще осознается как насущный идеал.

В связи с этим философские, мировоззренческие взгляды аль-Фараби являются бесценным духовным наследием, требующим тщательного изучения. Постигание культурного содержания духовной жизни казахского народа позволит уточнить место казахской духовной культуры в общечеловеческой истории, определить вклад, внесенный в сокровищницу мировой культуры казахским народом.

На каждом историческом этапе развития человечества ставятся и решаются свои задачи духовного развития человека, соответствующие уровню развития общества. К духовной культуре мы относим продукты деятельности человека в сфере сознания. Это, в первую очередь, язык, письменность, устное творчество и литература, наука и искусство, религия. Одним из главных при этом является создание условия для свободного и всестороннего развития национальной культуры, а также включенности его в мировой духовный процесс в целом. Без прошлого нет настоящего, без настоящего нет будущего, поэтому в качестве ориентиров мы выбрали именно проблему человека в учении аль-Фараби.

Учитывая вышесказанное, мы с полной уверенностью можем утверждать, что средневековый Казахстан был одним из научных центров того времени. И хотя Баласагун и Отрар уступали Дамаску и Багдаду, их значение в развитии научных знаний очень велико. К сожалению, немного сохранилось, погибла знаменитая Отрарская библиотека, где хранились труды казахстанских ученых, но и дошедшее до нас свидетельствует о подлинном расцвете науки среди тюрко-язычных народов Казахстана.

Таким образом, переосмысление философских учений аль-Фараби, исходя из современной ситуации, показывает, что многие положения, принципы и проблемы совершенствования человека

являются поныне актуальными. Поэтому, на наш взгляд, в целях дальнейшего развития и процветания нашего молодого и независимого государства философские концепции аль-Фараби являются ценнейшими материалами, на основе которых можно возродить духовное наследие казахстанского народа.

ЛИТЕРАТУРА

1. Дьяченко С.А. Выступление на республиканской научно-практической конференции «Духовность и культура против экстремизма и терроризма» - 17 октября 2006г. Кризис культуры и духовности в эпоху глобализации как истоки и причины распространения терроризма. <http://www.parlam.kz/sitedep/>
2. Нурбосынова Л.С. Человек и общество: дилемма современного развития <http://www.intelros.ru/>
3. Косиченко А.Г., заведующий отделом философии науки и культуры Института философии и политологии Министерства образования и науки РК, доктор философских наук, профессор. Бездуховность общества как угроза национальной безопасности Республики Казахстан <http://www.kisi.kz>
4. Мынбаев Мурат кажи. Будущее Казахстана – в нравственно-духовной преемственности поколений//Материалы Международной научной конференции «Аль-Фараби – Абай: проблема преемственности. Алматы: Казак университети. 2007. С.31
5. См.: <http://24news.kz/world/2653.html/>
6. Сарсенбаева З.Н. Этнос и ценности – Алматы, 2009, С.216.

LITERATURA

- 1.D'jachenko S.A. Vystuplenie na respublikanskoj nauchno-prakticheskoj konferencii «Duhovnost' i kul'tura protiv jekstremizma i terrorizma» - 17 oktjabrja 2006g. Krizis kul'tury i duhovnosti v jepohu globalizacii kak istoki i prichiny rasprostraneniya terrorizma. <http://www.parlam.kz/sitedep/>
2. Nurbosynova L.S. Chelovek i obwestvo: dilemma sovremennogo razvitija <http://www.intelros.ru/>
3. Kosichenko A.G., zavedujuvij otdelom filosofii nauki i kul'tury Instituta filosofii i politologii Ministerstva obrazovaniya i nauki RK, doktor filosofskih nauk, professor. Bezduhovnost' obwestva kak ugroza nacional'noj bezopasnosti Respubliki Kazahstan <http://www.kisi.kz>
4. Mynbaev Murat kazhi. Buduwee Kazahstana – v npravstvenno-duhovnoj preemstvennosti pokolenij//Materialy Mezhdunaodnoj nauchnoj konferencii «Al'-Farabi – Abaj: problema preemstvennosti. Almaty: Kazak universiteti. 2007. S.31
5. Sm.: <http://24news.kz/world/2653.html/>
6. Sarsenbaeva Z.N. Jetnos i cennosti – Almaty, 2009, S.216.

Mansurova A.C.

Spiritually-moral formation of the person and philosophical sights al-Farabi

Summary

The theme of spiritually-moral formation of the person is actual now – time of search of ideals, revaluation of values. Spiritually-moral formation of the person is connected and with successes of the country. Owing to not solved problems in spiritually-moral sphere there can be threats which can lead to falling of national reference points in a society, and also loss of national identity. Therefore, for further development and prosperity of Kazakhstan philosophical conceptions of al-Farabi are the most valuable materials on the basis of which it is possible to revive the spiritual legacy of the Kazakhstan people.

Мансурова А.С. Адамның рухани-адамгершілік қалыптасуы мен Әл-Фарабидің философиялық көзқарастары

Резюме

Адамның рухани-адамгершілік қалыптасуы уақыт пен құндылықтарды қайта бағалау дәл қазір нақты көкейкесті тақырып болып табылады.

Ұлы ойшыл әл-Фарабидің философиялық ілімдерін қазіргі жағдайға бейімдеп қайта қарастыру көптеген ұстанымдардың жай-күйі мен адамның өзін-өзі жетілдіру мәселелері әлі күнге дейін өзектілігін жоймаған мәселе екеніне көз жеткіземіз. Сондықтан да, біздің ойымызша, біздің жас және тәуелсіз мемлекетіміздің одан әрі гүлденіп даму мақсатында әл-Фарабидің философиялық тұжырымдары баға жетпес құндылық болып саналады және де осы құндылықтар негізінде қазақстандық халықтың рухани мұрасын қайта жандандыруға болады.

ИДЕАЛЫ ГОСУДАРСТВА И ПОЛИТИЧЕСКОГО УПРАВЛЕНИЯ В КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Целью данной работы является анализ мировоззренчески-политических установок конфуцианства, даосизма и легизма как альтернативных принципов государственно-политического управления. В работе использованы принципы историзма, единства исторического и логического, компаративистский и герменевтический методы. Получен вывод о том, что в традиционалистской китайской культуре вектор человеческой активности по преимуществу был направлен не на преобразование природы и социально-политических форм человеческого бытия человека, а на внутренний мир человека – на сферу его сознания, на самосозерцание и духовно-нравственное самосовершенствование. Результаты могут быть включены в лекционные курсы по культурологии, истории философии и философии политики.

Антитетика гуманистических идеалов государственного устройства и задач эффективности политического управления была глубоко осознана в восточной философии политики. В частности, эта антитетика определяла противостояние в Древнем Китае мировоззренчески-политических установок конфуцианства, даосизма и легизма как альтернативных принципов государственно-политического управления. Вместе с тем поучителен тот факт, что длительная история непримиримого противостояния легизма и конфуцианства завершилась выработкой единой согласованной стратегии государственного устройства и принципов политического управления в ходе организованной при императорском дворе общегосударственной полемики. Синтез этико-политических доктрин конфуцианства и легизма лег в основу политической идеологии империи Хань, пришедшей на смену легистской империи Цинь императора Цинь Шихуана и просуществовавшей более 500 лет (легисты удерживались у кормила государственной власти всего 14 лет, на протяжении которых они перешли от теоретической полемики с конфуцианцами к практике массовых репрессий против них).

Социум, согласно Конфуцию, есть единство общества и государства во главе с правителем («сыном Неба»), но само государство и государственное управление обществом и человеком понимается ещё *не политически* (как у легистов), а чисто социально. Но и сама социальность в конфуцианской философии и прежде всего у её основателя толкуется *этически*.

Стержнем этико-политического учения Конфуция и его последователей является учение о «пяти постоянствах» (*у чан*) и о двух типах людей – *цзюнь цзы* (благородном муже) и *сяо жэне* (маленьком человеке). В «пять постоянств» входят «*жэнь*» (человечность, или человеколюбие; иногда переводят как «гуманность»), «*и*» (справедливость; или долг), «*ли*» (благопристойность, ритуал или этикет), «*чжи*» (мудрость, разумность; иногда переводят как «знания»), «*синь*» (благонадёжность, или искренность; иногда переводят как «доверие»). Самым основным среди пяти постоянств Конфуций считал человечность (*жэнь*). Человек, по Конфуцию, сам является субъектом человечности, а значит – лично ответствен (перед Небом) за несоблюдение её.

Следующей важной категорией из числа пяти постоянств является *ли* – ритуал. Речь в данном случае идёт не о какой-то формализованной церемонии, а скорее о подчёркнутом проявлении правил поведения, этикета, притом унаследованного от древности. Поднебесная давно лишилась пути (*дао*), и нравы людей испортились. «Если служить государю, строго соблюдая ритуал, – констатирует положение дел в современном ему обществе Конфуций, – люди видят в этом лесть» [1, с. 66]. Но именно в строгом соблюдении ритуалов видел он спасение общества и государства от дальнейшего разложения.

При этом необходимость соблюдения ритуала как одного из пяти постоянств распространяется не только на простых людей, на народ, но и на государя, на само управление государством. «Государь, – учит Конфуций, – повелевает подданными, соблюдая ритуал...» [1 с. 66]. Ритуал облегчает ему правление: «Когда правитель любит ритуал, ему легко повелевать народом» [1, с. 135]. Конфуций стремился поставить свои нормы поведения на смену обычному праву. Этические принципы, которые уместны и применимы лишь к взаимоотношениям в семье, Конфуций переносил на государство. Он поэтому фактически трактовал политику как область морали, так как мораль, согласно его учению, пронизывает собой все человеческие отношения снизу доверху.

Власть Конфуций понимает как харизматическую, а форму правления как меритократию (т.е. власть достойных). Правитель (монарх) должен управлять государством и обществом на основе

человечности и посредством *ли*. Конфуций был противником деспотической формы правления, хотя признавал верховную власть правителя. Правитель должен дорожить доверием народа, у него ограничивались права. В связи с этим у Конфуция появилась концепция благородного мужа.

В конфуцианском учении совершенномудрый Правитель – это тот правитель, который не только обладает человеколюбием (*жэнь*) и дарованной небом благой силой (*дэ*), но и неизменно руководствуется ими в своих политических решениях. Этот тип управления соответствует и особенностям социальной онтологии, согласно которым эффективное функционирование нормативной системы социума основано не на беспрекословном повиновении, но на широком общественном понимании необходимости ей следовать: «Учитель сказал: «Народ можно заставлять повиноваться, но нельзя заставить понимать почему» [2, с. 487]. Это положение Конфуция в полной мере учитывается современной социально-политической теорией. Э. Гидденс подчеркивает: «Структуры доминирования, встроенные в социальные институты, не следует представлять себе как своего рода перемальвание «попкорных тел», ведущих себя подобно автоматам» [3, с. 52]. Данные структуры строятся как коммуникативные функции системы обратных связей.

Оппонентами политической идеологии конфуцианства были последователи даосского учения Лао-цзы. Они исходили из иного понимания онтологии, акцентируя не принцип рефлексивной соотнесенности социальных систем, как в цитированном высказывании Конфуция, а принцип естественности, спонтанности развития, самоорганизации природного и социального бытия и соответствующий ему принцип недеяния – *у-вэй*, в неуклонном следовании которому и заключается подлинная сила державных владык. Следует строго различать орудия правления и Путь (Дао) правления. Орудия политического правления – человечность и долг, суждения об истинном и ложном, поощрения и наказания – должны идти следом за прозрением Великого Пути. Вмешательство в естественный ход вещей с мирской мудростью и управлением на основе человеколюбия и искусственных законов привело лишь к тому, что, по словам Чжуан-цзы, Поднебесная была ввергнута в великую смуту, а преступление поселилось в людских сердцах: «Нынче казненные лежат друг на друге, закованные в колодки теснят друг друга, приговоренные к смерти стоят друг за другом. А между закованными в кандалы и наручники ходят на цыпочках и размахивают руками последователи Конфуция и Мо Ди. . . Неужели не видно, что их мудрость и знание служат долоту и ошейнику? Что их человечность и долг служат кандалам и наручникам?» [4, с. 497].

В отличие от западного типа цивилизации в традиционалистских культурах Востока вектор человеческой активности по преимуществу был направлен не на преобразование природы и социально-политических форм человеческого бытия человека, а на внутренний мир человека – на сферу его сознания, на самосозерцание и духовно-нравственное самосовершенствование. Поскольку такого рода самоустраемленная деятельность могла (а в своей наиболее «чистой» форме – должна была) осуществляться помимо опредмечивания или овеществления ее продуктов без вмешательства в имманентную логику естественных процессов, то она получала и соответствующее терминологическое закрепление. Например, в традиционной китайской культуре данный тип мироотношения резюмировался в принципе недеяния – «у-вэй». Однако гораздо более точно смысл этого принципа передается термином «ненасилие». Мэн-цзы смысл принципа «у-вэй» передает такой аналогией: чтобы содействовать росту растения, нужно не тянуть его вверх за стебель, но обрабатывать землю, на которой оно растет. Поэтому недеяние – это не пассивность, а именно несиловое действие, создание условий для проявления нужного эффекта.

Принцип недеяния распространялся и на отношение к социально-политической сфере. Логике этого принципа «нельзя понять, если не вписать ее в собственную перспективу: в логику поисков эффективности (особенно в политике)» [5, с. 268 - 269]. Эта логика – логика имманентности – направляется идеей о том, что политику нужно не навязывать обществу свой план, а опираться на тот потенциал, что заложен в самой ситуации. Реальность всегда подвержена изменениям, открыта им. Поэтому не требуется никакого внешнего силового воздействия для развертывания ситуации себе во благо. Стратегия мудрого правителя заключается в том, чтобы понять объективную обусловленность, реальные силы и логику развития ситуации, и содействовать тем ее тенденциям, какие ведут к получению желательного для нас результата. Надо лишь уловить критический для политика момент зарождения подспудной тенденции, которая впоследствии, на стадии ее проявленности, начнет направлять ход событий. «Все получается так, как будто это не я всеми силами рвусь к успеху, а сама ситуация имплицитно его, развиваясь по нарастающей: предписание ловко внедрилось в привычный ход вещей и больше не ощущается в нем» [6, с. 27]. Лао-цзы учил: «Трудно

управлять народом лишь оттого, что власти слишком деятельны. Ничего не предпринимать – и не останется ничего, что не было бы сделано».

Хорошим правителем является правитель, в совершенстве постигший искусство регуляции. Политическая эффективность этого искусства состоит в создании условий для того, чтобы каждый мог жить естественной, желательной для него жизнью, строить ее по собственному усмотрению и себе во благо – находясь при этом в створе принятых в данном обществе жизненных стратегий, – а не принуждался к «социально полезной» деятельности наградами и наказаниями. Поэтому подлинный гуманизм не нуждается в человеколюбии и справедливости как принципах политического управления: «Небо и земля не обладают человеколюбием и предоставляют всем существам возможность жить собственной жизнью. Совершенный [правитель – А.С.] не обладает человеколюбием и предоставляет народу возможность жить собственной жизнью». Поэтому «Лучший правитель тот, о котором народ знает лишь то, что он существует» [7, с. 494, 495]. В концептуальном плане совершенство политической регуляции заключается в применении особой антидискурсивной стратегии, отвергающей линейный тип политического мышления с присущими логикой прецедентов и критериями целерациональности (М. Вебер) политических институтов и действий: «...конфуцианская мысль в принципе пресекает всякий поиск определения (каковой неизбежно стал бы поиском тождества в многообразии моментов и ситуаций). Следовательно, ни к какой «истине» эта мысль не ведет; она не умеет абстрагировать нечто в качестве «сущности», становящейся «общей». Но поскольку эта мудрость не замыкается в конкретных определениях, она всегда открыта любой возможности и благодаря своей непредвзятости охватывает все позиции; ее чертой становится то, что она ничего не исключает» [5, с. 216]. Политика не может строиться на основании законченных формул (дискурсивных позиций), связывая политические стратегии с какими-либо теоретическими абстракциями, с каким-либо пристрастно обособленным содержанием, принятым в качестве основания политического конструирования социального порядка. В этой связи можно отметить переключку даосско-конфуцианской политической этики с принципом неопределенности и свободного перерешения в современном политическом процессе вопросов о политической повестке дня, т.е. о целях и приоритетах политических действий, о ценностном структурировании политического поля.

В идеологии школы *фацзя* или легистов правитель Поднебесной, даже наделенный практически неограниченной властью над своими подданными (хотя по сути дела в учении легистов власть принадлежит не людям, а закону), должен опираться в своих действиях на единый для всех, ясный и всем понятный закон. Правителю ни к чему человеколюбие и его основа, которой, согласно Мэн-цзы, являются всегда присущие людям чувства сострадания, стыда и негодования, уважения и почитания. Главное – уметь повелевать народом на основе законов. Согласно основоположениям легизма, человеколюбивый и милосердный правитель, в соответствии с учением Конфуция стремящийся руководить народом посредством добродетели и полагающийся на ритуализированные правила морали (*ли*), не в состоянии управлять страной и навести в ней должный порядок. Единый для всех закон в учении легистов не знает исключения ни по критерию рангов знатности, ни на основаниях прошлых заслуг или добродетельного поведения. Поэтому применение закона не может сопровождаться моральными мотивировками и апелляциями к гуманности, милосердию. Хань Фэй отмечал: «Если закон требовал наложения наказания, а государь при этом лил слезы, то этим он выражал свое человеколюбие, а не осуществлял управление». Политическое и административное управление только на основе человеколюбия – «совершенно недостижимо» [8, с. 507].

Согласно учениям конфуцианцев и моистов, почитание мудрости является основой справедливого и вместе с тем эффективного управления государством, поэтому именно мудрых, а не хитроумных, жестоких и жадных до власти, надо привлекать к занятию высших политических должностей. Хань Фэй защищает идею о том, что конфуцианцы своей проповедью человеколюбия и опоры не на непреодолимую силу закона (*фа*), а на правила морали и культурно-ритуальные нормы (*ли*), подрывают законы. Если государством управляют при помощи «добродетельных методов», в нем непременно появится масса преступников. Поэтому «культурных и ученых нельзя использовать [в управлении], а если использовать их, то это расстроит законы» [8, с. 507] и подорвет основы государства. В легистской, равно как и в платоновской версии того, что мы сегодня назвали бы «правовым государством», закон служит благу целого и безжалостно подавляет интересы частных лиц, которыми лишь вносится смута в единый социальный порядок.

Анализ истории философско-политической мысли свидетельствует о том, что концепции «всеобщего блага» как цели политики неизменно принимают вид морально-религиозных, теократических по сути учений, а теоретический дискурс неизменно оборачивается морализаторством, ссылками на благие побуждения, добрую волю и достойные мотивы. В то же время направленность на

повышение эффективности административно-государственного управления на основе применения методов «частичной социальной инженерии» типологически характеризует политические режимы современной консолидированной демократии. И именно для современной демократии человеческое измерение политики становится наиболее важным, поскольку основным способом отправления власти становится применение политических технологий манипуляции сознанием.

ЛИТЕРАТУРА

- 1 Гегель Г. В. Ф. *Философия религии*. В 2-х т. Т. 1. М., 1975.
 - 2 Конфуций. *Лунь юй* // Антология мировой правовой мысли. В 5 т. Т. I. Античный мир и восточные цивилизации. М.: Мысль, 1999. С. 487 - 490.
 - 3 Гидденс Э. *Элементы к теории структуризации* // Современная социальная теория: Бурдьё, Гидденс, Хабермас: Учебное пособие. Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1995. С. 40 - 72.
 - 4 Чжуан-цзы // Антология мировой правовой мысли. В 5 т. Т. I. Античный мир и восточные цивилизации. М.: Мысль, 1999. С. 496 - 498.
 - 5 Жюльен Ф. *Путь к цели: в обход или напрямик. Стратегия смысла в Китае и Греции*. М.: Московский философский фонд, 2001. 360 с.
 - 6 Жюльен Ф. *Трактат об эффективности*. М.-СПб.: Московский философский фонд, Университетская книга, 1999. 84 с.
 - 7 Лао-цзы. *Дао дэ цзин* // Антология мировой правовой мысли. В 5 т. Т. I. Античный мир и восточные цивилизации. М.: Мысль, 1999. С. 494 - 496.
 - 8 Хань Фэй. *Хань Фэй-цзы* // Антология мировой правовой мысли. В 5 т. Т. I. Античный мир и восточные цивилизации. М.: Мысль, 1999. С. 503 - 508.
- 1 Gegel G. V. F. *Filosofija religii*. V 2-h t. T. 1. M., 1975 (in Russ.).
 - 2 Konfucij. *Lun juj*. Antologija mirovoj pravovoj mysli. V 5 t. T.I. Antichnyj mir i vostochnye civilizacii. M. Mysl, 1999. 487-490 (in Russ.).
 - 3 Giddens Je. *Jelementy k teorii strukturacii*. Sovremennaja socialnaja teorija: Burdjo, Giddens, Habermas: Uchebnoe posobie. Novosibirsk. Izdatelstvo Novosibirskogo universiteta, 1995. 40-72 (in Russ.).
 - 4 Chzhuan-czy. *Antologija mirovoj pravovoj mysli*. V 5 t. T. I. Antichnyj mir i vostochnye civilizacii. M. Mysl, 1999. 496-498 (in Russ.).
 - 5 Zhjul'en F. *Put k celi: v obhod ili naprjamik*. Strategija smysla v Kitae i Grecii. M. Moskovskij filosofskij fond. 2001. 360 (in Russ.).
 - 6 Zhjul'en F. *Traktat ob jeffektivnosti*. M.-SPb. Moskovskij filosofskij fond, Universitetskaja kniga, 1999. 84 (in Russ.).
 - 7 Lao-czy. *Dao dje czin*. Antologija mirovoj pravovoj mysli. V 5 t. T. I. Antichnyj mir i vostochnye civilizacii. M.: Mysl', 1999. 494-496 (in Russ.).
 - 8 Han' Fjej. *Han' Fjej-czy*. Antologija mirovoj pravovoj mysli. V 5 t. T. I. Antichnyj mir i vostochnye civilizacii. M.: Mysl', 1999. 503-508 (in Russ.).

Резюме

Сағиқызы А. Қытай философиясындағы мемлекет және саяси басқару идеалы

Мақалада ежелгі Қытай философиясындағы мемлекеттік құрылым туралы идеалдар талданады. Конфуцийшілдік басқару типіне сай социумның нормативті түрде тиімді тіршілік етуі тек қарсылықсыз бағынуға ғана емес, оның қажеттілігін қоғамдық тұрғыдан түсінуге негізделген. Ал легистік, сол сияқты біз қазір «құқықтық мемлекет» деп атайтын платондық болжамда заң жалпының игілігіне қызмет етеді және жеке адамдардың мүддесін жоққа шығарады. Ал ол біртұтас әлеуметтік тәртіпті бұзады.

Summary

Sagikyzy A. Ideals of State and Political Governing in Chinese Philosophy

It is analyzed in the article the ideals of state system in ancient Chinese teachings. According to Confucians type of governing effective functioning of normative system of society is based not on implicit obedience but on a wide social understanding of necessity of following it. And in Legists as in Platonist version of what we today would call "state governed by law" the law serves for the benefit of the whole and pitilessly oppresses interests of private persons who just bring discord into social order.

К ВОПРОСУ ОБ ЭСТЕТИЧЕСКИХ И СОЦИАЛЬНЫХ ПРЕДПОСЫЛКАХ ВОСПРИЯТИЯ ПРЕКРАСНОГО

Основы красоты едины в природе, жизни и искусстве. Но почему так различаются индивиды в восприятии одних и тех же эстетических ценностей? Почему не всегда совпадают эстетические вкусы и какие жизненные факторы определяют это различие?

Художественный вкус, в сущности, есть чувство меры, позволяющее нам отличать в вещах и явлениях, в природе и жизни возвышенное от пошлого, грустное от смешного, изящное от безобразного, трагическое от комического и не только отличать, но и постигать глубину каждой из этих ипостасей в отдельности. Именно чувство меры, достаточно утонченное и обогащенное в процессе сопоставления и оценки явлений, перерастает в эстетическое чувство и составляет основу художественного вкуса.

Но художественный вкус неправомерно рассматривать лишь в узком эстетическом плане. В нем открыто или явно присутствует та жизненная установка индивида, в которой синтезировались не только эстетические, но и социальные, политические, нравственные нормы. Сразу же возникает вопрос, сколь велика вероятность бескорыстного суждения о прекрасном, если на него оказывают влияние посторонние интересы? С другой стороны, всегда ли художественный образ служит бескорыстным выражением прекрасного? За этими двумя вопросами – два потока вечных споров, которые далеко не всегда ведутся с целью выяснения истины.

Да, о вкусах спорят. Но чаще вкусы лишь маскируют различие интересов, и в таких случаях спор принимает затяжной, бесконечный характер, где одна сторона хочет навязать другой свою точку зрения.

Отсюда не следует, что во взглядах на прекрасное никогда не бывает согласия, органического совпадения вкусов. Прекрасное способно покорять сердца, вносить умиротворение, единодушие, не только в тех случаях, когда оно захватывает общечеловеческие чувства и обретает особую силу выражения. Впрочем, не каждый способен подняться на уровень столь высоких обобщений. Одни лишены задатков воображения, широты мышления, богатства чувств. Другим в силу ограниченности социальных интересов недоступны высокие идеалы. Социальные интересы – главный показатель отношения индивида к художественному образу: соответственно, им он может принимать или отвергать заложенную в нем идею. Но отсюда не следует, что каждый прав по-своему, а посему пусть остается при собственном мнении.

Философская рефлексия призвана претворять внутри себя содержательный синтез идеальных измерений основных мироотношенческих модальностей – когнитивной, этической и эстетической. Философы всех времен провозглашали незыблемую связь триады Истины, Добра и Красоты. Действительно, прекрасное отзывается добром в наших сердцах, а все доброе не только прекрасное, но и истинное. Понятия эти настолько близки, что не всегда можно обозначить границу между ними. Впрочем, эта граница теряется из виду, когда мы подходим к ней абстрактно, безотносительно к конкретным условиям общественной жизни. Так, Шефтсбери, исходя из платоновских построений, относил единство красоты и добра не к реальной жизни, а к миру потустороннего существования. У Беркли речь шла о тождественности божественного с истиной, добром, красотой. Для Шиллера – автора знаменитых «Писем об эстетическом воспитании человека» – прекрасное – суть гармония природы и духа. Он отождествлял красоту с истиной, подобно тому, как Кант отождествлял ее добродетелью и называл «символом нравственно-доброего». Юм считал прекрасным все, что полезно. Белинский вел диалог с их последователями, когда писал: «Красота – не истина, не нравственность; но красота – родная сестра истине и нравственности. Красота не служит чувственности, но освобождает нас от чувственности, возвращая духу нашему права его над плотью» /1/.

Истина, добро и красота – понятия близкие, однородные, могут совпадать в своем значении, но не сами по себе, а лишь в определенных условиях общественной жизни. Пока люди разобщены условиями жизни и находятся во враждебных отношениях, не может быть общего понимания добра, истины, красоты. Надо ликвидировать неравноправие, пусть торжествует свобода, и тогда добро

станет нормой поведения людей, истина восторжествует в их отношениях, красота наполнит их образ жизни.

Мы ценим красоту первозданной и очеловеченной природы, как и обаяние человеческой личности, но выше всего мы ставим красоту внутренней сущности индивида, которая проявляется в красоте его характера, непреклонности перед трудностями при достижении цели, отзывчивости и внимании к рядовым, сознании долга и ответственности перед собой и окружающими, в готовности прийти на помощь даже в ущерб собственным интересам, наконец, в общительности, уживчивости и веселом нраве. Далеко не всегда внешние человеческие качества совпадают с внутренними, которые в решающей мере определяют значение личности, ее способность на добрые дела. Мы восхищаемся истинными героями, той красотой, которая идет от величия их духа, от сознания правоты своего дела. К примеру, Маркс говорил о рабочих, что они – главные творцы истории, в грубых лицах которых светится вся красота мира. Таковы предпосылки, в которых понятие красоты полностью совпадает с понятием истины и добра.

Не всегда истина, добро и красота действуют слаженно, органично. Показателен в этом плане пример творчества Афанасия Фета. Как поэт, он глубоко понимал красоту природы, о чем свидетельствуют все пять томов его стихотворений. Он воспевал дивные картины родного поднебесья, щедро выражая чувства восторга и очарования. Его лирика полна нежности, подкупающего откровения, светлых видений. В то же время как помещик он отличался реакционными взглядами, консервативными устремлениями, а в отношении с крестьянами был жестоким крепостником. Читая его лирические произведения, может сложиться мнение об авторе как о человеке необыкновенной доброты и подлинного благородства. Может, он и слыл таким среди людей своего социального круга помещиков-разночинцев, для которых отношение с крестьянами – не в счет.

Как же этот человек мог создать такие нежные, проникновенные, человеческие, лирические стихи? Как мог он задевать самые сокровенные струны души читателя? Почему проходят десятилетия, даже столетия, а фетовские кусты сирени и жасмина, фетовские розы и тюльпаны так же свежи, как в тот день, когда впервые расцвели? Не были учтены конкретные социальные обстоятельства, а от них многое зависит. Для Фета добро означало не то, что для его крестьян, тем более для наших современников. Как помещик и рачительный хозяин, он почитал добром и оброк, и барщину, и всякого рода отработки. Не только почитал, но и утверждал их, не останавливаясь перед жестокостью и бесчеловечностью. И не удивительно, если образовался разрыв в понимании единства истины, добра и красоты. Изображая лирического героя, обладающего уточненными эстетическими чувствами и обитающего в окружении благоухающих кустов сирени и жасмина, он сразу же преображался в деспота, если замечал крестьянина, работающего без должного старания. Выходит, подобное раздвоение личности или лучше сказать, столь уродливое сочетание человеческих качеств вполне возможно и даже закономерно в условиях общества, не лишённого социальных противоречий.

Красота и польза – есть ли что общего в этих понятиях? Правомерно ли искать связь между ними, имея в виду объекты и явления природы? Не противостоят ли они друг другу как вещи полярные, несовместимые? Прекрасное, безусловно, полезно, полезно само по себе, поскольку призвано удовлетворять нашу эстетическую потребность, вселять радость, поднимать настроение. Это эстетическая польза. А утилитарный смысл? Архитектура и прикладное искусство – вот те сферы, где прекрасное органически сочетается с полезным. Но здесь мы выходим за пределы чистой природы, не составляя ли эти сферы исключение? Как быть с вопросом о бескорыстности и непредвзятости эстетического суждения?

Для начала приведем небольшой пример. Молодой Чарльз Дарвин, совершая кругосветное путешествие на корабле «Бигль», остановился на острове Таити. Его внимание привлекли рощи хлебных деревьев. Они красивы, слов нет. Но к тому же еще каждое дерево, подобно булочной, снабжает людей готовым хлебом. Можно ли такой факт оставить без внимания? В дневнике ученого появляется запись: «Как не редко полезность какого-нибудь предмета может служить причиной удовольствия, доставляемого его созерцанием, но когда смотришь на эти прекрасные леса, сознание их необыкновенной плодовитости, несомненно играет не последнюю роль в вызываемом ими чувстве восхищения»/2/. Иными словами, здесь налицо тот случай, когда польза выступает в удачном сочетании с красотой и служит ее усилению. Разве не то же сознание пользы делает в наших глазах тучную ниву более привлекательной, чем выгоревшее лот засухи поле, а цветущий сад более очаровательным, чем сад неплодоносящий? Прекрасное в сочетании с полезным производит

сильное впечатление. Это закономерно и бесспорно: оба качества имеют то общее, что неизменно служат жизни, как ее могучие стимулы. Остается в силе признание бескорыстности эстетических суждений, однако с поправками для тех случаев, когда органически сочетается эстетическое и утилитарное. Во всяком случае, неправомерно представлять дело таким образом, будто прекрасно в природе лишь то, что вместе с тем и полезно, будто красота не может существовать без пользы, будто одна лишь польза способна выявлять красоту и придавать ей значимость. Красота, строго говоря, – самостоятельная эстетическая ценность, но ее содержание не изолировано от тех внешних факторов, которые благоприятствуют жизни человека. Отсюда ее связь с пользой. Чем выше эстетический вкус, тем полнее воспринимает человек красоту окружающей нас природной среды как таковую, независимо от сопутствующей ей пользы.

Однако это общее положение также нуждается в поправке и уточнении в зависимости от конкретных социальных обстоятельств. Стремление к личной пользе нередко принимает характер алчности и стяжательства, в силу которых человек лишается эстетических чувств и становится неспособным воспринимать красоту окружающего мира. К числу таких духовно обедненных людей относится и тот торговец минералами, говоря словами К. Маркса, который «...видит только материальную стоимость, а не красоту и не своеобразную природу минерала; у него нет минералогического чувства» /3/. Данный торговец минералами олицетворяет общественную систему, где все продается и покупается, включая красоту, творческие потенции художника, свободу, честь и совесть. Знакомая картина, не правда ли?

Заслуживает особого внимания вопрос о соотношении естественнонаучного и эстетического интереса к природе. Что означает эстетический вкус для ученого-естествоиспытателя – помеху или стимул? В жизни можно встретить немало ученых, для которых профессиональная увлеченность не оставляет места для лирических настроений. К примеру, в качестве современного ученого можно привести героя Мити Гусева из кинофильма советских времен «Девять дней одного года» в блестящем исполнении А.Баталова. Не им ли принадлежит роль корифеев? История науки знает такие имена, как Леонардо да Винчи, Гете, Ломоносов. Они одновременно искали тайну и красоту в природе и равно преуспели и в том и другом поприще. Впрочем, такие дарования всегда были редки, а в наше время прогрессирующего роста знаний и информации – вряд ли возможны. Чаше встречаются естествоиспытатели, не чуждые искусству, ищущие в нем не только средство для забавы, но и стимул для творческих исканий. Эйнштейн любил играть на скрипке, хотя неизвестно, чем обогащала его эта игра. Но одно его откровение удивило многих: оказывается, Достоевский давал ему больше для понимания системы мира, чем любой мыслитель, чем Гаусс.

Голландский астроном М.Миннарт имеет все основания сказать, что научный подход к природе вполне совместим с эстетическим, в этом по крайней мере убеждает его собственный опыт. «Вы ошибаетесь, – пишет он, – если думаете, что для человека, наблюдающего природу с научной точки зрения, пропадает ее поэзия и краски. Привычка наблюдать утончает наше ощущение красоты; богатый красками мир делается еще ярче и на его фоне становятся еще заметнее отдельные явления природы»/4/. Книга Миннарта сама по себе может служить примером синтеза научного и эстетического интереса к природе. Автор не только внимательный наблюдатель, но и вдохновенный рассказчик, глубоко чувствующий поэзию природы. Все содержание книги служит подтверждением высказанного им тезиса: «Привычка наблюдать утончает наше ощущение красоты».

Продолжение этой мысли мы находим у Конрада З.Лоренца. Последний, кстати сказать, уточняет взаимодействие научного и эстетического интереса к природе, подчеркивая действительное влияние красоты на субъект, ее благотворные последствия. «Кто однажды узрел сокровенную красоту природы, – пишет он, – никогда уже не сможет порвать с ней. Этот человек должен стать или поэтом, или натуралистом. И если глаз его точен и способность к наблюдению достаточно обострена, то он станет и тем, и другим» /5/.

Можно привести в пример легенду античных времен, согласно которой Аполлон посоветовал Сократу – человеку сугубо рационального склада ума – поучиться музыке, постичь, так сказать, сквозь призму музыкального звучания трагическую, полновесную формулу бытия. О цели легко догадаться: уравновесить рассудочность с чувственностью. Ученые в большинстве своем воспринимают картину природы сквозь призму своей профессии. Но профессиональный взгляд – не обязательно обедненный. Он может быть таковым лишь в одном случае, когда чувства субъекта не

развиты, а его взгляд на мир ограничен рамками узкопрофессиональных понятий. Но это нетипичный случай.

Эстетическое чувство природы органически сливается с патриотическим чувством, образуя заряд огромной побудительной силы, готовой к действию. Патриотизм, важнейшая составляющая формирования национальной идеи, составляет меру бесценного богатства человеческой красоты. Однако без эстетического чувства не может быть и эстетической деятельности: оно в данном случае играет роль ориентирующего, целенаправляющего фактора. Именно эстетическое чувство природы обеспечивает формирование материи по законам красоты. Самые высокие ценности – материальные и духовные – созданы по высокому вдохновению, рожденному единством эстетического чувства природы и патриотического чувства.

Для нашего современника, в значительной степени утратившего чувство патриотизма, несмотря ни на что, священное чувство Родины имеет осязаемое значение и глубокий смысл: от нас зависит достижение истинного счастья для всех и каждого, тем дороже нам просторы и богатства нашей земли.

Родина не сводится к тому гектару, где человек совершил свой первый шаг по земле, и не исчерпывается понятием территории как таковой. Но это не мешает каждому из нас хранить в сердце особую любовь к тому уголку планеты, откуда начался путь в большой мир. Этот уголок живет в самых глубоких тайниках души человека. Пейзаж родного края для меня предпочтительнее, милее, дороже, если он даже уступает в эстетическом отношении другим странам. Он дорог мне не только в силу эстетических свойств, но и в силу родственных чувств, как среда моей жизнедеятельности и жизнедеятельности моих близких. Практически невозможно вычленить эстетическое влияние пейзажа, ибо он действует в комплексе детерминирующих факторов, составляющих понятие внешней среды. Одного чувства любви к родному краю недостаточно для ощущения полноты жизни.

Чем выше патриотическое сознание и эстетический идеал человека, тем сильнее его потребность видеть свою родную землю во всем многообразии первоначальных и преобразованных по последнему слову техники ландшафтов.

В конечном счете, недостаточно говорить об эстетических предпосылках постижения земной красоты. Сами эстетические чувства и моральные нормы – продукт социальных условий. Они существуют в неразрывной связи с социальными предпосылками, с теми условиями общественной жизни, которые могут поощрять или тормозить развитие эстетических чувств.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Белинский В.Г.* Полное собрание сочинений. Т.5. С.238
2. *Дарвин Ч.* Путешествие натуралиста вокруг света на корабле «Бигль». М.1976. С.342
3. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т.42. С.122
4. *Миннарт М.* Свет и цвет в природе. М., 1958. С.17
5. *Конрад З.Лоренц.* Кольцо царя Соломона. М., 1970. С.21-22.

1. *Belinskij V.G.* *Polnoe sobranie sochinenij.* T.5. S.238
2. *Darvin Ch.* *Puteshestvie naturalista vokrug sveta na korable «Bigl'».* M.1976. S.342
3. *Marks K., Jengel's F.* *Soch.* T.42. S.122
4. *Minnart M.* *Svet i cvet v prirode.* M., 1958. S.17
5. *Konrad Z.Lorenc.* *Kol'co carja Solomona.* M., 1970. S.21-22.

Резюме

Жолмухамедова Н.Х. Әдемілікті қабылдаудың эстетикалық және әлеуметтік алғышарттары

Мақалада әдемілікті қабылдаудың әлеуметтік-философиялық және эстетикалық алғышарттары, адамды көркемөнерді бағалауға тәрбиелеу, әдемілік пен пайдалылықтың органикалық өзара байланысы мәселелері қарастырылады

Summary

Zholmukhamedova N.K. On the Issue of Aesthetical and Social Prepositions of Perception of the Beautiful

It is considered in the article social philosophical and aesthetical prepositions of perception of the beautiful, the forming of artful taste of man; it is revealed organic interrelation between the beautiful and use.

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

М.З. ИЗOTOB

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ РАЗВИТИЯ ОБРАЗОВАНИЯ В НЕЗАВИСИМОМ КАЗАХСТАНЕ

Цель статьи заключается в показе того, что сегодня приоритетной задачей казахстанской системы образования является развитие и формирование у человека таких качеств и способностей, которые позволили бы ему полноценно существовать, быстро адаптируясь к стремительно изменяющимся социальным условиям, а также преодолевать трудности, связанные с восприятием новаций и формированием человеческого капитала в Республике Казахстан. В работе используется комплексная философско-научная методология: принципы объективности, целостности, восхождения от абстрактного к конкретному, совпадения исторического и логического, а также аксиологический, культурологический и компаративистский подходы анализа. К полученным результатам можно отнести: демонстрацию того, что образование в жизни человека играет одну из самых важных ролей; показ того, что отказ от идеала гармоничной личности означает дезориентацию в воспитательно-образовательной деятельности, снижение ее эффективности; доказательство того, что в развитии образования нашей страны следует исходить из триединой (биологической-социальной-духовной) природы самого человека. Данные результаты могут найти применение в социальной философии и в практической педагогике. Главным выводом статьи является: система образования независимого Казахстана должна способствовать развитию новой модели личности – образованной, креативной, умеющей самостоятельно принимать решения.

Наше время часто называют эпохой образования, когда оно рассматривается как стратегически важная сфера жизни общества. Это вызвано прежде всего объективной ролью образования в решении глобальных проблем. Являясь фундаментальным условием осуществления человеком своих гражданских, политических, экономических и культурных прав, образование признается как важнейший фактор развития и усиления интеллектуального потенциала нации, гаранта ее самостоятельности и международной конкурентоспособности. И в этих обстоятельствах вполне закономерно то, что «могущество любой страны может произрастать прежде всего системой образования» [1, с.3].

Образование как некоторая система, основной функцией которой является обучение и воспитание человека, играет в его жизни едва ли не самую важную роль. С этой системой человек связан ныне тесными узами практически на протяжении всей своей жизни. Она оказывает значительное воздействие на формирование его мировоззрения, социализацию, становление как личности.

Отсюда следует необходимость тесной связи образования с философией, которая, обосновывает его цели и содержание, мировоззренческие и методологические установки, перспективные ориентиры. Образование не должно ограничиваться и удовлетворяться передачей традиций и знаний, оно должно совершенствовать способность человека находить те уникальные смыслы, которые не задеты распадом универсальных ценностей. Без связи с философией, без опоры на ее всеобщие и фундаментальные принципы образование может быть поражено «вирусом» субъективизма и волюнтаризма или же «закостенеть» в объятиях догматизма.

В то же время философия также нуждается в образовании, так как оно не только репродуцирует знания и опыт предшествующих поколений, но и актуализирует свой собственный опыт, вместе с которым возникает и новая культура, культура поколений, идущих вслед за своими предшественниками. Этот опыт и возникающая вместе с ним культура «подпитывают» философию, предоставляя ей богатейший материал для более глубокого проникновения в сущность самого человека и его бытия с тем, чтобы поднять его на новую ступень самопознания и развития.

Интенсивное развитие науки и техники особенно в последнее время способствовали превращению образования (в силу его массовости и доступности) в одну из самых больших областей человеческой деятельности. Но наряду с этим несомненным успехом, по мнению многих ученых, возник мировой кризис образования, проявляющийся в отставании темпов развития последнего от темпов научно-технического прогресса, разрыве между ростом информации и возможностью ее усвоить учащимися, инерционности образования и общества (традиции, обычаи, нормы, тормозящие внедрение новых

форм образования), дефиците материальных средств, обеспечивающих нормальное функционирование этого института и др.

Другую основу формирования и создания конкурентоспособного человеческого капитала составляет образование населения. Отрадно отметить, что показатели образованности населения в Казахстане достаточно высокие, они близки к максимальным значениям. Уровень грамотности, по данным Агентства РК по статистике, составляет 99,5%, совокупная доля учащихся в возрасте 6-24 лет – 78,7%, из них в городских поселениях – 99,2% и в сельской местности – 56,3%. Эти данные наглядно показывают, в каких направлениях у нас следует расширять доступ к образованию и, в первую очередь, увеличить охват обучением сельской молодежи.

В Казахстане накоплен значительный образовательный и научный потенциал, характеризующийся высоким уровнем профессиональной специальной подготовки. Среди экономически активного населения доля лиц с высшим, незаконченным высшим и средним профессиональным (специальным) образованием, формирующих основной контингент высококвалифицированных специалистов, составляет 51,6%, среди занятых – 52,3% и безработных – 43,9%. Следует также отметить сравнительно высокий уровень образования работодателей, среди которых с высшим и незаконченным высшим образованием – 43,7%, со средним профессиональным – 32,9%. В то же время проявляется, по официальным данным, тенденция замедленного роста и уменьшения численности лиц со средним профессиональным (специальным) образованием, что создает дефицит квалифицированных специалистов по некоторым профессиям средней квалификации. Также происходит замедленное уменьшение численности квалифицированных рабочих, что характерно экономике всех развитых стран в процессе интеллектуализации труда.

Для Казахстана проблема реформирования образования в настоящее время состоит в том, чтобы, приблизившись по своей структуре и организации к мировым образцам, сохранить собственный позитивный опыт. По нашему мнению, государство не может не учитывать обусловленности развития страны во всех ее областях уровнем и качеством образованности народа, его культуры. Недооценка этого фактора может отбросить нас далеко назад, превратить ее в сырьевой придаток экономически развитых стран.

Качественное образование в Казахстане будет способствовать развитию демократии и общественной солидарности. В развитых странах мира национальная система образования рассматривается как важнейшая составляющая, предопределяющая процветание, безопасность и будущее страны, как стратегически важная сфера общественного бытия, как главный фактор развития и усиления интеллектуального потенциала нации, ее самостоятельности, международной конкурентоспособности. В силу этого образование должно иметь абсолютный приоритет в бюджетах всех государств.

Почти все мировые философские системы затрагивали проблемы образования и педагогической деятельности. В частности, еще Аристотель размышлял о целях педагогики, сводя их к целостной реализации назначения человека, которая заключается в свободе, мудром созерцании и философских рассуждениях. Он подчеркивал, что именно в образовании совершается переход человека к его бытию, основанному на разуме [2, с.78-81].

В философско-религиозных трактатах европейского средневековья образование рассматривалось как один из путей возвышения человека до божественного образа, механизм достижения божественного подобия. Жан-Жак Руссо, наиболее полно выразивший типичные для эпохи Просвещения взгляды на образование, видел его как процесс приподнимания обновленного человека над обломками своих потерпевших крушение неразумных желаний [3, с. 163].

И.Кант много размышлял о системе образования и пришел к выводу, что во главу образовательной деятельности должна быть поставлена идея *самоценности* человека, абсолютного уважения к его личности. По мнению И.Канта, воспитание человека зависит от характера социальной среды, педагогического воздействия, а также собственной активности личности. Основной задачей воспитания он считал формирование умения самостоятельно думать [4, с.27-35].

Педагогическая концепция И.Канта исходит из понимания образования как составной части воспитания. Педагогика как наука о воспитании разделяется Кантом на практическую (призванную образовывать человека как моральное, свободно действующее существо) и физическую (направленную на развитие природных способностей и подчиненную практической задаче достижения человеком свободы [5]. Кантовская концепция образования исходила из понимания саморазвития личности как средства самопознания культуры. Возрождая античный идеал образованности (пай-

дейю), она утверждала представление об образовании как взаимодействии *индивидуального* и *всеобщего* в развитии человека и открывала путь к тому, чтобы в основание образования заложить синтез двух начал – *личностно-единичного* и *всеобщего*.

В понимании Гегеля, образование есть и процесс освобождения от непосредственного существования, случайного, несущественного бытия, и та сфера, в которой пребывает образованный человек. Здесь каждый индивид получает возможность подняться к духовности и через нее вернуться к себе на более высоком уровне [6, с.32].

В сферу философских интересов Гегеля входил и анализ образовательной деятельности, ориентированной на творение человека, его самостоятельного мышления, а также на сохранение государства. Реализация этого идеала связывалась им с воспитанием умения отказываться от своего собственного «Я», принимать законы общества как свои собственные и укоренять педагогику дисциплины, которая учит послушанию и пресекает всякую возможность своеволия. В то же время для Гегеля была неприемлема «играющая» и резонерская педагогика, так как она воспитывала у учащихся такие нежелательные качества личности, как пренебрежительное отношение к знаниям и заносчивость.

Гегель настаивал на активности субъекта в деле постижения знаний, ибо логика этого процесса не существует независимо от него. От считал, что образование индивида есть его подъем к всеобщему опыту через *субъективацию* этого опыта в уникально-единичной форме. Гегель осознавал, что образование не делает учащегося «законченным» человеком. Таким человеком учащийся становится в процессе собственной разумной деятельности по удовлетворению своих насущных интересов [7, с. 74-90].

В целом Гегель рассматривает образование как восхождение индивида к всеобщему опыту и знанию, противопоставляя его личностному началу. Сущность образования, по Гегелю, заключается в превращении человека в духовное, разумное существо [8, с.61]. Воспитанием он называет преобразование души в направлении отказа от индивидуального в пользу усвоения общих норм поведения – чем человек образованнее, тем меньше проявляется в его поведении индивидуального. Духовная составляющая, как считал Гегель, требует от него жертвовать индивидуальным в пользу всеобщего. Важным моментом практического образования является обретение способности ограничивать себя в проявлении личного эгоизма [8, с.117-119]. Что касается теоретического образования, то оно, как полагал Гегель, призвано вывести человека за пределы того, что он знает – его задача в нахождении обобщенных точек зрения, ограничивающих эгоистические интересы и предписывающих увидеть в чужом свое.

Г.-Х.Гадамер считал образование основой и систематизирующей связью гуманитарных наук. По его мнению, «образование теснейшим образом связано с понятием культуры» и обозначает в конечном итоге «специфический человеческий способ преобразования природных задатков и возможностей» [9, с.51]. Сущность образования заключается в формировании «общего чувства», в «подъеме к всеобщему», в создании среды, которая создает возможность человеческого самосознания и самопонимания» [9, с.59]. Ныне внутри европейского философского знания прослеживается динамика понимания образования, в которой акцент постепенно смещается в сторону утилитарных полей смысла (т.е. с возвышения, с подъема как такового на существование после возвышения, на умение сохранять полученный в возвышении свет при обратном спускании вниз).

Всемирная энциклопедия философии трактует образование как функцию социума, обеспечивающую воспроизводство и развитие социума и систем деятельности и реализующуюся через процессы трансляции культуры и реализации культурных норм в изменяющихся исторических ситуациях, на новом материале социальных отношений, непрерывно замещающими друг друга пониманиями людей [10, с. 717]. Несомненно, что образование имеет исторический характер, меняющийся от одной исторической эпохи к другой. В основе классической системы образования, созданной творцами научной педагогики, лежит императив подготовки человека *знающего*, в то время как современный мир больше всего нуждается в подготовке человека не просто *знающего*, но *понимающего*-понимающего других людей, другие культуры, специфику современного бытия, интересы природы. Роль «понимающего» образования чрезвычайно важна в качественном формировании человеческого капитала. Но об этом речь у нас будет идти чуть позже в этой статье.

Традиционная система образования главное внимание обращала на знания, умения и навыки. Формирование человека *понимающего* требует смещения акцентов на личность, гуманизацию и гуманитаризацию. Для обеспечения эффективного вписывания человека в быстро меняющийся

мир необходима переориентация общественного сознания на приобретение качественно новых знаний и навыков. Каждый специалист должен уметь видеть свое место в обществе, осознавать ответственность за последствия своих действий. Научить жить по-новому, в соответствии с современными реалиями – задача современной системы образования и воспитания Казахстана.

В этих условиях система образования все больше превращается в крупнейшую отрасль общества, которая, с одной стороны, формирует и развивает главную производительную силу – самого человека, а с другой, является показателем степени культурности всего общества.

Преобразование системы образования применительно и новым реалиям жизни стало поистине глобальной проблемой. Понимание этого стало доминантой отношения к системе образования со стороны государства, общества, граждан, что кладет конец представлениям о системе образования лишь как потребляющей свою долю национального продукта. Ведь именно в этой сфере закладываются важнейшие основы развития научно-технического и социального прогресса, ее в принципе неверно рассматривать лишь как потребляющую национальный доход.

В Казахстане сложилось собственное *образовательное пространство*, в котором можно выделить систему образовательных учреждений, связанных между собой такими отношениями, которые позволяют любому человеку осуществить возможность непрерывного повышения уровня образования в соответствии с его выбором профиля и статуса учебного заведения, а также формы получения образования [11].

Образовательная деятельность носит опосредованный характер, так как направлена на изучение мира через усвоение научного знания, то есть готового знания, относительно устойчивого и определенным образом организованного знания, прошедшего практическую проверку и дидактическую обработку. Эта деятельность связана с субъективизацией знания, превращением их объективного содержания в достояние личности, ее сущностную характеристику, личностное знание. Образовательный процесс представляет собой двухстороннюю, совместную деятельность педагога и учащегося, что предполагает непрерывный диалог, постоянное общение. Эта деятельность требует напряженной работы обеих взаимодействующих сторон при сохранении руководящей роли педагога. И от того насколько продуктивна работа каждой из сторон, во многом зависит результат образовательного процесса.

Образование, будучи коммуникативным процессом, не ограничивается лишь передачей знаний, но необходимо связано с воспитанием учащегося, с формированием его как личности.

Новая казахстанская парадигма образования, ориентированная на переход от знающей и поддерживающей отечественной педагогики к человекосозидающей и инновационной педагогике, предусматривает существенное изменение познавательной функции этого института. Дело в том, что конечное, дискретное образование исчерпало свои возможности; общество, в котором основным ресурсом является информация, настоятельно требует постоянного пополнения и обновления знаний, ибо без этого человек не может не только качественно и продуктивно работать, но и комфортно жить. Другими словами, образование становится образом жизни человека. Нарастание знаний не завершается на каком-либо этапе жизни человека, а продолжается всю его жизнь. Получается как в сказке: «Хочешь оставаться на месте – беги со всех ног, хочешь сдвинуться с места – беги еще быстрее».

Непрерывное образование является всеохватывающим по полноте (создает равные возможности для всех социальных и возрастных групп населения удовлетворять свои познавательные потребности), индивидуализированным по времени, темпам и направленности. Оно осуществляется как в специальных учебных заведениях, так и непосредственно в процессе жизнедеятельности индивида и отдает приоритет самосовершенствованию, самообучению и самовоспитанию.

Одна из основных проблем современного образования – постоянное увеличение объема знаний, которое требуется усвоить учащимся. Эта проблема явилась следствием «информационного взрыва», вызванного научно-техническим прогрессом. Хорошо известно, что научная информация удваивается каждые 3 – 5 лет, а в ведущих отраслях науки (генетике, ядерной физике, космонавтике) – каждые 1,5 - 2 года. В этих условиях углубляется противоречие между возможностью учащихся усвоить определенный объем знаний и его опережающим ростом. Трудности обучения, вызванные этим противоречием, приводят к негативным последствиям уже в начальной школе. Так 60% учащихся массовых школ с 1-го класса не справляются с непомерным объемом учебной нагрузки. В результате у них притупляется интерес к знаниям, ослабляется здоровье. Подобную ситуацию Д.

Менделеев сравнивал с печью, которую так загрузили топливом, что она затухла. Вот почему в образовательной деятельности все большее значение приобретают умения выделить главное, существенное, овладеть общими принципами, идеями и методами, позволяющими охватить с общей точки зрения многообразные факты и явления.

В этой связи все более актуальным становится не увеличение количества изучаемых дисциплин и сроков обучения, а теоретически обоснованный отбор научного материала в учебные предметы. Но решение этой проблемы осложняется тем, что пока не выработана единая концептуальная основа оценки оптимальных объемов усвоения знаний и возможностей их реализации, а государственные стандарты, которые содержат минимум знаний, необходимы для усвоения учащимися в различных учебных заведениях, еще далеки от совершенства. Во многих из них предстоит освободиться от академизма и фрагментарности изложения, от чрезмерно трудного для усвоения материала.

Фундаментализация образования невозможна без его *интеграции*, способствующей преодолению фрагментарности в обучении, усилению межпредметных связей, рациональной организации учебного материала. Интеграцию учебных дисциплин, как нам представляется, следует осуществлять на уровне освоения, в первую очередь, научной картины мира, которая ориентирует на целостное объемное, многомерное представление о действительности. Эта задача может быть решена, если будут созданы интегрированные программы и соответствующие им учебники, которые дополняют и обобщают материал изучаемых в школе предметов. Главная цель таких обобщающих курсов – помочь учащимся сформировать системное мышление, целостное видение мира, независимо от профиля подготовки.

В интеграционном ключе должно происходить не только обновление содержания национальной системы образования, но и совершенствование технологий обучения с тем, чтобы формировать у учащихся не репродуктивное, а творческое, научное мышление, концептуальным ядром которого являются высокая степень его динамизма, критицизм, умение выйти за пределы известного, широкий охват рассматриваемых проблем, алгоритмичность и прогностичность. Формирование научного мышления учащихся должно пройти «круг кругов, ведущий к преобразованию языка науки, научных знаний, методов и способов, из безличной формы всеобщности в личностную форму культуры индивида» [12, с.89].

Ориентация образования на «зубрежку», механическое заучивание учебного материала подавляет мышление учащихся, особенно на ранних этапах их развития. Интеллект развивается лишь тогда, когда происходит осмысленное воспроизведение знаний и их четкая организация. Недаром говорят, что ум – это хорошо организованное знание.

Однако пока еще недостаточно хорошо разработана методика обучения умственным действиям. Отчасти это объясняется тем, что мыслительные операции оказываются «свернутыми» и недоступными для субъекта (учащийся нашел решение задачи, но объяснить, каким образом он пришел к этому решению, не может). Существенную помощь здесь могла бы оказать логика, изучение которой не только дисциплинирует мышление, но и повышает культуру общения.

Образование не может ограничиться лишь формированием рационального мышления. Оно также развивает интуитивно-образное мышление и здравый смысл, без чего невозможно становление активной, творческой личности.

Наиболее эффективным способом реализации этой задачи является *методологическое обучение*, акцентирующее внимание на усвоении принципов и способов теоретической и практической деятельности. А это значит, что основной целью образования становится не многознание, а усвоение набора наиболее значимых мыслительных и физических операций, которые используются для решения определенного класса задач и умения их реализовать в конкретной ситуации.

Методологическое обучение носит проблемный характер и предусматривает использование в учебном процессе диалогичности изложения материала, поисковых бесед, исследовательских приемов, дидактических и деловых игр, дискуссий, диспутов и др. Эти методы позволяют объединить теорию и практику обучения в единую структуру, сформировать творческое отношение и интерес к решению нестандартных задач, облегчить усвоение мыслительных и практических операций, необходимых человеку в его дальнейшей деятельности.

Новые информационная образовательная среда и интеллектуальная система «преподаватель – компьютерная среда обучения – обучаемый» позволят осуществить идею *опережающего* образования. Суть этой идеи в том, чтобы обеспечить опережающий характер развития системы образо-

вания на фоне других факторов, обуславливающих социально-экономическое и культурное развитие общества, придать образованию ноосферную ориентацию. Эта идея является следствием философского вывода о необходимости опережения бытия сознанием в период перехода общества к модели устойчивого развития цивилизации.

Основными чертами системы опережающего образования являются: становление и развитие глобальной системы образования, непрерывность образования, его демассификация и индивидуализация, рост разнообразия образовательных стандартов и специальностей, ориентированность на синтез новейших научных знаний и методологий, переход от формально-дисциплинарного к проблемно-активному типу обучения.

Одно из следствий информатизации образования – изменение средств и методов обучения. Широкое развитие получило дистанционное образование, которое дает наибольший социальный эффект при обучении взрослого населения. Именно оно все в большей степени становится основой самообразования и непрерывного образования человека. Информатизация образования стимулирует разработку компьютерных учебных сред и программно-методических комплексов. Она открывает новые возможности формирования «компьютерного поколения», информационная грамотность которого является важной предпосылкой информатизации общества в целом и подготовкой к жизни в информационном обществе.

В то же время необходимо отметить противоречивость процесса компьютеризации и информатизации образования, наличие наряду с положительным характером этого процесса проблем, связанных с появлением «элитарного» образования, снижением общего культурного уровня учащихся, формированием технократического мышления, отчужденностью индивида от общества, «интеллектуальной наркоманией» и т.д. Большую тревогу у преподавателей информатики и ученых вызывают четыре проблемы: «черные игры», отказ обучаемых от чтения книг, последствия, связанные с информационной перегрузкой человека и нарушениями естественной коммуникации, информационная безопасность личности. Решению этих проблем может способствовать снижение или полное устранение негативного влияния компьютера на его пользователя (например, введение в учебных заведениях курсов «Информационная культура», «Информационная безопасность» и т.п.).

Сегодня на первый план выходит организаторская функция преподавателя, которая заключается в том, что он должен обеспечить сотрудничество с учащимися, вступление с ними в диалог, помочь им в поиске нужной информации и развитие способностей к творчеству и самообучению.

Какими особенностями и возможностями обладает образование, позволяющее осуществлять социализацию человека и гуманизацию общества? Ответ на этот вопрос может быть найден при рассмотрении ряда фундаментальных философских проблем, и прежде всего не теряющей своей значимости гегелевской трактовки природы образования на основе понимания индивидуального Я как укорененного во всеобщем. В культуре и социуме осуществляются два встречных процесса, из которых складывается образование: первый, о котором говорил Гегель, – подъем индивида ко всеобщему опыту и знанию, поскольку человек не бывает от природы тем, чем он должен быть. Но необходимо отметить и второй – субъективизацию всеобщего опыта и знания в единичных формах Я и самосознания. Рассмотрение образования в этих двух ракурсах, где одновременно признается всеобщий характер Я и самостоятельное значение живой индивидуальной субъективности вне всеобщих форм, дает возможность выявить герменевтические смыслы образования.

Осуществившие фундаментальное исследование «образов образования» в западной философии образования XX в. А.П. Огурцов и В.В. Платонов указывают, что основной проблематикой этой области знания становятся сегодня обособление образования в автономную сферу гражданского общества, дифференциация и усложнение структуры и форм образования, поли-парадигмальность педагогического знания, изменение параметров образования в структуре информационного общества, появление цикла наук, изучающих образование [13, с. 18]. В философском и в педагогическом сообществах наметилась тенденция совместного поиска базовых идеалов и принципов объяснения сложившейся и формирующейся «образовательной действительности», концептуальной базы и методологической программы ее исследования. Создание философии образования существенно меняло стратегию исследования образования. Обогащался предмет и методы философских исследований с учетом опыта педагогики, в свою очередь, происходило изменение стратегии педагогики на основе общефилософских, эпистемологических и социально-философских положений об обществе, человеке и познании. На основе изучения обширной «панорамы философских концеп-

ций образования» эти авторы пришли к важному выводу: «Две формы дискурсивной практики – философия и педагогика, две формы стратегии исследования... оказались взаимодополнительными, и постепенно начала складываться общая установка и общая стратегия... С одной стороны, философская рефлексия, направленная на осмысление процессов и актов образования, была восполнена теоретическим и эмпирическим опытом педагогики... С другой стороны, педагогический дискурс, переставший замыкаться в своей области и вышедший на «большой простор» философской рефлексии, сделал предмет своего исследования не только конкретные проблемы образовательной действительности, но и важнейшие социокультурные проблемы времени» [13, с. 21-22]. Исследование показало, что наряду с обширной психологической, дидактически-методической, социально-психологической эмпирией в педагогике успешно разрабатывались теоретические концепции, представляющие не только несомненный содержательный интерес, но и формы специализированного гуманитарного знания. Соответственно в этом качестве они могут быть предметом анализа логики, методологии и философии.

В целом же ситуация усложняется тем, что современное образование, как отмечает В.А. Лекторский, существует в рамках принципиально иной цивилизации, базирующейся на другой системе ценностей, нежели традиционная европейская культура, начиная с Античности. «Пути мышления, нравственности и искусства давно разошлись. Мышление носит по преимуществу инструментальный характер, так как обслуживает прежде всего сферу естественных наук и техники. Обучение такому мышлению не ведет к нравственному развитию. ...Образованный человек отождествляется с человеком знающим. Между тем подобный идеал образования все более становится сегодня под сомнение» [14, с.3]. Знания быстро стареют, сложные современные проблемы требуют нестандартных решений и методов, значит, образование должно стать обучением способам творческого и критического мышления, средством воспитания нравственных и гражданских добродетелей. На наш взгляд, человек одновременно должен быть знающим и обладающим креативно-творческим и позитивно-критическим мышлением.

Разумеется, существует еще множество других актуальных философских проблем современного образования в мире и независимом Казахстане. Это вопрос о классической модели образования и ее кризисе сегодня, о многообразии культур и многообразии моделей образования, педагогических практик, о возможности единой парадигмы и целостной системы образования в современной цивилизации. Особая проблема – компьютерная техника, ее идеи и программы как новые возможности формирования мышления, обучения, образования в целом, антропологические смыслы компьютеризации, а также применение принципиально иных, в частности, синергетического, глобалистского подходов к образованию. Но за всем этим стоит *казахстанец* в единстве его интеллекта, нравственных и гражданских добродетелей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Философия образования. М.: Орион, 1996, 325 с.
2. Монро П. История педагогики: В 2 ч. М.: Просвещение, 1932. Ч.1.
3. Созьтар М. Ж.-Ж. Руссо // Перспективы образования. 1992, №1-2. С.3-292.
4. Кант И. Соч. в 6 т. Т.6. М.: Мысль, 1966.
5. Кант И. Соч. в 8 т. Т.8. М.: Мысль, 1994.
6. Гегель Г.В. Философская пропедевтика // Гегель Г.В. Работы разных лет. М.: Мысль, 1971, Т.2.
7. Гегель Г. Энциклопедия философских наук. В 3-х т. Т.3. М.: Мысль, 1977.
8. Гегель Г.В.Ф. Философская пропедевтика // Работы разных лет. В 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1973.
9. Гадамер Г.-Х. Истина и метод. М.: Мысль, 1988. – 465 с.
10. Философия. Всемирная энциклопедия. М.: Орион, 2001. – 788 с.
11. См: Трансформация системы образования: взгляд философов (Абишев К.А., Дунаев В.Ю. и др) – Алматы, 2000, – 250 с.
12. См.: Барулин В. С. Социальная философская антропология. М.: Прогресс, 1994. – 386 с.
13. См.: Огурицов А.П., Платонов В.В. Образы образования. Западная философия образования. XX век. СПб., Аспект, 2004.
14. Труды научного семинара «Философия-образование». М.: ИФ РАН, 2004. Т.1. – 216 с.

LITERATURA

1. Filosofija obrazovanja. M.: Orion, 1996, 325 s.
2. Monro P. Istorija pedagogiki: V 2 ch. M.: Prosvewenie, 1932. Ch.1.

3. Sojetar M. Zh.-Zh. Russo // Perspektivy obrazovanija. 1992, №1-2. S.3-292.
4. Kant I. Soch. v 6 t. T.6. M.: Mysl', 1966.
5. Kant I. Soch. v. 8 t. T.8. M.: Mysl', 1994.
6. Gegel' G.V. Filosofskaja propedevtika // Gegel' G.V. Raboty raznyh let. M.: Mysl', 1971, T.2.
7. Gegel' G. Jenciklopedija filosofskih nauk. V 3-h t. T.3. M.: Mysl', 1977.
8. Gegel' G.V.F. Filosofskaja propedevtika // Raboty raznyh let. V 2 t. T.2. M.: Mysl', 1973.
9. Gadamer G.-H. Istina i metod. M.: Mysl', 1988. – 465 s.
10. Filosofija. Vsemirnaja jenciklopedija. M.: Orion, 2001. – 788 s.
11. Sm: Transformacija sistemy obrazovanija: vzgljad filosofov (Abishev K.A., Dunaev V.Ju. i dr) – Almaty, 2000, – 250 s.
12. Sm.: Barulin V. S. Social'naja filosofskaja antropologija. M.: Progress, 1994. – 386 s.
13. Sm.: Ogurcov A.P., Platonov V.V. Obrazy obrazovanija. Zapadnaja filosofija obrazovanija. XX vek. SPb., Aspekt, 2004.
14. Trudy nauchnoho seminaru «Filosofija-obrazovanie». M.: IF RAN, 2004. T.1. – 216 s.

Резюме

Изотов М.З. Қазақстандағы білім беруді дамытудың әлеуметтік-философиялық мәселелері

Мақаланың мақсаты қазақстандық білім беру жүйесінің бүгінгі күнгі басты міндеті – адамның бойына қиындықтарды игеруге, тез құбылмалы әлеуметтік жағдайларға жылдам бейімделуге, толыққанды өмір сүруге мүмкіндік беретін қасиеттер мен қабілеттерді қалыптастыру және дамыту болып табылады. Бұл Қазақстан Республикасында адам капиталының қалыптасуымен және жаңашылдықтарды қабылдаумен байланысты. Жұмыста кешенді философиялық-ғылыми әдіснама – объективтілік, тұтастық, абстрактылықтан нақтылыққа өту, тарихилық пен логикалық бірлігі ұстандары, сондай-ақ талдаудың аксиологиялық, мәдениеттанымдық, компаративистік тәсілдері пайдаланылды. Мынадай нәтижелер алынды: білім берудің адам өмірінде ең маңызды ролдердің бірін атқаратыны көрсетілді, үйлесімді тұлға идеалынан бас тартудың тәрбие-ағартушылық қызметтегі бағдардың ауытқушылығын, оның тиімділігін бәсеңдетушілігін білдіреді, біздің еліміздің білім беруін дамытуда адамның өзінің үштұғырлы (биологиялық-әлеуметтік-рухани) табиғатынан туындайтыны көрсетілді. Бұл нәтижелер әлеуметтік философия мен практикалық педагогикада қолданыс таба алады. Мақаланың басты түйіні мынау: тәуелсіз Қазақстанның білім беру жүйесі тұлғаның жаңа үлгісін – білімді, креативті, шешімді дербес қабылдай алатын тұлғаны дамытуға ықпал етеді.

Summary

Izotov M.Z. Social and philosophical problems of education in independent Kazakhstan

The purpose of the article is to show that now a priority of Kazakhstan's educational system is the development and formation of human qualities and abilities that would enable him fully to exist, quickly adapting to rapidly changing social conditions, as well as to overcome the difficulties associated with the perception of innovation and formation of human capital in the Republic of Kazakhstan. In this paper we use the complex of philosophical and scientific methodology: the principles of objectivity, integrity, ascending from the abstract to the concrete, the coincidence of historical and logical, and axiological, cultural studies and Comparative Analysis approaches. By the results obtained are: to demonstrate that education in human life that has one of the most important roles, showing that the failure of the ideal of a harmonious personality means disorientation in upbringing and educational activities, reducing its effectiveness, evidence that the development of education in our country should proceed from the triune (biological, social and spiritual) nature of man himself. These results can be used in social philosophy and practical pedagogy. The main conclusion of this paper is: the education system of independent Kazakhstan to promote the development of a new model of personality - an educated, creative, able to make decisions.

ЧЕЛОВЕК И МИР В МЕТАФИЗИЧЕСКОМ ГЕРМЕТИЗМЕ

Целью статьи является раскрытие особенностей трактовки сущности и взаимоотношения Мира и Человека в метафизическом герметизме (учении Гермеса Трисмегиста). В статье показано, что герметизм в эпоху Ренессанса, считавшийся древнеегипетским учением (учением Тота), и в некоторых оккультнических кругах продолжающий считаться таковым, на деле гетерогенен по своему идейному составу. В нём довольно явно выделяются: а) элементы эзотерических учений тайной касты египетских жрецов; б) элементы платоновско-неоплатоновской философии; в) элементы христианского гностицизма. Этой гетерогенностью и обусловлена антитетичность в трактовке сущности Мира и Человека и их взаимоотношений.

Среди тех древних учений, которые вышли на поверхность культуры в эпоху Ренессанса, был и герметизм, представляющий собой разновидность эзотерического знания. В строгом смысле слова эзотерическими учениями являются только те, которые доступны лишь избранному контингенту так называемых *посвящённых*. Однако в ходе культурно-исторического процесса те или иные учения или какие-то их фрагменты становились доступными и непосвящённым, то есть *профанам*. Иначе говоря, в истории культуры наблюдается феномен *экзотеризации* прежде эзотерических знаний или их разделов и подразделов. Стало быть, мы имеем возможность говорить о таких знаниях, которые когда-то имели закрытый, эзотерический характер, но со временем получили экзотерическую форму существования.

К этому, однако, надо добавить следующее. Доступность, (в смысле свободы доступа к нему) принявшего экзотерическую форму прежде эзотерического знания, ещё *не означает* его доступности (в смысле *понимаемости*) профанному сознанию. Как правило, такое знание обнаружится в *закодированной* форме (с использованием метафор, скрытых символов, аллегорий, иносказаний и т.п., сбивающих с толку профанное сознание), что тем самым делает его содержание закрытым для большинства. Ученик Г. И. Гурджиева П. Д. Успенский приводит следующую выдержку из сочинения Папюса о происхождении карт Таро: «Когда Египту раз угрожало нашествие иноплеменников, жрецы, зная, что на этот раз царство фараонов уже не восстанет, решили приготовиться к гибели всего. Они собрали всех учёных, чтобы обсудить, как сберечь *знание*, накопленное тысячелетиями, как передать его будущим поколениям, которые, они знали, придут после варваров.

Сначала думали доверить знание добродетели. Выбрать среди посвящённых особенно добродетельных лиц и поручить им хранить знание и передавать его только таким же добродетельным людям, как они сами, из поколения в поколение.

Но один жрец возразил на это, что *добродетель* – это самая хрупкая вещь на свете и что, кроме того, её труднее всего найти, особенно тогда, когда она нужна. Поэтому он предложил доверить сохранение тайн *пороку*, который всегда и везде имеется налицо и необыкновенно прочен в людях.

Порок, сказал он, никогда не исчезнет совершенно, и мы можем быть уверены, что наши принципы, если мы доверим их пороку, сохранятся долго и хорошо.

Это мнение было принято, и была изобретена *игра*, как служащая пороку, в которую была вложена вся тайная доктрина. Таро состояло первоначально из небольших металлических пластинок, на которых были выгравированы таинственные фигуры. Известно, что игроки очень суеверны. И они, хотя и не понимали их значения, тем не менее в точности сохраняли все фигуры и знаки и передавали *Таро* из поколения в поколение гораздо лучше, чем могли бы сделать это какие бы то ни было добродетельные люди.

И таким образом Таро, представляющее синтез или квинтэссенцию всего знания древнего мира, дошло до нас под видом игральных и гадальных карт» (цит. по: [1, с. 21 – 22]). Подобным образом поступили когда-то древнекитайские совершенномудрые, закодировав сокровенное знание в «И цзине», преподнеся его профанам как всего лишь *манитческое* пособие.

Попытки декодировать такое знание часто сопровождаются всевозможными его искажениями, привнесениями в содержание знания наличных в эпоху (в которой живёт «декодировщик») мировоззренческих, религиозных, ценностных и т.п. установок, нередко в их индивидуальном преломлении. Следует также учитывать, что тайные знания не провозглашались вдруг всему миру. Они или какие-то их аспекты могли передаваться некими посвящёнными индивидам, которым они доверяли. Те воспринимали их в силу собственного разума, а потому что-то примысливали и так-

же, в свою очередь, пытались зашифровать получившийся продукт. Махатма Кут Хуми Лал Сингх отмечал в письме к А. П. Синнету: «Вы разделяете тенденцию всех начинающих выводить слишком строгие заключения из частично уловленных намёков и догматизировать на них так, как будто бы по этому делу уже произнесено последнее слово» [2, с. 539]. И ещё: «...Наш язык должен всегда быть более или менее языком притч и наведения на мысль, когда мы вступаем на запретную почву. У нас имеются свои собственные методы выражения, и то, что находится по ту сторону забора слов, даже более важно, чем то, что вы читаете» [2, с. 540]. Аналогичное случалось со всеми неопитами. Так, век за веком на первичный корпус тайного знания нагромождались напластования ложных толкований, сквозь которые подчас нелегко доискаться до изначального знания.

Мы в данной статье коснёмся одной из разновидностей эзотерического знания – *герметизма*. Герметизм – это система знаний, приписываемая Гермесу Трисмегисту (Τριμεγιστος значит «Триждывеличайший»), уходящая своими корнями в мудрость высшего древнеегипетского жречества и связываемая с именем бога Тота. В эпоху Ренессанса герметизм однозначно считался тайным *египетским* учением¹. Некоторые оккультисты продолжали считать его таковым и впоследствии (см., напр.: [3]; [4]). Герметическое учение изложено как в виде текстов, так и в так называемых «Великих Арканах Таро» (см. о них: [6]; [1]), представляющих собой *колоду карт* для игры и гадания. О первом варианте можно узнать из цитировавшейся выше брошюры П. Д. Успенского «Символы Таро», а мы обратимся к текстам.

Данное учение дошло до нас в виде разного рода трактатов и их фрагментов. Это, прежде всего, так называемый «Герметический Корпус» («Corpus Hermeticum»), состоящий из двух книг: 1) «Герметический Свод», часто именуемой сокращённо «Поймандром» (по названию первого трактата, входящего в неё); 2) «Асклепий, или Священная книга Гермеса Трижды Величайшего, обращённого к Асклепию», для простоты именуемой просто «Асклепием». Их авторство приписывается Гермесу Трисмегисту; в эпоху Ренессанса его именовали также Меркурием (Mercurius) Трисмегистом. Различают *высокий* и *низкий* герметизм. К первому относятся философско-геологические сочинения, ко второму – сочинения по алхимии, астрологии и натуральной магии, которые толкуются как *прикладной* герметизм (кстати, известная «Изумрудная Скрижаль» относится к низкому герметизму, конкретнее – к алхимии). Мы будем касаться лишь первого вида герметизма.

М. П. Холл писал: «В высшей степени примечательным является то обстоятельство, что Гермес был одним из совсем немногих философов-жрецов язычества, на которого ранние христиане не изливали своей желчи. Некоторые отцы церкви зашли настолько далеко, что, признавая за Гермесом значительные умственные способности, утверждали, что если бы он родился в более просвещённый век и мог бы послушать к своей выгоде их поучения, тогда бы он мог быть действительно великим человеком!» [7, с. 112; лев. стбц]. Так было всегда: ярые приверженцы той или иной религиозной доктрины, того или иного философского учения слепо делают эти доктрину или учение масштабом для всяких иных доктрин и учений.

Теперь о характере «Герметического Корпуса». В. Шамаков пишет: «Священная Книга Тота есть система Верховных Доктрин, выражающих в своей совокупности Абсолютное Герметическое Синтетическое Учение о Божественной Причине, Человеке и Вселенной; всё, что есть, сводится к этим трём Началам, модусам Единой Реальности и объединяется в Единстве Её Сущности. Это Учение есть совершенная форма Истины в разуме, Оно есть Её полная проекция, законченная и исчерпывающая реализация» [6, с. 41]². Однако можно ли утверждать, что в «Герметическом корпусе» изложена доктрина древнеегипетского жречества в неискажённом виде? «Все трактаты, – отмечает Л. М. Косарева, – написаны непосредственно на греческом языке (а не переведены на греческий с

¹ Блаженный Августин (354 – 430) был хорошо знаком с учением Гермеса Трисмегиста. В своём сочинении «О Граде Божием» он специально его анализирует и также считает его египетским по происхождению. Он говорит: «...Гермес Египтянин, называемый также Трисмегистом» [5, с. 356].

² «Каждый отдельный Аркан есть полное Космическое Учение в определённом индивидуальном сознании; он проникает повсюду, решает все вопросы, раскрывает все доктрины и законы, но всё это он неизменно равно освещает своей индивидуальностью. Отдельный Аркан – это Абсолютное, видимое в зеркале относительного, и тот, кто знает свойства зеркала присущие ему самому, может, пользуясь чувством синтеза, выявить в своём сознании Абсолютное в его истинной природе» [6, с. 46].

древнеегипетского, как считалось в эпоху Средневековья» [8, с. 8]³. Уже одно это говорит о многом. Швейцарский филолог И. де Казобон (1559 – 1614) в 1614 г. издал книгу, в которой датировал «Герметический Корпус» примерно III-м веком новой эры, по крайней мере, не ранее конца I в. С этим можно согласиться, но это требует пояснений.

Как известно, после завоевания Александром Македонским Египта, в нём стала править греческая династия Птолемеев со столицей в Александрии, в которой была создана знаменитая Александрийская библиотека. Греческие учёные, религиозные деятели и философы, вне всякого сомнения, общались с высокопоставленными египетскими жрецами, от которых они узнали содержание некоторых тайных знаний, приписываемых богу Тоту. Греки, как известно, были радикальными этноцентристами. Они переименовывали свой язык имена чужеземных мыслителей и политических деятелей (к примеру, Заратуштру трансформировали в Зороастра), а чужих богов – в эквивалентных своим. Поэтому они запросто заменили египетского Тота на своего Гермеса. И они не просто переводили на греческий язык то, что предоставляли им египетские жрецы, и не только воспринимали это в «плавильном тигле» своего мировоззрения и религиозно-философских установок. Они, помимо этого, вносили в воспринимаемые и переводимые тексты не только терминологические, но и *смысловые* интерполяции. Э. Шюре пишет: «Греческая книга, известная под названием *Гермеса-Трисмегиста*, содержит лишь искажённые и, тем не менее, чрезвычайно интересные остатки древней теогонии, той *fiat lux*, откуда Моисей и Орфей получили первые лучи своей мудрости» [9, с. 101]. Учение Гермеса Трисмегиста, как отмечает Вл. С. Соловьёв, «представляет своеобразное сочетание трёх элементов: египетского многобожия, иудейско-христианского монотеизма и греческого философского идеализма» [10, с. 85]. Из греческой философии в этом учении более всего заметен неоплатонизм. Но можно указать и на третий элемент – это христианский *гностицизм* (о гностицизме см.: [11];[12]). Кроме того, А. И. Сидоров отмечает, что в высоком герметизме «наблюдаются две противоречивые тенденции: оптимистически-пантеистическая и пессимистически-гностическая» [13, с. 120; прав. стбц]. Первая обнаруживает себя в «Асклепии», вторая – в «Поймандре».

Обратимся теперь к текстам. Гермес (= Тот) предстаёт в герметических сочинениях отнюдь не как бог; «в герметических книгах Г[ермес] Трисмегист является не богом, а мудрым мужем, получающим высшее божественное откровение и сообщаящим его людям через своих сыновей Тота, Асклепия и Ам[м]она» [10, с. 83]. В «Поймандре» сначала от имени Гермеса излагается откровение, которое дал ему однажды во время «размышлений о сущем» «некто огромный, без определённых очертаний», а затем и в нём, и в «Асклепии» уже сам Гермес от своего имени излагает данное учение. В «Поймандре» Некто, представший перед Гермесом, обратился к последнему и сказал:

«– Что желаешь ты услышать и увидеть, постигнуть мыслью и знать?»

– А кто ты? – спросил я.

– Я Поймандр⁴, Высший Ум. Я знаю, чего желаешь ты, и повсюду я с тобой.

– Я желаю, – сказал я, – изучить вещи, понять их природу и постигнуть Бога – вот о чём я хотел бы услышать.

– Прими же в свою мысль всё то, что ты желаешь знать, – сказал он мне, – я тебя научу» [14, с. 14].

Уже в трактовке Сверхначала герметизм соединил иудео-христианские, неоплатонистские и гностические идеи. Это Сверхначало определяется как Несотворённое, Вечное, Всеединое, Неподвижное, Всё, Безымянное, Ум, Свет, Жизнь, Благо, Бог. Бог – это всё-таки некое Лицо, и такая характеристика вряд ли совместима с характеристикой Всеединства. Можно ещё совместить Бога и Благо. Апостол Иоанн Богослов утверждает, что «Бог есть любовь» [15, с. 182; прав. стбц], а в «Герметическом Своде» сказано: «Бог есть Благо, и Благо есть Бог» [14, с. 27]. Но в этом случае апостол противоречит иудаистско-христианскому истолкованию Бога как Лица-Субъекта. В то же время Сверхначало соединяет в себе мужское и женское начала. Асклепий задаёт вопросу Гермесу: «Ты ведь говоришь сие о Боге, что он имеет два пола, о Триждывеличайший?» И тот отвечает: «Не только о Боге, но обо всех вещах одушевлённых и неодушевлённых. Ибо невозможно, чтобы какая-либо из существующих вещей была бесплодной. Если бы не было плодотворности всех существующих вещей, они не могли бы всегда существовать такими, какие они суть» [16, с. 111]⁵. В этом

³ На латынь перевод «Поймандра» был осуществлён в 1463 – 1464 гг. М. Фичино по приказу Козимо Медичи Старшего, а «Асклепий» много раньше был переведён Апулеем.

⁴ Ποίμανδρος означает «Пастырь мужей».

⁵ См. также: [14, с. 15].

пункте учение Гермеса Трисмегиста не согласуется ни с христианством, ни с неоплатонизмом, ни с гностицизмом (согласно последнему, только эоны в Плероме различаются по полу).

Герметическое Сверхначало не прибегает к эманации, но творит мир посредством Слова из своей Воли, то есть утверждается принцип креационизма. Гермес говорит своему сыну Тату: «Творец сотворил весь этот мир, не руками, но Словом. Нужно представить Его существующим ныне и вечно, как автора всего сущего, Единственно-Сущего, который создал вещи Волею Своею» [14, с. 30]. И тут можно усмотреть следующее. Апостол Иоанн заявляет: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» [17, с. 100; лев. стбц]. Однако определение Иоанном Бога как Слова (Λόγος = Ум = Νόος, Νοῦς), так же и определение им его как Любви, не согласуется с иудаистской трактовкой Яхве и соответственно – христианского Бога. отождествление Бога со Словом-Умом сближает позицию апостола с неоплатонизмом. В последующем в западно-христианской теологии было выработано две парадигмы: «*теология воли*» и «*теология разума*». Первой парадигмы придерживался Августин и идеологи Реформации (М. Лютер и Ж. Кальвин), второй – Фома Аквинский. Августин определяющей характеристикой в деятельности Бога по сотворению им мира считал его свободную волю: если бы не эта воля, мира бы не было. Отсюда следовало отсутствие демаркации между естественным и сверхъестественным, между чудом и не-чудом. Фома акцентировал в деятельности Бога не волю, а разум: всё творение разумно-иерархично устроено и подчинено единому замыслу. Поэтому разграничение естественного и сверхъестественного, чуда и нечуда имеет онтологический смысл. Если, к примеру, ангел или демон вмешиваются в природные процессы или в дела человеческие, то в этом нет ничего сверхъестественного: они в этом случае действуют в соответствии со своей «природой» (понятие, восходящее к Аристотелю). Сверхъестественным, чудом будет *прямое* вмешательство Бога, минуя ангельскую и демонскую иерархии. Августин в своей трактовке действий Бога, примыкает к Гермесу Трисмегисту.

Но вернёмся к учению последнего. Согласно ему, «Ум, Бог, объединяющий мужское и женское начала, который есть жизнь и Свет, сотворил Своим Словом иной созидающий Ум – Демиурга, бога огня и дыхания, который создал затем семь Управителей, объемлющих в своих кругах мир чувственный и управляющих им с помощью того, что называют Судьбой» [14, с. 15]. Здесь уже имеют место прямые коннотации с гностицизмом. Но гностицизм проводит жёсткую демаркацию между миром Плеромы и миром, созданным Демиургом. Герметизм же не противопоставляет их. Ум говорит Гермесу: «Бог есть источник Всего, Вечность, мир и материя – его сущность. Могущество Бога есть Вечность, творение Вечности есть мир, который не был создан однажды, но создаётся Вечностью всегда. <...> Вся Вселенная есть Бог в действии. <...> ... Творец есть во всём, у Него нет отдельного местопребывания в какой-либо вещи; Он творит не ту или иную вещь, но все вещи; Его творческое могущество и достаток не состоит в вещах, которые он создаёт, но они зависимы от Него...» [14, с.с. 56, 57]⁶ «...Его сущность состоит в том, чтобы рождать и творить все вещи. И как ничего не может существовать без Творца, так и Он Сам не существовал бы, если бы не творил непрерывно, в воздухе, на земле, в глубинах, в каждой части мира, во всей Вселенной, в том, что в бытии и в небытии. Ибо во всём мире нет ничего, что не было бы Им Самим; Он есть одновременно то, что есть, и то, чего нет, ибо то, что Он есть, Он уже показал, а то, чего нет, Он это содержит в Себе Самом» [14, с. 36; ср. с. 86].

В трактовке сущности сотворённого мира герметизм также не однозначен. Мир трактуется как живое существо. «И если мир есть животное (*animal mundus*), которое было, есть и будет живым, то ничто в нём не может умереть. Каждая из его частей всегда жива, ибо в одном и том же вечно живом существе нет места для смерти. Посему мир вечно преисполнен жизни и вечности, ибо он обязательно живёт всегда» [16, с. 120]. Смерть как таковая *отрицается*: «смерть не существует... Смерть была бы уничтожением, но ничто в мире не уничтожается. Если мир есть второй бог, бессмертное существо, то никакая часть существа живого и бессмертного не может умереть. Ибо всё есть часть мира, в особенности человек – существо, наделённое рассудком» [14, с. 41 – 42]⁷. И в этом же трактате Гермес говорит Асклепию: «О Асклепий, всё земное смертно. Те, кто наделён жизнью по земным законам, по этим же законам её и лишаются» [16, с. 119]. Эти два утверждения можно совместить, лишь допустив, что о бессмертии говорится применительно к глубинно-сущностному уровню сотворённого мира, а о смертности – применительно к его феноменальному уровню.

⁶ «Всё есть Единое и Единое есть Всё, потому что все вещи были в Творце перед творением...» [16, с. 94].

⁷ «...Слово “смертный” лишено смысла или же есть не что иное, как слово “бессмертный”, потерявшее свой первый слог (*a-танатос*)» [15, с. 41].

Сотворённый мир управляется тремя началами: «Эти три начала – Судьба, Необходимость и Порядок – происходят из Воли Бога, Который правит миром согласно Своему закону и Своему божественному замыслу. [...] Судьба идёт первой и, как засеянная земля, содержит в себе будущие события; за ней следует Необходимость и толкает эти события к их свершению. На третьем месте Порядок, удерживающий цепь событий, установленных Судьбой и Необходимостью» [16, с. 130]⁸.

В герметизме решается вопрос о добре (благе) и зле. Он решается в духе гностицизма. В уста Гермеса Трисмегиста в «Поймандре» вкладываются следующие слова: «Благо само по себе не может существовать в мире; ведь мир полон (*плерома*) зла, в то время как Бог преисполнен Благости, или Благость преисполнена Бога. <...> Не побоимся сказать, о Асклепий, что сущность Бога, если Он имеет сущность, это Прекрасное, и невозможно Прекрасное-и-Благо приписать чему-либо иному в мире...» [14, с. 39]

В учении герметизма речь идёт не только о мире в целом, но и конкретно о планете Земля. В трактате «Дева, или Зеница мира» Исида отвечает своему сыну Гору: «Земля находится в середине Вселенной, как человек, лежащий на спине. Она лежит лицом к небу и состоит из стольких частей, сколько членов имеет человек. Её взор обращён к небу как к своему отцу, чтобы, следя за изменениями в небе, она изменялась сама в том, что свойственно ей. Её голова помещена на Юге Вселенной, правое плечо обращено к восточному ветру, левое – к ливийскому, ноги – под Медведицей (правая – под хвостом), левая – под головой Медведицы, бёдра суть в местах, следующих за Медведицей, средние части – в средних местах.

Доказательством тому служит то, что люди, живущие на голове земли, имеют хорошо развитую верхнюю часть головы и красивые волосы; восточные предрасположены к борьбе и суть приверженцы Стрельца, так как этими качествами они обязаны правой руке; западные защищены от опасности и часто сражаются левой рукой, и всё то, что иные выполняют правой рукой, они выполняют левой; те, которые живут под Медведицей, отличаются своими... хорошо сложенными ногами; у тех, кто прибывает из тех же мест и ещё более отдалённых (?), называемых сегодня (?) италийскими или эллинскими, прекрасные бёдра и ягодицы, и по причине превеликой красоты этих частей опускаются до предпочтения мужчин» [18, с. 190 – 191]. И так далее (см.: [18, с. 191 – 192]).

Перейдём теперь к проблеме человека. Гермес говорит: «Это большое чудо, о Асклепий, – человек, животное, достойное уважения и обожания. Ибо он занимает в божественной природе такое место, как если бы он сам был богом...» [16, с. 97] Создав космос, Ум создал человека. «...Ум, Отец всего сущего, который есть жизнь и Свет, породил Человека, подобного Ему Самому, и возлюбил его, как Собственное дитя. Своею красотой Человек воспроизводил образ Отца; Бог действительно полюбил своё подобие и отдал Человеку все Свои творения» [14, с. 15]. Гермес говорит Тату: «И осмелимся сказать, что человек – смертный бог, а небесный бог – бессмертный человек» [14, с. 55]⁹. Далее в «Поймандре» говорится о том, что человек увидел плоды творения Демиурга и сам пожелал творить, на что получил разрешение Отца. Но этого ему показалось мало и ему захотелось возвыситься в своём могуществе до Демиурга. Человек соединился с Природой и увидев в ней изображение, похожее на него, воспылил к нему любовью и пожелал остаться тут. «И вот почему единственный из всех существ, живущих на земле, Человек двояк: смертен телом, бессмертен по своей сущности» [14, с. 17]. Душа человека бессмертна¹⁰, тело же – смертно, будучи связано с той или иной стихией¹¹.

В учении Гермеса Трисмегиста содержится явно *антитетическая* антропология. Человек единосущностен Богу, но тем не менее отличен от него. «Бессмертный и властелин всех вещей, он подчинён Судьбе (*эймарменэ*), которая царит над всем смертным; высший, чем порядок кругов..., он стал его рабом; муже-женщина, как Отец его, и не нуждающийся во сне, ибо он произошёл от сущности, не нуждающейся во

⁸ «Всё подчинено Судьбе... и в вещах телесных ничего не происходит помимо неё, ни Благо, ни зло. <...> Все люди подчинены Судьбе, Природе, рождению и перемене, в этом начало и конец Судьбы» [13, с. 64]. «Что касается случайностей и жребия – они смешаны со всеми вещами мира» [15, с.130].

⁹ «Образ Бога есть Вечность, Вечности – мир, мира – Солнце, Солнца – человек» [14, с. 60].

¹⁰ Гермес отмечает, что «всякая человеческая душа бессмертна, но разные души бессмертны по-разному в отношении способа и времени» [16, с. 94].

¹¹ Исида говорит Гору: «Среди живых существ, сын мой, одни родственны огню, иные – воде, ещё иные – воздуху, ещё иные – земле, некоторые – двум или трём из этих стихий, иные – всем вместе. И напротив, во Вселенной одних отталкивает огонь, иных – вода, ещё иных – земля, ещё иных – воздух, некоторых – две из этих стихий, ещё иных – три, ещё иных – все стихии вместе» [18, с. 192].

сне, он, тем не менее, подчинён телесной любви и сну...» [14, с. 17], а «причина смерти есть телесная любовь...» [14, с. 18] В Высшем Уме всё совершенно и абсолютно, в человеке же всё несовершенно и относительно. «В человеке, когда речь идёт о благе, то лишь в сравнении со злом; в подлунном мире всё, что не слишком плохое, считается благим, и благо, получается, не что иное, как наименьшее зло» [14, с. 39]¹². Гермес говорит о человеке: «Он не только не благ, но даже плох, поскольку он смертен. Мир не благ, поскольку он подвижен; но, будучи бессмертным, он не плох. Человек, будучи одновременно подвижным и смертным, плох» [14, с. 51]. И человек переживает эту свою сущностную антитетику. Он «презирает всё земное, что есть в нём, но он связан узами любви со всеми иными существами, ибо это отвечает вселенскому Порядку» [16, с. 97]¹³.

В завершение изложения герметического учения приведём ещё несколько положений о связи Бога, мира и человека. Гермес в следующих словах резюмирует своё учение: «Итак, у нас для рассмотрения есть три существа: прежде всего, Бог-Отец-Благо, затем мир и, наконец, человек. Бог содержит в себе мир, мир содержит в себе человека. Мир есть сын Бога, человек есть отпрыск мира и, так сказать, внук Бога» [14, с. 51]. «Мир есть первый среди живых существ, человек – второй живой после мира и первый из смертных...» [14, с. 51] «Мир подчинён Богу, человек – миру, животные – человеку, и Бог возвышается над всеми и заботится обо всех» [14, с. 54]. И, наконец, ещё одно высказывание: «Господь Вечности есть Первый Бог, мир есть второй, человек есть третий. Бог, Творец мира и всего, что он содержит, Сам правит этим миром *совместно с* человеком. Человек же делает его полем своей собственной деятельности, так что мир и человек суть украшение друг друга, и поэтому не зря мир по-гречески называется “космос”» [16, с. 101; курсив мой. – А. Х.].

Такова концепция соотношения Человека и Мира в метафизическом герметизме, в которой обнаруживается сочетание подчас концептуально несочетаемых идей. Она, стало быть, насквозь *антитетична*.

ЛИТЕРАТУРА

1. Успенский П. Д. Символы Таро. Старинная колода карт. Философия оккультизма. В рисунках и числах. М.: Гелиос, 1993. – 46 с.
2. Письма Махатм. Самара: Рериховский Центр духовной культуры г. Самары, 1993. – 719 с.
3. *Трое Посвящённых*. Кибалион. Учение герметической философии Древнего Египта и Греции. Чикаго: Изд-во Общества по изучению йоги, 1908. – 108 с.
4. Странден Д. В. Герметизм. Его происхождение и основные учения. Сокровенная философия египтян. М.: Беловодье, 2001. – 91 с.
5. *Блаженный Августин*. О Граде Божием. Кн. I – XIII // *Он же*. Творения. Т. 3. СПб.: Алетея; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. – 595 с.
6. [Шмаков В.] Священная Книга Тота Великие Арканы Таро. Абсолютные Начала Синтетической Философии Эзотеризма. Опыт комментария Вл. Шмакова. М.: Без указ. изд-ва, МСМХVI. – 511 с.
7. Холл М. П. Энциклопедическое изложение Массонской, Герметической, Каббалистической и Розенкрейцерской Символической Философии. Интерпретация Секретных учений, скрытых за ритуалами, аллегориями и мистериями всех времён. СПб.: СПИКС, 1994. – 792 с.
8. Косарева Л. М. Герметизм и формирование науки нового времени. (Вводная статья) // Герметизм и формирование науки. Реферативный сборник. М. ИНИОН АН СССР, 1983. С. 5 – 49.
9. Шюре Э. Великие Посвящённые. Очерк Эзотеризма религий. Изд. 2-е, испр. Калуга: Типография Губернской Земской Управы, 1914. – 419 с.
10. Философский словарь Владимира Соловьёва. Ростов-на-Дону: Феникс, 1997. – 463 с.
11. Шабуров Н. В. Человек и мир в гностических учениях // Эллинистическая философия (современные проблемы и дискуссии). Сборник научных статей. М.: ИФ АН СССР, 1986. С. 84 – 103.
12. Хамидов А. А. Антропологические учения в истории мировой философии. (Человек и Мир в учениях Востока и Запада: выборочный анализ) // Капышев А. Б., Колчигин С. Ю., Хамидов А. А. Философская антропология: от прошлого к будущему. Алматы: ИФП КН МОН РК, 2011. С. 5 – 220.

¹² «Но благо здесь не может быть полностью чистым от зла, оно ухудшается, смешиваясь со злом, и тогда оно перестаёт быть благом и становится злом. Таким образом, Благо существует только в Боге одном, или Бог есть Благо» [14, с. 39].

¹³ В «Поймандре» содержится прямо-таки радикально гностическое предписание человеку, решившему освободиться от уз мира: «Прежде всего необходимо разорвать это одеяние (то есть *тело*. – А. Х.), которое ты носишь, сии лохмотья темноты, начало коварства, цепь разврата, пелену мрака, живую смерть, чувствительный труп, могилу, которую ты носишь с собой, домашнего вора, врага, ненавидящего тебя за вещи, которые он (Бог. – А. Х.) любит и ревнующего к вещам, которые он ненавидит» [13, с. 41].

13. Сидоров А. И. Герметизм //Философский энциклопедический словарь. Изд. 2-е. М.: Советская энциклопедия, 1989. С. 120. Прав. стбц.
14. Герметический Свод //Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. Киев: Ирис; М.: Алетея, 1998. С. 13 – 92.
15. Первое соборное послание святого Апостола Иоанна Богослова. IV : 8 //Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. М.: Российское Библейское Общество, 1994. Новый Завет. С. 180. Лев. стбц – 184. Прав. стбц.
16. Асклепий, или [Священная книга Гермеса Триждывеличайшего, обращенная к Асклепию] //Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. Киев: Ирис; М.: Алетея, 1998. С. 93 –132.
17. От Иоанна святое благовествование. I : 1 //Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. М.: Российское Библейское Общество, 1994. Новый Завет. С. 100. Лев. стбц – 129. Прав. стбц.
18. Из книги «Дева, или Зеница мира» //Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. Киев: Ирис; М.: Алетея, 1998. С. 169 – 192.

REFERENCES:

1. Uspenskij P. D. *Simvolj Taro. Starinnaja koloda kart. Filosofija okkul'tizma. V risunkah i chislah*, 1993, 46 (in Russ).
2. Pis'ma Mahatm, 1993, 719 (in Russ).
3. *Kibalion. Uchenie germeticheskoy filosofii Drevnego Egipta i Grecii*, 1908, 108 (in Russ).
4. Stranden D. V. *Germetizm. Ego proishozhdenie i osnovnye uchenija. Sokrovennaja filosofija egiptjan*, 2001, 91 (in Russ).
5. Blazhennyj Avgustin. *Tvorenija. T. 3*, 1998, 595 (in Russ).
6. [Shmakov V.] *Svjawennaja Kniga Tota Velikie Arkany Taro. Absolutnyja Nachala Sinteticheskoy Filosofii Jezoterizma. Opyt kommentarija Vl. Shmakova*, MCMXVI, 511 (in Russ).
7. Holl M. P. *Jenciklopedicheskoe izlozhenie Masonskoj, Germeticheskoy, Kabbalisticheskoy i Rozenkrejcerskoj Simvolicheskoy Filosofii. Interpretacija Sekretnyh uchenij, skrytyh za ritualami, allegorijami i misterijami vseh vremjon*, 1994, 792 (in Russ).
8. Kosareva L. M. *Germetizm i formirovanie nauki. Referativnyj sbornik*, 1983, 5 – 49 (in Russ).
9. Shjure Je. *Velikie Posvjajonnyje. Ocherk Jezoterizma religij. Izd. 2-e, ispr.*, 1914 (in Russ).
10. *Filosofskij slovar' Vladimira Solov'jova*, 1997, 463 (in Russ).
11. Shaburov N. V. *Jellinisticheskaja filosofija (sovremennye problemy i diskussii). Sbornik nauchnyh statej*, 1986, 84 – 103 (in Russ).
12. Hamidov A. A. *Kapyshev A. B., Kolchigin S. Ju., Hamidov A. A. Filo-sofskaja antropologija: ot proshlogo k buduwemu*, 2011, 5 – 220 (in Russ).
13. Sidorov A. I. *Filosofskij jenciklopedicheskij slovar'. Izd. 2-e*, 1989, 120 (in Russ).
14. *Germes Trismegist i germeticheskaja tradicija Vostoka i Zapada*, 1998, 13 – 92 (in Russ).
15. *Biblija. Knigi Svjawnogo Pisanija Vethogo i Novogo Zaveta. Kano-nicheskie, Novyj Zavet*, 1994, 180 – 184 (in Russ).
16. *Germes Trismegist i germeticheskaja tradicija Vostoka i Zapada*, 1998, 93 –132 (in Russ).
17. *Biblija. Knigi Svjawnogo Pisanija Vethogo i Novogo Zaveta. Kano-nicheskie, Novyj Zavet*, 1994, 100 – 129 (in Russ).
18. *Germes Trismegist i germeticheskaja tradicija Vostoka i Zapada*, 1998, 169 – 192 (in Russ).

Хамидов Александр Александрович. Человек и Мир в метафизическом герметизме.

Резюме

Хамидов А. А. Адам және Әлем метафизикалық герметизмде.

Мақаланың мақсаты метафизикалық герметизмдегі (Гермес Трисмегист іліміндегі) Әлем мен Адамның өзара қарым-қатынасы мен мәнін түсіндірудің ерекшеліктері айтылады. Мақалада ренессанс дәуірінде көне мысырлық ілім (тот ілімі) деп есептелген және окулттік ұйымдарда да осылай саналып келе жатқан герметизм шын мәнінде өзінің идеялық құрамы бойынша гетерогенді болып табылады. Онда мынандай белгілер айқын байқалады: а) Мысырлық абыздардың құпия қастасының эзотериялық ілімдерінің элементтері; ә) Платондық – неоплатондық философияның элементтері; б) Християндық гностицизмнің элементтері. Әлем мен Адамның мәні және олардың арақатынасын түсіндірудегі антитетикалық осы ерекшелікпен сипатталады.

Summary

Khamidjv A. A. Man and World in the metaphysical hermetism.

The aim of the article is to open specifics of interpretation of essence and interrelations between World and Man in metaphysical hermetism (the teaching of Hermes Trismegist). It is shown in the article that hermetism which in Renaissance and in some occult circles thought to be ancient Egyptian teaching (teaching of Tot) is in reality heterogeneous in its contents. It is clearly seen in it: a) elements of esoteric teachings of secret cast of Egyptian priests; b) elements of Platonic – Neo-Platonist philosophy; c) elements of Christian Gnosticism. Antithetic in interpretation of essence of World and Man and of their interrelations is determined by his heterogeneity.

А.Г. КОСИЧЕНКО

МЕЖЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ И МЕЖКУЛЬТУРНЫЙ ДИАЛОГ

В статье исследуются проблемы межцивилизационного и межкультурного диалога – важнейшего момента бытия современного мира, вне которого у человечества нет будущего. Показано, что межцивилизационный и межкультурный диалог теснейшим образом связаны между собой и с межрелигиозным диалогом, так как религия во многом определяет содержание культуры и цивилизационных ориентаций. Раскрыты основные аспекты методологии этого диалога, исследовано его влияние на современную мировую политику. Приведены конкретные примеры наиболее удачных форм межцивилизационного диалога, таких как «диалог цивилизаций» «Альянс цивилизаций». Вместе с тем обозначены принципиальные границы возможностей этого диалога в современных условиях, намечены способы преодоления этих границ. Проанализированы предложения религиозных лидеров в отношении углубления диалога цивилизаций и культур в опоре на религиозные ценности. Акцентированы предложения, высказанные участниками трех съездов мировых и традиционных религий, состоявшихся в Астане в 2003, 2006 и 2009 года, направленные на снижение уровня вызовов и угроз современности средствами религии.

После завершения «холодной» войны и периода острой массовой критики однополярного мира, критике, в пике своем совпавшей с падением международного авторитета единственной сверхдержавы – США, именно межцивилизационный и межкультурный диалог становится новой парадигмой международных отношений. Насколько искренни подобные намерения покажет будущее – к содержанию и целям этого диалога можно подходить с самых разных позиций, но приверженность диалогу сегодня демонстрируют многие и многие силы современного мира.

При этом остаются практически не проясненными принципиальной важности проблемы: каково содержание данного диалога, кто является его субъектом, каковы его цели, чем можно оценить его эффективность и многие другие аспекты диалога. Сегодня все исходит из ценности самой приверженности диалогу, из намерений его вести, из его очевидной безальтернативности. Все это верно, но сам диалог может остаться благим пожеланием, если не определить его сферу, не наметить его содержание и не выработать критериев его эффективности. Конечно же, и намерения вести диалог очень важны, особенно сегодня, когда уровень напряженности в мире высок и когда все новые и новые вызовы и угрозы раскалывают мир. Но вызывает определенные опасения отсутствие заметных результатов в заявленных намерениях относительно межцивилизационного и межкультурного диалога – а времени с первых серьезных заявлений по поводу необходимости этого диалога прошло уже немало.

Обратимся к ряду наиболее существенных, на наш взгляд, аспектов этого диалога, отобразим некоторые контуры диалога, сложившиеся на сегодня, отметим ставшие заметными его недостатки, а также попытаемся выделить его тенденции и позитивные возможности.

Для начала проясним центральный вопрос: что такое межцивилизационный и межкультурный диалог? Как понятно, это диалог между цивилизациями и культурами. Но что такое цивилизация и что такое культура? И почему именно сегодня этот диалог приобрел столь важное значение?

В культуре проявляется душа народа, его видение смысла жизни, в культуре получают оправдания его способы жизнедеятельности. Культура концентрирует в себе жизненный импульс народа. Культура носит всеобъемлющий характер, и потому являет себя и в обыденной практической деятельности, и в высочайших образцах творения духа. Отсюда видно, что культура не является неким довеском к более важным сферам государства и общества – экономике, политике и т.д. Культура – важнейшая из всех сфер жизни государства, общества и человека. Она, в конечном счете, наделяет ценностным содержанием все остальные формы жизнедеятельности. Поэтому культура так важна народу и потому государства и общества «держатся» за свои культуры, оправдано считая культуру основой идентичности.

Цивилизация, и это доказано трудами выдающихся мыслителей, философов, культурологов, является «предметным телом» культуры, т.е. тем, во что воплощается культура. Не всякая культура порождает свою цивилизацию, культура должна быть мощной, чтобы воплотиться в цивилизацию. Поэтому культур намного больше, чем цивилизаций. Цивилизации помещены как в историческое (вертикальное, осевое) измерение: древние – например, древнекитайская, древнеиндийская, древнегреческая, так и в современное нам: западная, восточная, исламская, православная, латиноамери-

канская и т.д. В последние годы исследователи стали выделять и локальные, региональные цивилизации. Так возникли, например, представления о современной цивилизации Центральной Азии и даже о современной казахстанской цивилизации.

Цивилизации и культуры связаны между собой сложной взаимосоподчиненной связью. Культура лежит в основе цивилизации, но цивилизация дает возможности для развития культуры. Нет смысла доказывать, что из них первично. Культура – внутренний стержень цивилизации, ее духовная основа, и в этом смысле культура первична. Но цивилизация являет силу культуры, отстаивает ее перед лицом «внешнего» мира – и в этом смысле цивилизация обеспечивает бытие культуры.

Таково, в самых общих чертах, и потому в довольно абстрактных определениях, содержание культуры и цивилизации. Как ясно, и культуры и цивилизации существовали давно. Но необходимость диалога между ними во всей своей полноте встала именно сегодня. Почему? Потому, что ранее и культуры и цивилизации могли в основном существовать порознь, будучи пространственно и смысловым образом разделены. Хотя контакты, и иногда весьма заметные, существовали между ними давно, но постоянной необходимости сосуществовать в одном времени и пространстве у них не было. Они «властвовали» над своими территориями, и лишь контактировали. Сейчас, в связи с мощным влиянием глобализации, с единением мира, культуры и цивилизации не просто периодически взаимодействуют, они сосуществуют на «одном пространстве» современности.

Почему проблематика межцивилизационного и межкультурного диалога стала актуальной? По ряду связанных между собой причин. *Во-первых*, потому, что ушли в прошлое или оказались в тени другие аспекты взаимодействия субъектов международных отношений. Соревнование социальных систем, «холодная» война, классовый подход перестали обладать объяснительной силой в мировой политике. Интересы супердержав, необходимость поддержания высоких стандартов жизни в экономически развитых странах, глобализм, как новый мировой порядок, хотя и присутствуют в арсенале аналитиков в качестве объяснительных причин, но не превратились в стройную систему объяснения всего, что происходит на мировой арене. Возникла потребность в новых объяснительных принципах. Культура, цивилизация и религия выдвинулись на эти роли. *Во-вторых*, культура и цивилизация – удобные для современного мира объяснительные феномены. Они действительно существуют, они обладают всеобщностью, они взаимодействуют. Они лежат в основе региональных, государственных, национальных форм идентичности. То есть, культура и цивилизация в их всестороннем взаимодействии могут быть поняты как то, что лежит в основании современной международной жизни. *В-третьих*, в отличие от политической конъюнктуры, от экономических интересов, от экспансионистской внешней политики супердержав, культура и цивилизация предстают как нейтральные и неагрессивные субъекты мировой политики. Поэтому разговор в этих терминах носит объективный, в интересах всех сторон характер. Наконец, *в-четвертых*, - хочется верить непреднамеренно - культура и цивилизация выдвинуты на передние позиции в диалоге различных сил современности как не обладающие реальной политической силой, но обладающие гуманистическим содержанием, как вызывающие доверие, и потому отчасти отвлекающие от реального жесткого расклада сил на мировой арене.

Все эти аспекты межкультурного и межцивилизационного диалога выступают в единстве, и потому если какая-то грань этого диалога «провисает», оказывается не очень эффективной, то не стоит ставить под сомнение эффективность диалога в целом. Следует со всей серьезностью и надеждой относиться к возможностям этого диалога, насыщать его реальными проблемами, решать эти проблемы средствами диалога, и тогда, даже если не все стороны диалога относились к нему с уважением, считая его малозначимым дополнительным моментом в переговорах, он обретет солидное содержание, станет средством решения реальных противоречий, т.е. докажет свою состоятельность.

Бесспорно, в последние годы проблематика межкультурного и межцивилизационного диалога стала очень популярной и поистине всеобъемлющей. Это не удивительно. Диалог по праву считается конструктивной альтернативой разным формам конфронтации, как в реальной практике современности, так и в идейном отображении действительности. Часто говорят, и это во многом верно, что диалог между культурами, религиями, цивилизациями – единственная и даже исключительная форма, в какой в дальнейшем может развиваться человечество. Концепции «столкновения цивилизаций», в разных видах еще недавно бывшие довольно популярными, сегодня аргументировано критикуются. Анализ содержания этих концепций позволяет сделать вывод о том, что они явились несколько запоздалой теоретической рефлексией над ситуацией, в которой мир находился

в период «холодной» войны. Хотя в основу концепций столкновения цивилизаций были положены или религиозные или культурные различия разных цивилизаций, что делало данные концепции достаточно фундированными, в еще более глубоких своих основаниях они опирались именно на реалии «холодной» войны. В самом деле, только лишь из анализа крупнейших мировых религий невозможно сделать вывод об их неизбежном противостоянии, а, следовательно, и столкновении цивилизаций, основанных на этих религиях.

Ислам и христианство, например, существенно разнятся своими догматическими основаниями, что, казалось бы, может приводить к пресловутому столкновению цивилизаций, но обширные области современного мира не статут сталкиваться по поводу догматических различий религий. Не станут, вследствие падения значения религий в реальной жизни современного мира. Что религии на деле действительно теряют свою роль видно даже из беглого взгляда на реалии современности: государства и общества Запада и Востока все менее исходят из религиозных оснований при принятии важнейших решений во внутренней и внешней политике.

Из Европейской конституции исключено упоминание о христианских корнях Европы, правительство Греции ведет наступление на православные основы греческого государства, Европейский суд по правам человека по заявлению всего одной истицы принимает глобальное по своим последствиям решение о необходимости удаления распятий из всех итальянских школ а, в силу всеобщности решения Европейского суда, и из всех школ Европейского союза (справедливости ради следует сказать, что в 2011 году это решение было отменено высшей инстанцией этого суда), за последние 10 лет более 20 000 христианских церквей в Европе проданы из-за сокращения числа прихожан и финансовых трудностей и т.д.

Исламский мир также секуляризируется, хотя не такими темпами, как страны Запада. Здесь в основе секуляризации лежит не столько падение веры (скорее, напротив, ислам находит все новых исповедников) сколько из-за неадекватной оценки ислама другими культурами и цивилизациями. Представления о гуманистическом содержании ислама сильно поколебались вследствие пусть неоправданного и неправомерного, но все же использования фрагментарных и вырванных из контекста цитат Корана и Сунны, особенно их использования в крайне экстремистских формах. Обывателю на Западе нет дела до тонкостей богословских трактовок тех или иных положений ислама о джихаде и смерти за веру, но в отсутствии ясных и широко тиражированных заявлений крупнейших улемов современности об антиисламской сущности смертников, уносящих с собой жизни невинных людей, население западного полушария в массе своей стало настороженно относиться к исламу. Проведенные рядом известнейших агентств социологические опросы в Европе с целью выяснить отношение европейцев к исламу выявили неутешительные результаты: исламу доверяют не более 25-30% респондентов. Так что результаты швейцарского референдума по поводу запрета строительства минаретов совсем не удивительны. Не способствует международному признанию возможностей ислама и отсутствие сколько-нибудь заметных успехов модернизации государств, обществ и экономик в рамках исламских проектов развития. Ислам вынужден защищаться сразу по многим направлениям: от права его последователей носить хиджаб и никаб до доказательства мирного характера вероучения.

И все это имеет место на фоне огромного внешнего почитания религии. Правительства, президенты, парламенты, общественные деятели в один голос выражают уважение религиям, их огромному духовному, нравственному потенциалу, их миротворческой роли, их возможностям в снижении уровня вызовов и угроз современности. Внешне религии переживают некое подобие ренессанса. Но тем жестче и последовательнее они изгоняются из реальной жизни государств и обществ, и, как подчеркивают многие религиозные лидеры – Папа Римский Бенедикт XVI, например, или Патриарх Московский и всея Руси Кирилл - реально маргинализируются, превращаясь в частное дело человека. Именно поэтому звучат обеспокоенные призывы крупнейших религиозных лидеров современности по поводу необходимости возврата к религиозным корням цивилизаций для того, чтобы совместить религиозные ценности и ценности секулярного мира, для того, чтобы цивилизации осознали свои традиционно-культурные и религиозные корни.

Но если звучат призывы к возврату к религиозным корням, то очевидно, что корни эти утрачены в очень значительной степени, что доказывает невозможность противостояния цивилизаций на религиозной основе. Традиционные культурные ценности также как и религиозные (а реально еще в большей мере) в силу унифицирующего воздействия глобализации и внутренней эрозии раз-

мыты и не могут быть сегодня причиной цивилизационного противостояния. Но хотя культуры и цивилизации не могут сегодня противостоять по религиозному признаку (такое противостояние, если оно имеет место, исходит из искаженного образа религии), при продуктивном диалоге культур и цивилизаций их религиозные основания следует обязательно иметь в виду.

Концептуально повторим то, что было сказано проходным образом. Важным для понимания сущности межцивилизационного и межкультурного диалога является понимание того обстоятельства, что в основе традиционных культур лежат религии. Поэтому когда мы говорим о диалоге культур, надо помнить, что в диалог вступают культуры, имеющие свои основания в религиях. Иначе, в диалог вступают не какие-то абстрактные культуры, но культуры, основанные на религиях, следовательно, в диалог вступают религии. То же и с цивилизациями: поскольку в основе цивилизаций лежат культуры, а в основе культур – религии, то в диалог вступают не просто цивилизации, но цивилизации, взятые через призму религий. Отсюда вытекает громадная роль религий в диалоге культур и цивилизаций.

Можно возразить, и это будет верным, что современная западная цивилизация построена не на религиозных основаниях, а на либеральных ценностях, предполагающих «равноудаленность» от всех религий, а попросту сказать, на внерелигиозных или даже на антирелигиозных основаниях и ценностях. Да, это так. Современное западное общество безудержного материального потребления отказывается от своих религиозных корней, признавая своим духовным началом не христианство, а идеалы Просвещения, обогащенные концепцией прав человека, как единственного и безусловно творца своей действительности. Отсюда и вытекают все сложности диалога между, например, исламским миром (при всей условности этого понятия) и современной западной цивилизацией. В этом диалоге мы имеем в качестве одной стороны диалога практически нерелигиозную западную цивилизацию, а в качестве другой – достаточно укорененный в вере исламский мир. Трудность подобного диалога очевидна. Ценностное поле этого диалога разнородно. Даже если отойти от различий в либеральной и исламской системах ценностей и взять в качестве общих обеим цивилизациям оснований такие ценности как святость жизни, стремление к миру, любовь к ближним, семью и т.д., то содержание этих понятий разнится в западной культуре и в исламе.

И вместе с тем, несмотря на различия в базовых пониманиях одних и тех же ценностей, необходимо глубокое осознание единства человечества перед угрозами современности. Это осознание сделает различие не поводом к противостоянию, но путем к продуктивному диалогу. Так как США играют сегодня очень значимую роль в мире, будет не лишним процитировать Б.Обаму, который в своей речи в Каире в 2009 году сказал в отношении единства человечества: «независимо от расы, религии или общественного положения, всем нам свойственны общие стремления – к миру и безопасности; к образованию и достойному труду; к любви к нашей семье, нашей общине и нашему Богу. Это то, что нас объединяет. И в этом надежда всего человечества» [1].

Следует подчеркнуть, что в современном мире центр проблемы определенного противостояния цивилизаций сместился от противостояния по линии ислам - христианство к противостоянию по линии религиозные ценности - ценности светские. В этом случае можно ожидать, что ислам и христианство, несмотря на существенные различия между ними по многим позициям, начнут выступать единым фронтом в противостоянии секулярному миру. Что, собственно говоря, и происходит сегодня. Так что центр межкультурного и межцивилизационного диалога смещается от собственно диалога между исламом и христианством, к диалогу между секулярным миром и религиозными ценностями.

Несмотря на очевидные сложности диалога в таких условиях, здесь имеются и достаточно реальные возможности. Поскольку современный западный мир, который, как показано выше, стал практически нерелигиозным, стал ощущать шаткость основ международных отношений, построенных на принципах силы и агрессии, то можно надеяться, что мировые лидеры обратят свой взгляд на некоторые, до сих пор остающиеся вне реальной политики культурно-цивилизационные феномены, подобные религии. Кстати сказать, наиболее прозорливые из мировых политических лидеров уже обратились к возможностям религии в деле снижения уровня агрессии в мировой политике. К числу таких попыток относятся инициативы президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева по проведению в столице Казахстана трех Съездов лидеров мировых и традиционных религий (2003, 2006, 2009 годы). Эти Съезды приняли ряд важных итоговых документов, способствующих углубленному пониманию роли религии в современном мире. Например, в Обращении

участников III Съезда лидеров мировых и традиционных религий (Астана, 2 июля 2009 года) содержится призыв «постоянно поддерживать и способствовать усилиям религиозных лидеров и организаций для установления истинного межрелигиозного диалога, а также рассматривать актуальные проблемы человечества с целью выработки надлежащих путей их решения, признавая, тем самым, позитивную роль, которую может и должна играть религия в обществе» [2]. Это оправданный сегодня вектор развития международных отношений. Необходимо двигаться дальше и приближаться к видению реальных возможностей религии в деле снижения уровня угроз современности и реализации этих возможностей.

Каковы условия продуктивного диалога между культурами и цивилизациями? Эти условия по многим позициям уже выработаны. К числу принципов, на основе которых возможен продуктивный диалог, относятся: равноправие сторон диалога, независимо от международного, политического и экономического статуса сторон; непредвзятость диалога, готовность обсуждать проблему заново, если в прошлом ее обсуждение завело в тупик; терпимость к позиции другого, хотя бы эта позиция была уязвимой и раздражающей; готовность идти на компромисс; умение встать на позиции другого; мягкое привлечение на свою сторону, что предполагает не жесткое доказательство своей правоты, но раскрытие преимуществ новой позиции и целый ряд других принципов, говорить о которых надо подробнее, чем это возможно в рамках данного раздела. Многие из этих принципов в корне противоречат сложившейся практике международных отношений. Следовательно, эту практику надо менять. «До тех пор, пока наши взаимоотношения будут определяться имеющимися у нас разногласиями, мы будем придавать силы тем, кто сеет ненависть вместо мира и тем, кто стремится к конфликту вместо сотрудничества, способного помочь добиться справедливости и процветания для всех наших народов. И этот порочный круг подозрений и раздоров должен быть разорван» [3].

Часто поднимается вопрос о субъекте межцивилизационного и межкультурного диалога. Вопрос не праздный – ведь от того, кто будет вести диалог, во многом зависит его успех. Кто же должен вести такой диалог? Государство? Гражданские общества? Общественные и религиозные лидеры? Ученые? Простые люди? Ведь не могут же вести диалог цивилизации как таковые, или культуры – кто их представляет? На наш взгляд правильным будет, если диалог будет вестись на многих уровнях. На всех выше перечисленных и на ряде других. Важно обладать способностью накапливать, концентрировать и фокусировать наработки по диалогу, кто бы его не вел. Результаты диалога должны обобщаться, и предоставляться всем заинтересованным сторонам. Диалог должен быть процессом, а не итогом. Процессы современного мира многосторонни и многоаспектны. Поэтому и диалог, для своего успеха, должен быть таковым же.

В настоящее время в мире имеется множество национальных и международных инициатив в области осуществления межкультурного и межцивилизационного диалога. Отметим некоторые из этих инициатив, подчеркнув их успехи и недостатки. Порядок упоминания этих форумов произвольный.

Мировой общественный форум «Диалог цивилизаций». Образован в 2002 году представителями Греции, России и Индии. Проведено 7 резонансных встреч на о. Родос. Количество участников каждой встречи – около тысячи человек – ученых, общественных и религиозных лидеров, бывших глав государств, представителей НПО, журналистов, дипломатов, деятелей культуры и др. Встречи становятся заметным мировым событием. Принимаются итоговые документы. В принятой по итогам работы форума в 2009 г. Родосской декларации, в частности говорится:

«Как и участники предыдущих шести конференций «Диалог цивилизаций» на греческом острове Родос мы убеждены, что все цивилизации, нации, народы и религии имеют намного больше общего, чем различий. Поэтому диалог возьмет верх над конфронтацией.

Мы убеждены, что существующий мировой кризис возник в частности оттого, что многие люди, от которых зависит принятие решений, забывают о своей ответственности работать на общее благо. Мы призываем ведущих политиков, бизнесменов, деятелей культуры и образования, а также представителей различных конфессий совместными усилиями обеспечивать социальную стабильность, являющейся ответственностью всего человечества.

Мы выражаем преданность духу Родоса, духу равенства всех людей и взаимного уважения, что должно отражаться в добрососедских отношениях на местном уровне, а также в международных отношениях и сотрудничестве» [4].

«Альянс цивилизаций». С инициативой его создания на уровне премьер-министров выступили Испания и Турция (инициатива поддержана ООН в 2005 году). Проведено два форума (в Испании в 2008 г. и в Турции в 2009 г.), отношение в мире к этой инициативе неоднозначное, так США ее не одобрили. Однако форум достаточно работоспособен. Для примера эффективности деятельности этого форума приведем выдержку из решений первого форума «Альянса цивилизаций» в Мадриде 2008 г.: «Принято 12 "новаторских" решений, в реализацию которых будет вложено 134 млн евро. Наряду с этим участники форума договорились о создании медиафонда Альянса цивилизаций как первой некоммерческой медиакомпании при поддержке производителей фильмов из Голливуда. Он будет направлен на развитие распространения фильмов о ценностях, проповедуемых форумом. Среди других договоренностей - создание маркетинговой и консалтинговой компании в области медиаобразовательных программ, запуск механизма быстрого реагирования в сфере масс-медиа, создание фонда солидарности молодежи, глобальной сети благотворительных и частных фондов, сети послов доброй воли Альянса» [5].

Саудовская Аравия выступила инициатором создания *Всемирной организации диалога* на международной исламской конференции «Диалог религий и культур», который состоялся в 2008 году в Мекке. Организатор – генеральный секретариат Всемирной исламской лиги. На первом этапе планируется духовное единение мусульманской уммы, на втором – диалог с «христианским миром».

Заметными инициативами в области межцивилизационного и межкультурного диалога стали: Бахрейский диалог цивилизаций, Международная организация «Средиземноморский дом», Международная ассоциация "Мир через культуру - Европа", Платформа Диалог Евразия, ООН, ЮНЕСКО. В частности, ООН приняла в 2001 году специальный документ – «Глобальная повестка дня для диалога между цивилизациями», в котором четко сформулировано содержание данного диалога: «Диалог между цивилизациями — это процесс, идущий внутри цивилизаций и на их стыке, который основан на всеобщем участии и коллективном желании учиться, открывать для себя и изучать концепции, выявлять сферы общего понимания и основные ценности и сводить разные подходы в единое целое с помощью диалога... Диалог между цивилизациями — это процесс, направленный на достижение, в частности, следующих целей: укрепление взаимопонимания и взаимного уважения с помощью взаимодействия между цивилизациями; выявление и поощрение того, что объединяет цивилизации, в целях устранения общих угроз для единых ценностей, универсальных прав человека и достижений человеческого общества в различных областях; содействие более глубокому пониманию общих этических стандартов и универсальных человеческих ценностей; обеспечение более высокой степени уважения культурного разнообразия и культурного наследия» [6]. Как можно видеть, постановка задач межцивилизационного и межкультурного диалога почти идеальна. Во многом так же отчетливо формулируют свои цели и иные организации и объединения, иницилирующие данный диалог.

Отметим, что международных организаций и форумов, пытающихся двинуть вперед межцивилизационный и межкультурный диалог, много. Причем они работают напряженно и ответственно при больших финансовых вливаниях. Но крупных успехов фактически нет. Мир не намного продвинулся по пути этого диалога. Почему? Потому что все говорят о своем и по-своему. Нет диалога, есть хороший анализ реальных проблем, есть предложения, есть понимание, есть стремление – но осязаемых результатов нет. Вполне возможно, что эта ситуация диктуется «молодостью» диалогов такого рода, и нужно время, чтобы от конфронтации перейти к диалогу. Или, как отмечают наблюдатели, в мире имеется недоверие к отмеченным инициативам: страны, выступившие с этими инициативами, подозреваются в лоббировании своих национальных интересов в ущерб интересам остальных. Мы со своей стороны видим неуспех данных инициатив в непоследовательности реализации ими поставленных целей и неадекватности средств. К примеру, если инициативы исходят из религиозной среды, то и решать проблемы надо внутррелигиозными средствами – верой и молитвой, а не приспособлять цели к политическим средствам их достижения. Во вне, в мир затем можно приемлемо сформулировать результаты, а внутри, в межрелигиозном диалоге надо быть поближе к проблеме. Так и везде – происходит сбой во взаимоотношении намерений и методов. Также нередко имеет место «забалтывание» актуальных тем вследствие огромного числа участников форумов. Но и когда участникам удается прийти к весомому результату (как было, например, в 2006 году в Москве, когда лидеры мировых религий выработали Послание и передали его лидерам «восьмерки», встреча которой состоялась буквально через два дня, но никакого отклика со стороны

«восьмерки» не произошло), этот результат не слышит мировая политическая элита. Так что над методологией диалога надо углубленно работать.

Выскажем некоторые соображения по методологии ведения междивизиационного и межкультурного диалога. Как, например, найти общность позиций и интересов, общность подходов к решению проблем в условиях, когда изначальные установки являются не просто несовпадающими, но полярными? Как это имеет место в уже упоминаемом случае диалога секулярной Европы и исламского мира. Представляется, что необходимо найти в настоящем или прошлом такое взаимодействие Европы и исламского мира, какое облагодало бы неким взаимообогащающим содержанием. Такие элементы, общие культуре Европы и мусульманского мира, содержатся в культурном массиве, который сегодня считается или чисто европейским, или чисто исламским. Например, средневековая мусульманская культура оказала мощное влияние на Европу во многих отношениях. Поэзия, архитектура, математика, философия, элементы гражданского устройства европейского общества (местная власть, дозволение иносрелигиозным общинам существовать внутри мусульманского общества Кордовы, Андалузии и Севильи) и многое иное – все это Европа сегодня считает своим собственным, европейским достоянием, но все это мусульманского (со времен Консисты) происхождения. То есть, можно видеть, что в составе современной европейской культуры имеется большой массив мусульманской. То же и в исламской культуре: известно, к примеру, что в Священном Коране и в Ветхом Завете много общих моментов, подчас доходящих до совпадения. Без сомнения, это общее начало сказало на духовном содержании и нравственности христианства и ислама – что отмечают очень многие богословы и религиоведы. А это, в свою очередь, сказало на стиле жизни европейских и исламских обществ (это сейчас мы фиксируем разность культурных и жизненных укладов Европы и исламского мира – и эту разницу возводим в абсолют, закливаем на ней).

Итак, мы уже сейчас имеем много общего, что можно положить в основание междивизиационного диалога. Причем это общее не вымыслено, а присутствует в содержании ряда культур и цивилизаций. Но нужно помнить, что культурный и цивилизационный диалоги могут проходить и в условиях фактического отсутствия общего для сторон содержания. То есть, диалог не предполагает единства взглядов по обсуждаемому в диалоге вопросу. Следует начать диалог, обозначить свои позиции и ожидания, услышать позицию другой стороны диалога, соизмерить ее со своей позицией. Возможны непринципиальные уступки, подвижки, проблематизация своей позиции. Вообще, критический взгляд на свою позицию, которая до диалога казалась абсолютно верной, очень способствует сближению позиций. Хорошо, когда такое движение к сотрудничеству имеется с обеих сторон. Надо осознать, что диалог имеет этапы своего развития, которое начинается еще на стадии противостояния сторон. От противостояния через осознание необходимости диалога – к самому диалогу – и дальше к сотрудничеству, а если удастся, и к партнерству. Вот путь продуктивного диалога.

Далее. Историю прежних отношений, в которой много взаимных претензий, надо, конечно, помнить, но нельзя делать основой диалога. Надо от нее освободиться. Будет не лишним напомнить об общей природе современного человечества. Мы все желаем практически одного и того же. Счастья, здоровья детям, мира. Что же еще? Вот на это и надо работать. Поскольку мир стал очень взаимосвязан, то нельзя добиться всего этого только для себя и своих близких, добиться этого для себя – означает добиваться этого для всех – только тогда будет это и у тебя. А этот тезис совпадает с этикой всех религий. Вот – основа диалога. Поэтому, если какая-то страна – сторона диалога – хочет чего-то добиться для себя – пусть сначала добивается этого для другого, для другой стороны. Конечно, это требует усилий, роста над собой, но следует понимать, что без значительных изменений наличного состояния и стереотипов существенного улучшения в мире нам не добиться.

Религии и подсказывают путь. Промысел Бога был обо всем человечестве, хотя Он и избрал Израиль в качестве народа, через который все придут к Богу. Всегда есть избранные, но они избраны для осуществления чего-то. Чаще всего кто избран, тот и ответственен. Но раз промысел обо всех, то вместе его и надо осуществлять. Единство всего человечества при сохранении многообразия форм реализации этого единства – вот путь к продуктивному межкультурному и междивизиационному диалогу, и путь этот хорошо знаком религиозным традициям.

Религии многое могут сделать для плодотворности междивизиационного и межкультурного диалога. Во-первых, как уже говорилось потому, что религии лежат в основе культуры и цивилизации, а обращение к основам позволяет яснее увидеть предмет диалога. А во-вторых, религии обладают огромным творческим потенциалом, который человечество еще абсолютно не использует для снижения уровня вызовов современности. Но на пути активного вовлечения религий в диалог на светском уровне имеется

ощутимое и объективное препятствие. Светские структуры ориентируются на либеральное мироустройство и относятся к религии как к источнику проблем и противоречий, снижающему возможность обрести согласие по тем или иным актуальным вопросам современности. Эти опасения отчетливо выразила сотрудница Всемирного Банка Кэтрин Маршал. По её мнению, даже простое упоминание религии в таких международных учреждениях, как Всемирный Банк и ООН, может вызывать неоднозначную реакцию. Она подчеркнула, что многие специалисты в области развития чувствуют, что религии являются источником проблем, поскольку они «сеют распри, опасны и утратили свою жизненность». «Многие задаются вопросом, продолжает К.Маршал: “Зачем нам участвовать в диалоге с людьми, представления которых так сильно отличаются от наших?”, добавив, впрочем, от себя, что «она уверена в исключительной важности диалога между светскими группами и религиями» [7]. Она также заметила, что религии и религиозные группы играют важнейшую роль в искоренении бедности.

Но даже если сегодня межцивилизационный и межкультурный диалог и не проявит всей палитры своих возможностей, бесспорным его достижением явятся следующее: диалог ослабляет межцивилизационную напряженность, в тех случаях, когда она присутствует; он помогает понять сущность и специфику иных цивилизаций и иных ценностных систем; диалог разрушает стереотипы доминирования одной цивилизации над другой; формирует понимание ценности всех цивилизационных моделей, что само по себе способствует росту толерантности и самосознания представителей разных цивилизаций.

Многие позитивные импульсы в отношении возможностей диалога идут от религиозных лидеров. Так, Патриарх Московский и Всея Руси Кирилл, который мог бы оставаться только в пределах православного видения сущности диалога, выдвигает идеи, которым позавидовали бы официальные международные чиновники, «ответственные» за межцивилизационный диалог. «Нужно бережно относиться к цивилизационным моделям, которые сегодня существуют, - подчеркивает Кирилл. «Ни в коем случае не стоит эти модели адаптировать под светское понимание мира. То есть, исходить из того, что определенная культура, цивилизация и религия настолько приемлемы, насколько они не противоречат светскому пониманию прав человека. Сегодня такая модель доминирует в международных организациях. В этом суть конфликта цивилизаций, если хотите. Но общепринятые моральные ценности не могут насильственно внедряться в то или иное цивилизационное сообщество. Эти ценности должны всегда соотноситься с культурной, религиозной и духовной традицией того народа, которому предлагают принять эти ценности. Наша задача состоит в том, чтобы отказаться от выстраивания всего мира по одной мерке. Нужно оставить в покое все цивилизационные модели, которые существуют. Но с другой стороны мы все вступили в эпоху глобализации. Хотим мы этого или нет, но цивилизационные модели начинают соприкасаться, соединяться. Возникает вопрос - можем ли мы создать многополярный мир, не с точки зрения полюсов политической власти, а с точки зрения достойного присутствия всех цивилизационных моделей. Главный вопрос в том, что может быть стыковочным узлом. Мы считаем, что таким узлом может быть общечеловеческая мораль, как она представлена в 10 заповедях и во всех нравственных кодах основных мировых религий. Если человечество согласится с определенным набором нравственных ценностей, которые ни при каких условиях не могут быть деформированы, тогда нам удастся состыковать цивилизационные модели. Но если мы будем это делать путем навязывания светской западноевропейской и американской модели, то мы спровоцируем еще больший межцивилизационный конфликт» [8].

Межцивилизационный и межкультурный диалог ведется не только на международном уровне. Многоэтнические и поликонфессиональные страны ведут его и на внутривнутристрановом уровне. Так, в Республике Казахстан социально-политическая стабильность во многом обязана приверженности народа и руководства страны политике культурного и религиозного разнообразия. Лозунг «единство в многообразии» в Казахстане находит практическое воплощение.

Если, конкретно, говорить о казахстанской модели межрелигиозного согласия, то она представляет собой сложную межрелигиозную конфигурацию, помещенную в социально-политический контекст государственно-общественного развития Республики Казахстан. Несмотря на абсолютное юридическое равенство всех конфессий Казахстана, реально в центре этой конфигурации находятся наиболее крупные религии Казахстана – ислам и православие, которые в своем взаимодействии и обеспечивают, по существу, межрелигиозную стабильность в стране. А уже на основе этой стабильности, как на стержне, выстраиваются отношения между всеми конфессиями Казахстана, включая ислам и православие. Многообразие конфессий, специфика их функционирования, этнический состав их адептов, возрастной и образовательный уровни верующих, - все это в совокупности об-

разует своеобразную, только Казахстану присущую систему межрелигиозных отношений. Каждая религия выстраивает свои собственные отношения с другими религиями и с государством. Религиозные объединения отделены от государства, которое, будучи светским, не вмешивается во внутренние дела религиозных объединений, но учитывает религиозный фактор во внутренней и во внешней политике. Во взаимодействии всех выше перечисленных элементов государственно-религиозных отношений и возникает общее религиозное пространство Республики Казахстан, создается и поддерживается межрелигиозное согласие в Казахстане. Описанное взаимодействие конфессий не является статичным, заданным раз и навсегда: это, скорее, динамичная система, постоянно воспроизводящаяся и изменяющаяся в меняющихся условиях прогрессивного развития Казахстана.

Поскольку межрелигиозное согласие (которое, как понятно, является результатом диалога между религиями и между религиями и государством) является не состоянием, но процессом, требуется постоянное внимание к данной сфере со стороны религиозных общин и государства. В Казахстане изучается зарубежный опыт и обобщается свой собственный для трансляции его заинтересованным сторонам. Не менее десяти крупных международных встреч были проведены в Казахстане по тематике межцивилизационного и межкультурного диалога за последние годы. Три Съезда лидеров мировых и традиционных религий; Международный форум министров иностранных дел мусульманских и западных стран «Общий мир: прогресс через разнообразие», основной целью которого является налаживание и укрепление позитивного взаимодействия между мусульманским миром и Западом; международные конференции «Толерантность и веротерпимость как достояние Центральной Азии» и «Межкультурное взаимодействие в странах Центральной Азии»; конференция ОБСЕ, посвященная проблемам толерантности и др. Создан и функционирует Международный Центр культур и религий. Казахстан является активным членом Группы «друзей Альянса цивилизаций», возглавляет в 2010 году Организацию по безопасности и сотрудничеству в Европе и возглавит Исламская Конференция в 2011 году. По инициативе Казахстана ООН провозгласила 2010 год «Международным годом сближения культур». Эта большая работа, постоянно ведущаяся в Казахстане, показана здесь для того, чтобы стало с очевидностью ясно, что межцивилизационный и межкультурный диалог – процесс трудоемкий и постоянный. Только при условии постоянного внимания к этой сфере можно ожидать определенных позитивных результатов.

Такую или схожую работу проводят и многие страны СНГ. Известны и получили высокую оценку общественности российские и белорусские инициативы в этой области, в последние годы заметно активизировался Азербайджан. Наши страны могут предложить мировому сообществу свой опыт межцивилизационного и межкультурного диалога. Думается, это станет заметным вкладом в продвижение и реализацию идей цивилизационного сотрудничества и партнерства – идей, имеющих огромное значение для сохранения и развития культурного богатства человечества, для снижения уровня вызовов и угроз современности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Речь президента США Б.Обамы в Каире в 2009 году // <http://www.america.gov/st/democracyrussian/2009/June/20090604154238eaifas0.5879328.html>
2. Обращения участников III Съезда лидеров мировых и традиционных религий (Астана, 2 июля 2009 года) // http://www.religions-congress.org/index.php?option=com_content&task=view&id=142&Itemid=49
3. Речь президента США Б.Обамы в Каире в 2009 году // <http://www.america.gov/st/democracyrussian/2009/June/20090604154238eaifas0.5879328.html>
4. Родосская декларация 2009 года // <http://www.wpfcd.org/ru/news/news/203-rhodes-forum-2009>.
5. Решения первого форума «Альянса цивилизаций» в Мадриде 2008 г. // 1163152838_Civilizacii – 04-1/ txt
6. Глобальная повестка дня для диалога между цивилизациями. Резолюция 56/6 Генеральной Ассамблеи от 9 ноября 2001 года // http://www.un.org/russian/documen/convents/dac_agenda.html
7. Маршал К. Материалы «Конференции по межконфессиональному сотрудничеству во имя мира» в штаб-квартире ООН, 2005 г. «Правительства и религиозные неправительственные организации созывают мирную конференцию в ООН 22.06.2005» // utro.ru/articles/2005/09/17/477835.shtml.
8. Патриарх Кирилл. Диалог цивилизаций должен вестись на равных // http://www.fap.ru/index.php?nt=hot_news&id=10687.

LITERATURA

1. Rech' prezidenta SShA B.Obamy v Kaire v 2009 godu // <http://www.america.gov/st/democracyrussian/2009/June/20090604154238eaifas0.5879328.html>

2. Obrawenii uchastnikov III S#ezda liderov mirovyh i tradicionnyh religij (Astana, 2 ijulja 2009 goda) // http://www.religions-congress.org/index.php?option=com_content&task=view&id=142&Itemid=49
3. Rech' prezidenta SShA B.Obamy v Kaire v 2009 godu // <http://www.america.gov/st/democracyrussian/2009/June/20090604154238eafas0.5879328.html>
4. Rodoskaja deklaracija 2009 goda // <http://www.wpfcd.org/ru/news/news/203-rhodes-forum-2009>.
5. Reshenija pervogo foruma «Al'jansa civilizacij» v Madride 2008 g. // 1163152838_Civilizacii – 04-1/ txt
6. Global'naja povestka dnja dlja dialoga mezhdru civilizacijami. Rezoljucija 56/6 General'noj Assamblei ot 9 nojabrja 2001 goda // http://www.un.org/russian/documen/convents/dac_agenda.html
7. Marshal K. Materialy «Konferencii po mezhkonfessional'nomu sotrudnichestvu vo imja mira» v shtab-kvartire OON, 2005 g. «Pravitel'stva i religioznye nepravitel'stvennye organizacii sozvyvajut miruju konferenciju v OON 22.06.2005» // utro.ru/articles/2005/09/17/477835.shtml.
8. Patriarh Kirill. Dialog civilizacij dolzhen vestis' na ravnyh // http://www.fap.ru/index.php?nt=hot_news&id=10687.

Резюме

Косиченко А.Г. Өркениетаралық және мәдениетаралық сұхбаттастық

Бұл мақалада қазіргі таңдағы әлемдік қалыптың ең маңызды деп саналатын сәттері, онсыз адамзаттың болашағы жоқ болып танылатын өркениетаралық және халықаралық мәдениетаралық диалогтың мәселелері зерттелген.

Онда өркениетаралық және халықаралық диалогтың өзара өте тығыз байланысқандығы сонымен қатар мәдениеттің негізгі бағдары болып табылатын және көп жағдайда мәдениеттің басты белгілері байқалатын дінаралық диалогпен байланысы айқындалған.

Summary

Kosichenko A.G.

In the article problems of intercivilizational and intercultural dialogue are investigated – the major moment of life of the modern world out of which the mankind doesn't have future. It is shown that intercivilizational and intercultural dialogues are closely connected among themselves and with interreligious dialogue as the religion in many respects defines the maintenance of culture and civilized orientations. The basic aspects of methodology of this dialogue are opened; its influence on modern world politics is investigated. Concrete examples of the most successful forms intercivilizational dialogue, such as «dialogue of civilizations» and «the Alliance of civilizations» are resulted. At the same time basic borders of possibilities of this dialogue in modern conditions are designated, ways of overcoming of these borders are planned. Offers of religious leaders concerning deepening of dialogue of civilizations and cultures in a support on religious values are analyzed. The offers stated by participants of three congresses of world and traditional religions, taken place in Astana in 2003, 2006 and 2009, directed on decrease in level of threats of the present by religion means are accented.

В.Ю. ДУНАЕВ

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ АНАЛИЗА КУЛЬТУРНО-ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ

В статье проводится философско-мировоззренческий и методологический анализ основных типов парадигм, применяемых современной социогуманитарной теорией в описании культурно-цивилизационных и геополитических трендов глобализации: формационной, цивилизационной и миро-системной.

Делается вывод о том, что по праву сильный Запад может довольствоваться стереотипными концепциями и привычными путями развития своей цивилизации, без оглядки на социальные и моральные условия успеха. Казахстан такой привилегии лишен.

Взгляд на всемирную историю как на историю культур и цивилизаций определен двойной оптикой: в одной перспективе этому взгляду открываются свидетельства устойчивости, фантастической жизнеспособности, высочайшей витальной энергии цивилизаций. Питирим Сорокин писал: «Каждая из культурных суперсистем сохраняет свою самобытность, свою самоидентичность вопреки изменениям в составляющих ее компонентах... внешние воздействия ускоряют или же замедляют, облегчают или затрудняют развертывание внутреннего потенциала системы, иногда приводя к ее уничтожению, но вряд ли когда-либо способствуя ее трансформации во что-то принципиально отличное от присущего им типа» /1, с. 47/.

Но восприятие той же всемирной истории в «обратной перспективе» свидетельствует о том, что цивилизации – эти суперэтнические монстры, вырастающие до гигантских размеров и запускающие свои щупальца во все медвежьи углы Ойкумены – на самом деле хрупки и подвержены всем перипетиям и сюрпризам движения по бифуркационной диаграмме. Они могут быть приведены к упадку и даже разрушены столь же незначительными причинами, как (многократно упоминаемый в современных теориях катастроф, нелинейной динамике и синергетике) тот самый взмах крыльев бабочки, порождающей ураган. «Как в биографии личности, так и в биографии народа банально-инерционное течение жизни прерывается в неких узловых точках, в которых совершается выбор и предопределяется судьба» /2, с. 6/.

А.С. Панарин – один из самых глубоких политических философов современности – отмечал, что цивилизационные синтезы, как и все высокосложные, рафинированные социально-культурные и духовные общности, удерживает и питает тонкая «цивилизационная ирония». Задействование цивилизациями такого неожиданного и странного механизма обеспечения своей устойчивости связано, с одной стороны, с неизбежным «моральным старением», онтологической, смысложизненной и аксиологической инфляцией этих синтезов, требующих творческого обновления, с другой – с активизацией «духовного варварства» – слабых умов и слабых характеров, «не способных сочетать и примирять разнородные начала и потому тяготеющих к процедурам упрощения и выравнивания» (А.С. Панарин). На основе таких процедур и возникают антицивилизационные фундаменталистские (в том числе и неолиберальные) мифы и практики социальных действий.

Главная и труднейшая проблема для всякой цивилизации, для всякой этнокультурной или национально-государственной общности состоит в том, чтобы сохранять и творчески развивать собственные духовные основания, не опускаясь до фанатичного этноцентризма и фундаментализма – с одной стороны, не впадать в мондиалистскую всеядность постмодернизма – с другой, но культивируя в самой себе способность к диалогу, к обмену цивилизационным опытом, к стратегическому планированию собственного культурно-цивилизационного развития. Рационально понятая культурно-цивилизационная идентичность и отвечающая ей социально-политическая практика в современном мире могут и должны быть основаны не на религиозной, идеологической или этнической монолитности (апологетами которой являются группы религиозных фанатиков-фундаменталистов, идеологических доктринеров, фашиствующих национал-патриотов и т.д.), а на подвижном синтезе и переопределении разнородных этнокультурных начал, на способности к критической рефлексии, самоотстранению и самоотстранению, диалогу и консенсусу, на великодушном и творческом восприятии «инаковости». Эта стратегия должна быть основана не на формальной свободе и произвольности выбора из равновозможных альтернатив, как и не на соображениях

эффективности и успешности «вхождения в мировую цивилизацию», а на безотносительных критериях и абсолютных принципах выбора нравственно достойных поступков и решений.

Существует прямая связь между содержанием понятий «культура» и «цивилизация» и теми методологическими принципами, которые закладываются в основание исследования культурно-цивилизационных процессов. В историческом мышлении Нового времени сосуществуют (иногда развиваясь параллельно, иногда сменяя друг друга) две фундаментальные парадигмы: формационная и цивилизационная. По мнению В.С. Стёпина, «Цивилизационный и формационный подходы выступают как дополнительные способы описания исторического процесса» /3, с. 4/. Формационная парадигма периодизации исторического развития восходит к просвещенческой идее всемирно-исторического прогресса. Цивилизационная парадигма построения типологии культурных миров – к идеям романтизма об органическом развитии самобытных национальных культур (локальных цивилизаций). В философии истории Гегеля формационная периодизация всемирно-исторического процесса совмещена – на основании общедиалектического принципа единства исторического и логического – с цивилизационным подходом (с типологией культурных миров). У К. Маркса формационное членение истории является определяющей концептуально-методологической структурой анализа исторического процесса и его периодизации. Согласно К. Марксу, азиатский, античный, феодальный и буржуазный способы производства являются прогрессивными эпохами *экономической* общественной формации. Типологический же аспект анализа всемирной истории связан не с цивилизационным и не с формационным подходом, но с идеей о трех всемирно-исторических «эпохах»: 1) Отношений личной зависимости; 2) Отношений личной независимости, основанной на вещной зависимости; 3) Отношений универсального развития свободной индивидуальности.

Формационный подход мировоззренчески обусловлен идеей социально-экономического прогресса и методологически определен линейной логикой всемирно-исторического развития. Оба этих постулата не являются принципиальными для цивилизационного подхода. В рамках цивилизационной парадигмы в равной степени допустимы как модели поступательного культурно-цивилизационного развития человечества (в том числе с западной постиндустриальной цивилизацией как универсальным типом современной цивилизации как таковой, – аналогично тому, как в формационном подходе коммунистическая формация является объективным завершением предыстории человечества), так и модели сосуществования или взаимодействия локальных, автономных культурно-цивилизационных миров («культурно-исторических типов»). «Цивилизационный и стадийный подходы можно понимать как синхронный и диахронный методы описания действительности... нельзя противопоставлять цивилизационный и формационный подходы, как нельзя противопоставлять длину ширине. Это разные измерения относительно целостного исторического процесса...» /4, с. 8/.

Попыткой встать над противоположностями цивилизационного и формационного подходов является развивающийся с 1960-х гг. миросистемный подход (Ф. Бродель, И. Валлерстайн). Миросистемный подход выступил с претензией на концептуализацию глобалистского видения современного человечества в его взаимосвязанной общности. И. Валлерстайн определяет мировую систему как единую глобальную форму разделения труда между множеством стран, культур и цивилизаций. При этом отдельные страны, общества и цивилизации рассматриваются только как временный результат соединения тех или иных факторов единой капиталистической системы.

Одним из основных положений миросистемной парадигмы является тезис о том, что в современном мире уже нет цивилизаций как «чистых», самобытных, обладающих имманентной логикой развития и собственными нормативно-ценностными системами образований. Внутренние структуры автохтонных цивилизаций подверглись глубокому преобразованию в глобальной сети взаимодействий, поэтому анализ взаимоотношений локальных цивилизаций мало что может дать для понимания сущности и тенденций трансформации современного мира.

Российский историк Н.Н. Крадин пишет: «Без преувеличений можно сказать, что в настоящее время мир-системный подход является наиболее перспективной методологией для описания крупномасштабных исторических процессов» /5/. Однако с этим утверждением трудно согласиться.

Основным методологическим пороком миросистемной парадигмы является ее *редукционизм*. Миросистемный подход рассматривает в качестве определяющего центрально-периферическое членение глобального экономического пространства. При этом структура сопутствующих хозяйственно-экономическому устройству мира факторов – цивилизационного, культурного, политическо-

го, информационного и т.д. компонентов глобальных взаимосвязей и их организации – в целом должна быть адаптирована к единой системе миро-экономики (хотя и не обязательно должна ее механически дублировать). Для цивилизационного же подхода принципиальную роль играет рассмотрение и сопоставление цивилизаций как относительно независимых друг от друга образований, взаимодействие которых отнюдь не всегда имеет структуру *центр - периферия* и не описывается в категориях однолинейного исторического процесса.

Можно отметить, что примитивный экономический детерминизм миро-системной теории И. Валлерстайна преодолевается уже в рамках формационного подхода. В философско-антропологической парадигме цивилизационного анализа личностно-социальное целое предстает не в виде всеобъемлющего телеологического синтеза или линейной ценностной перспективы, но как подвижный синтез и замена своих опорных элементов, переопределения своего собственного определяющего основания. Устойчивость же цивилизации определена специфическими особенностями (сформированными, прежде всего, культурно-историческим процессом) *диспозиционного* схематизма (в том числе когнитивного и мотивационного) структурирования социальных связей. Примером реализации такого подхода является развитие Г.С. Батищевым, в опоре на тексты К. Маркса, концепции непериферизирующей типологии социальных связей /6, с. 298 - 377/.

Методологические аспекты миросистемной парадигмы обретают предметную релевантность в контексте неолиберальной идеологии геополитического подхода. Наиболее уважаемым обоснованием этой идеологии является теория лауреата Нобелевской премии Ю. Хабермаса. Все его рассуждения о коммуникативной рациональности и перекрещивающемся консенсусе как процедурах реализации демократии служат, в конечном счете, обоснованием стратегии построения нового мирового порядка, новой системы глобального мироустройства. Из концепции Ю. Хабермаса логически следует сформулированное им самим положение, согласно которому «свою традиционную внешнюю политику государства лишь в том случае начнут согласовывать с императивами мировой внутренней политики, если всемирная Организация сможет под собственным командованием применять вооруженные силы и осуществлять полицейские функции» /7, с. 310 - 311/.

По поводу этого положения Ю. Хабермаса А.С. Панарин указывает, что нельзя не отметить революционную методологическую новацию современного либерализма: «Оказывается, наряду с традиционной мировой политикой, субъектами которой выступают суверенные государства, существует еще и *мировая внутренняя политика*, где такой суверенитет не действует» /2, с. 158/. Но не только суверенитет государств перестает быть структурой мировой системы. «Мировая внутренняя политика» наряду с принципом суверенитета национальных государств демонтирует и принцип культурно-цивилизационной стратификации социального мира. Отныне мир предстает не сообществом качественно различных, но равнодостоинных цивилизаций, а ареной борьбы цивилизации с варварской и террористической периферией. Соответственно, качественно иную модальность приобретает и пресловутое «столкновение цивилизаций». В рамках концепции мировой внутренней политики дипломатические конфликты и вооруженные столкновения цивилизаций выступают в форме гражданских конфликтов и гражданской войны.

В этих условиях следует методологически определиться с вопросом о том, трансформируются ли традиционные цивилизации в условиях глобализации, либо феномен локальных цивилизаций уходит в прошлое. По этой проблеме существуют различные точки зрения. Согласно одной из них (преобладающей), в настоящее время мир переживает период цивилизационного кризиса. В его основе лежит всемирно-исторический процесс смены мировых цивилизаций – уход с исторической сцены индустриальной цивилизации (начало которой было положено промышленной революцией последней трети XVIII в.) и становление постиндустриальной, креативно-гуманистической, ноосферно-информационной и т.п. цивилизации /8, с. 17/. Формирование постиндустриальной цивилизации является монополией Запада. Однако в рамках этой цивилизации сохраняются базовые культурно-цивилизационные различия.

Согласно другой, также весьма распространенной точке зрения (наиболее последовательно отстаиваемой профессором Калифорнийского университета Дэвидом Уилкинсоном), в настоящее время существует только одна западная цивилизация, поглотившая остальные и преобразующая мир по своему образу и подобию.

Обе эти модели отводят регионам не-Запада роль варварской периферии или колоний «первого мира», о чем как о закономерном следствии неизбежного перехода к «расколоте цивилизации»

пишет, например, В.Л. Иноземцев. При этом, по мнению В.Л. Иноземцева, формирование однополюсного мира следует расценивать как становление «справедливого, если не идеального, мирового порядка» /9, с. 592/, как объективно обусловленный результат процесса перехода к постэкономической эпохе для стран «золотого миллиарда» и к эпохе «обновленного колониализма» для аутсайдеров глобализации.

К счастью, обрисованная В.Л. Иноземцевым апартеидная модель постиндустриализма, которая реализуется западной цивилизацией, не является ни единственной, ни фатально предписанной миру. Вместе с тем нужно со всей ответственностью отнестись к словам А.С. Панарина о том, что для всех новых независимых государств советская программа останется последней *программой развития*; впереди их ждали программы управляемой деградации. Ведь Запад только за собой сохранял понятие политической нации, в рамках которой этнические различия не могут иметь политического статуса. Только за собой Запад сохраняет «суперэтнические универсалии прогресса, потеснив этноцентристский стиль ретро в сферу досуговых игр и потребительских стилизаций». На Восток же, прежде всего, на постсоветское пространство как сырьевую периферию цивилизации, проецируется негативное понятие империй, в рамках которого любые интеграционные процессы подлежат ценностно-мировоззренческой, политической и военной репрессии.

Бывшие республики СССР попали в принципиально другую систему, в которой архаизация и деградация выступают как обязательная для выполнения программа, предписанная директивными органами нового, однополярного, социал-дарвинистского миропорядка /10, с. 172 - 174/. Для Казахстана, как и для других постсоветских республик, принятие этой программы и правил «глобализации» означает ликвидацию его как страны и как культуры.

Ряд социальных теоретиков рассматривает возможность сохранения на долгосрочную перспективу состояния многообразия цивилизаций, причем лидирующая роль, или роль носителя *нового цивилизационного качества* (Н.Н. Моисеев) может при определенных условиях перейти к цивилизациям Востока. Но существует и более радикальная оценка современного состояния и судеб цивилизации. А.А. Зиновьев утверждает, что жизнь человечества вступила в качественно новое социальное состояние, в котором уже нет места цивилизациям. Исторически эволюция социальной организации протекала как переход от предобщества к обществу (на этой стадии возникают цивилизации) и затем к сверхобществу. Переход от общества (цивилизации) к сверхобществу («сверхцивилизации», «сверхгосударству», «сверхэкономике») означает, что время автономной эволюции исторически сложившихся цивилизаций прошло, как и исчезли условия для возникновения новых цивилизаций. «Сохранившиеся в какой-то мере цивилизации, включая западноевропейскую, обречены на исчезновение. На их место приходят социальные образования иного рода, более адекватные современным условиям на планете» /11, с. 28/. Цивилизации, в том числе и западноевропейская цивилизация, со второй половины XX века сходят со сцены всемирной истории, начинают поглощаться социальными гигантами более высокого уровня организации – объединениями стран в единые наднациональные блоки как структурные элементы глобального сверхобщества.

А.А. Зиновьев утверждает: глобальное сверхобщество формируется не как мирное сосуществование равноправных стран, народов, цивилизаций, культур, но как переплетение многих линий иерархического структурирования системы нового мирового порядка. Основной линией при этом является разделение человечества на западную часть и все прочие. В теории Ю. Хабермаса воспроизводится деление на первый, второй и третий миры, но с существенной коррекцией самого принципа этого деления. А именно: основанием деления становится нелиберально переформулированная кантовская идея всемирно-гражданского умиротворения. В соответствии с этой интерпретацией тройственный принцип миростемного структурирования замещается дихотомией: «Только государства *первого мира* могут себе позволить до определенной степени согласовывать свои национальные интересы с теми нормативными аспектами, которые сколько-нибудь определяют всемирно-гражданский уровень требований Объединенных Наций» /7, с. 305 - 306/.

Это утверждение Ю. Хабермаса интересно также и тем, что в нем под логической формой дескриптивного суждения на деле высказывается стратегический императив. Иными словами: тезис о том, что национальные интересы и ценности Запада согласуются с интересами и ценностями мирового сообщества в целом, является идеологическим камуфляжем тезиса о том, что обеспечение партикулярных интересов стран первого мира должно стать содержанием и смыслом стратегии «внутренней мировой политики» глобального сообщества. Подобное смешение *логически гетероморфных* классов высказываний в современном социодискурсе выступает закономерным следстви-

ем переплетения *онтологически гетероморфных* типов культурно-цивилизационного процесса в современную эпоху.

А.А. Зиновьев отмечает, что историческое развитие протекает в форме сложного взаимодействия двух типов процессов: стихийного (естественноисторического) и сознательно-волевого (планируемого, управляемого, проектируемого, программируемого). «При научном описании упомянутых типов процессов требуются различные системы понятий и утверждений методологии науки» /11, с. 80/. Требуемое различие концептуально-методологического аппарата обусловлено фундаментальным различием онтологии естественноисторических и сознательно-волевых процессов, стихийного развития общественной реальности и ее социального конструирования. В этом плане принципиальное значение имеет сформулированное А.С. Панариным положение: «Настоящее стратегическое видение – и в этом состоит методологический парадокс нового века – достигается только в случае, если мы научимся принимать всерьез события и сдвиги в духовной сфере» /2, с. 299/. Один из таких сдвигов состоит в том, что в современном мире сверхсложных и предельно изоциренных технологий (научных и социальных) мировоззрение людей (в том числе и принимающих стратегические решения) строится в соответствии с наиболее примитивной, манихейской структурой.

Н.Н. Крадин, объясняя кризис теории цивилизации на Западе и ее популярность на территории постсоветских стран, пишет: «Цивилизационная теория была популярна в мировой науке полвека назад, ныне она находится в кризисном состоянии. Зарубежные ученые предпочитают обращаться к изучению локальных сообществ, проблематике исторической антропологии, истории повседневности. Теория цивилизаций наиболее активно разрабатывается в последние десятилетия (как альтернатива евроцентризму) в развивающихся и постсоциалистических странах... В этой связи трудно не согласиться с точкой зрения И. Валлерстайна, который охарактеризовал цивилизационный подход как «идеологию слабых», как форму протеста этнического национализма против развитых стран «ядра» современной мир-системы» /5/.

В терминах и по логике геополитики рационально мыслить о межкультурных отношениях возможно лишь в рамках той матрицы цивилизационного подхода, в которой априорно предположена логика силовых взаимодействий культур и цивилизаций по формуле Арнольда Тойнби: «Вызов - ответ». Тем самым исследования культурно-цивилизационных процессов помещаются в дисциплинарное пространство не герменевтики и трансцендентализма, диалектики и семантики, но логики и стратегии.

Преодоление оппозиции варварство – цивилизация в рамках той логики, по которой развивается современный глобализационный процесс, невозможно в принципе. Запад по-прежнему смотрит на себя как на цивилизацию, а на весь остальной мир – как на варварскую периферию. Конфликт неолиберальной цивилизации и культуры – современная форма духовного кризиса, причем постиндустриальная цивилизация в себе самой воспроизводит противоположный полюс вандализма, а иудео-христианская культура раскола в себе самой на принцип партикуляризма (генотеизма, племенной идентичности) и универсализма.

А.С. Панарин отмечает, что концепция конфликта цивилизаций позволяет «во-первых, скрыть, кто же является настоящим агрессором, а во-вторых, – и в этом самое главное – замаскировать *социальную природу* конфликта, представив его как этнорелигиозный, вызванный фатальной некоммуникабельностью разнокачественных антропологических типов» /2, с. 240/. По праву сильного Запад может довольствоваться привычными стереотипными и тривиальными путями развития своей цивилизации, без оглядки на социальные и моральные условия успеха. Мы такой прерогативы лишены.

ЛИТЕРАТУРА

1. Сорокин П. Общие принципы цивилизационной теории и ее критика // Ерасов Б.С. Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия: Учеб. пособие для студентов вузов. М.: Аспект Пресс, 1998.
2. Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. М.: Алгоритм, 2003.
3. Стёпин В.С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации // Вопросы философии. 1989. № 10.
4. История Востока в четырех томах. Т. 1. Восток в древности. М.: Восточная литература, 1997.
5. Крадин Н.Н. Проблемы периодизации исторических макропроцессов // История и Математика: Альманах. М.: Либроком, 2009. № 5 / http://cliodynamics.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=51&Itemid=1
6. Батищев Г.С. Введение в диалектику творчества. СПб.: РХГИ, 1997.
7. Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб.: Наука, 2001.

8. Яковец Ю.В. Взаимодействие цивилизаций Востока и Запада: осевая проблема XXI века. Доклад к IV Международной Кондратьевской конференции и XV Междисциплинарной дискуссии. М.: МФК, 2001.
9. Иноземцев В.Л. Расколота цивилизация. М.: Academia-Наука, 1999.
10. Панарин А.С. Народ без элиты. М.: Изд-во Алгоритм, Изд-во Эксмо, 2006.
11. Зиновьев А. Глобальное сверхобщество и Россия. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000.

REFERENCES

1. Sorokin P. *Obschie printsipy tsivilizatsionnoy teorii i ee kritika* / Erasov B.S. *Sravnitel'noe izuchenie tsivilizatsiy: Hrestomatiya: Ucheb. posobie dlya studentov vuzov*. М.: Aspekt Press, 1998. (in Russ.).
2. Panarin A.S. *Strategicheskaya nestabil'nost' v XXI veke*. М.: Algoritm, 2003. (in Russ.).
3. Stepin V.S. *Nauchnoe poznanie i tsennosti tehnogennoy tsivilizatsii* / Voprosy filosofii. 1989. № 10. (in Russ.).
4. *Istoriya Vostoka v chetyreh tomah. T. 1. Vostok v drevnosti*. М.: Vostochnaya literature, 1997. (in Russ.).
5. Kradin N.N. *Problemy periodizatsii istoricheskikh makroprotsessov* // *Istoriya i Matematika: Al'manah*. М.: Librokom, 2009. № 5 / http://cliodynamics.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=51&Itemid=1 (in Russ.).
6. Batischev G.S. *Vvedenie v dialektiku tvorchestva*. SPb.: RHGI, 1997. (in Russ.).
7. Habermas Yu. *Vovlechenie drugogo. Ocherki politicheskoy teorii*. SPb.: Nauka, 2001. (in Russ.).
8. Yakovets Yu.V. *Vzaimodeystvie tsivilizatsiy Vostoka i Zapada: osevaya problema XXI veka. Doklad k IV Mezhdunarodnoy Kondrat'evskoy konferentsii i XV Mezhdistsiplinarnoy diskussii*. М.: МФК, 2001. (in Russ.).
9. Inozemtsev V.L. *Raskolotaya tsivilizatsiya*. М.: Academia-Nauka, 1999. (in Russ.).
10. Panarin A.S. *Narod bez elity*. М.: Izd-vo Algoritm, Izd-vo Eksmo, 2006. (in Russ.).
11. Zinov'ev A. *Global'noe sverhobschestvo i Rossiya*. Мн.: Harvest, М.: AST, 2000. (in Russ.).

Дунаев В.Ю. Мәдени-өркениеттік үдерістерді талдаудың әдіснамалық негіздері

Резюме

Мақалада жаһандандудың формациялық, өркениеттік, әлем-жүйелілік сияқты мәдени-өркениеттік, геосаяси трендтерін сипаттауда қазіргі социогуманитарлық теориялар қолданатын парадигмалардың негізгі өлшемдерінің философиялық-дүниетанымдық және әдіснамалық талдауы жүргізіледі.

Батыс күштілік құқығымен өз өркениетінің даму жолында табыстың әлеуметтік және ақылақтық талаптарына қарамастан қасаң қағидалармен, үйреншікті жолмен шектеле алады. Қазақстанға бұл құзірет тән емес.

DUNAYEV V. Yu THE METHODOLOGICAL BASES FOR THE ANALYSIS OF CULTURAL-CIVILIZATION PROCESSES

Summary

Philosophical and methodological analysis of the basic types of paradigms, used by modern social-humanitarian theory in the description of cultural-civilization and geopolitical trends of globalization: theory of formation, theory of civilization and world-system theory - is spent in the article.

Is judged that under the right strong West can be content with the stereotyped concepts and habitual ways of development of the civilization, without reflection on social and moral conditions of success. Kazakhstan is deprived of such prerogative.

В.Д. КУРГАНСКАЯ

СОВРЕМЕННЫЙ КОНТЕКСТ КОНСТРУИРОВАНИЯ, МОБИЛИЗАЦИИ И ДИСКРЕДИТАЦИИ ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИХ ПОНЯТИЙ

Современный Казахстан нуждается в интегрированной парадигме понимания этнокультурного многообразия для организации и институционализации, в том числе и политическими средствами, этнокультурной среды развития общества. Редуцированные к тем или иным односторонним взглядам представления о сущности и особенностях феноменов нации, национальности, этничности, национальной и этнической идентичности и т.д. воплощаются в соответствующие односторонние, а потому дисфункциональные политически-управленческие программы.

В статье предложена концептуальная схема национальной политики как одной из основных и важнейших форм политического управления.

Внутренняя политика любого современного государства, вне зависимости от формы правления, территориального устройства, режима, а также уровня социального, культурного, политического и экономического развития, в той или иной степени включает и национальный аспект. Для обозначения данного направления в XX в. в научный оборот вошла категория «этнополитика», подразумевающая концепцию, определяющую основные цели, принципы, подходы и стратегию реализации комплексных мер по важнейшим вопросам строительства межэтнических отношений.

Способствовать формированию объективного представления о существующих в нашей стране проблемах межэтнических и межкультурных взаимодействий, а тем самым и создавать теоретическую основу для политической стратегии в сфере управления этнокультурными процессами, призвана отечественная социально-политическая наука. Суждения и оценки, прогнозы и сценарии этнополитического развития Казахстана, предлагаемые политическими аналитиками, в возрастающей степени участвуют в формировании общественного мнения и оказывают все большее влияние на действия практических политиков, т.е. приобретают качества не только рефлексивно-аналитических построений просвещенного авангарда, но и модельно-порождающих структур социальной реальности. Этнополитика во многом, а иногда и в решающей степени есть процесс применения политических технологий конструирования, мобилизации, оспаривания, дискредитации основных этнополитических понятий: прежде всего, понятий нации, этноса и производных от них (этничность, этническая и национальная культура, национальные ценности и интересы, этническая нация и гражданская нация и т.д.). В этой связи особое внимание необходимо уделить анализу данного ряда категорий в современной социальной науке и социально-политической теории.

Для начала следует определиться с терминами. В.А. Тишков отмечает: *«Рожденная европейскими интеллектуалами идея нации утвердилась как синоним согражданства в пределах единой государственности. В итоге во всем мире понятие межнациональных (international) отношений означает межгосударственные отношения, а понятие межэтнические отношения – это как раз отношения между народами». У нас же, «наоборот, «национальные отношения» есть межэтнические, а «национальная политика» – это не политика обеспечения государственных интересов, а политика в отношении... национальностей, или этническая политика» /7, с. 28/.*

В западной традиции политической мысли национальная политика тождественна государственной политике, основанной на национальном (государственном) интересе общества в целом, представляемого как политическая (гражданская) нация. Соответственно национальные отношения являются отношениями между нациями-государствами. В России, Казахстане и других постсоветских республиках национальная политика, как правило, описывается в духе советской традиции как сфера регулирования межэтнических отношений в государстве, являющейся предметом этнополитики. Здесь «национальное» обычно тождественно «этническому». Так, например, в разработанном Демократической партией «Ак жол» проекте «Концепции новой национальной политики Республики Казахстан на 2010 - 2020 годы» говорится: «Национальная политика регулирует и направляет деятельность и отношения между различными этническими сообществами» /4/.

В настоящей статье понятия «национальная политика» и «этнополитика» используются, – кроме особо оговоренных и обусловленных контекстом рассуждения случаев, – для обозначения государственной политики по отношению к этническим группам и сфере межэтнических взаимодействий.

Для Республики Казахстан как страны с ярко выраженным полиэтничным и мультикультурным составом населения проблема достижения и укрепления социальной стабильности, гармонии

зации интересов личности, отдельных социальных групп и государства (общества) в целом неизбежно увязывается с задачей нахождения оптимальных форм политического управления процессами взаимодействия этнических общностей, т.е. с задачей научной разработки концептуальных моделей и форм реализации национальной политики. В этой связи для дальнейшего продвижения Казахстана по пути построения демократического, свободного и вместе с тем стабильно развивающегося и консолидированного социума первостепенную значимость приобретает анализ теоретических разработок и опыта практической реализации моделей этнополитики в различных странах мирового сообщества.

Казахстан как полиэтническое государство остро нуждается в интегрированной парадигме понимания этнокультурного многообразия для организации и институционализации, в том числе и политическими средствами, этнокультурной среды развития общества. Редуцированные к тем или иным односторонним взглядам представления о природе и особенностях феноменов нации, национальности, этничности, национальной и этнической идентичности и т.д. воплощаются в соответствующие односторонние, а потому дисфункциональные политически-управленческие программы.

Как отмечается практически всеми авторами, современной наукой не выработано общепринятого определения понятий «этнос», «нация» и прочих терминов этого ряда. Соответственно, амплитуда значений научно-теоретических определений феномена этносоциальной общности расширяется до самых крайних, полярно противоположных позиций. Между этими крайними, антагонистически противопоставленными друг другу точками смыслового спектра, располагается необозримое множество промежуточных, гибридных определений.

Ряд авторов усматривает в национальной идентичности природно-антропологический атрибут индивида. Для сторонников субстанциалистских (эссенциалистских) концепций национальная принадлежность есть Богом или Природой предустановленная классификационная матрица людей: «Национальность дана человеку от рождения и остается неизменной всю его жизнь. Она также прочна в нем, как, например, пол» /2/. Примордиалистская парадигма этничности остается основным теоретическим оружием этнонационализма, в том числе и выступающего в виде различных «политкорректных» версий мультикультурализма.

Смягченную версию субстанциально-натуралистического подхода к феномену этничности и процессам этногенеза представляет собой теория Ю.Б. Бромлея. Он предлагал рассматривать этнос как исторически сложившуюся на определенной территории устойчивую совокупность людей, обладающих относительно стабильными особенностями языка, культуры и психики, а также сознанием своего группового единства и отличия от других аналогичных общностей (т.е. этническим самосознанием), фиксированным в самоназвании.

Не менее авторитетные специалисты – приверженцы антисубстанциалистских взглядов – утверждают: «Национальность должна стать частным делом гражданина, объектом его культурных, языковых и бытовых предпочтений» /1, с. 18/. Тем самым реанимируется трактовка феномена нации австро-марксистами, полагавшими, что национальность должна быть предметом свободного (произвольного) выбора личности, где бы и в каком бы окружении последняя ни проживала. Наряду с индивидуалистическими версиями антиэссенциализма актуализируются и коллективистские его модальности в духе Эрнста Ренана: «Нация – это ежедневный плебисцит».

В ряду антисубстанциалистских концепций достаточно влиятельной является «конструктивистская» теория, согласно которой этнические группы и границы между ними определяются результатами социальной практики, а не заданы изначально и не связаны с некоей эссенциальной данностью. В соответствии с этой точкой зрения, этнические общности являются социальными конструкциями, возникающими в результате целенаправленных усилий политиков и интеллигенции. Поэтому необходимо отказаться от понимания нации как объективно существующей этносоциальной общности. В. Мартьянов пишет: «Этносы в модернистскую эпоху наций-государств являются не реально историческими, но скорее виртуальными общностями, которые отнюдь не случайно достаются политическими идеологами этнонационализма из пыльных запасников этнографических музеев» /3, с. 99/.

Обозначенные направления интерпретации предполагают и определенные концептуальные модели национальной политики (этнополитики). Данное обстоятельство отражено на *Рисунке 1*. Представленная на этом рисунке общая схема подходов к сущности и формам проявления этнического начала формирования человеческих сообществ может служить ориентиром для более детали-

зированного анализа методологических парадигм, в соответствии с которыми теоретически легитимируются различные модели этнополитики.



Рис. 1. Классификация подходов к интерпретации феномена этничности

Одной из характерных черт процессов глобализации является возрастающая роль сообществ, возникающих на основе этнической принадлежности и культурной традиции, и их многообразные взаимоотношения с коалициями, образованными по территориальным или политическим признакам. Этничность из культурного по преимуществу феномена преобразовалась в легитимный (на основе концепта коллективных, групповых прав) инструмент реализации политических, социальных, экономических интересов индивидов. Внутриполитическая стабильность современных государств во многом зависит от разрешения проблем, связанных с налаживанием коммуникации в полиэтничном обществе, с преодолением этнического сепаратизма, развитием демократии в условиях этнокультурного плюрализма. Межэтнические отношения и демографические процессы отражаются и на внешнеполитическом положении государств.

За последние годы вопросы регулирования этнических конфликтов и сохранения стабильности в многоэтническом обществе приобрели особую остроту. «Этничность стала средством политических мобилизаций. С ней оказались связанными ключевые политические проблемы – проблемы власти и государства. Самым существенным результатом политизации этничности оказались появление теории и практики этнонационализма» /9, с. 139/. Политические идеи, вырастающие из этнического и конфессионального сепаратизма, активно используются экстремистами для разрушения гражданских (политических) наций, современных государств и соответствующим им институтов и идей. Негативные последствия этих процессов выразились в бурных политических манифе-

станциях этничности, в многочисленных этнических конфликтах и войнах. Не миновали эти процессы и Казахстан.

В Казахстане, как и во многих других странах, этнические общности приобретают все больше средств и возможностей для сохранения своей культурной самобытности, в том числе в виде разнообразных политически-правовых механизмов. Вместе с тем понятная и законная забота о сохранении своей этнокультурной самобытности подчас приводит к самоизоляции этнических групп, к интенсификации процессов этнической самоидентификации в ущерб и вопреки общеказахстанской гражданской идентичности.

Каждый народ, любая этническая группа стремятся к сохранению собственной самобытности, пытаются поддерживать свой демографический состав и основные этнические ценности (язык, культуру, традиции, религию, особенности образа жизни, быта и др.). Эта тенденция порождает солидарность между членами группы и формирует ее закрытость. Личность становится заложником групповой идентичности и вынуждена следовать неофициально установленным правилам и поведенческим стереотипам своей национальной группы. В то же время в современных условиях совершенно неизбежно происходит размывание традиционных этнических связей, преодоление обособленности этнических общностей, ассимиляция людьми инокультурных ценностей и норм.

Модели и прогнозы культурно-цивилизационной трансформации полиэтнического и мультикультурного сообщества, в том числе в нашей стране, должны строиться с учетом всей сложности и противоречивости совместного действия этих разнонаправленных тенденций. Принятие традиционных взглядов на идентичность таит угрозу того, что защита прав этнических групп приведет к росту новых форм притеснения. Коллективные права легко подвергаются политизации, коллективные права одних групп могут ущемлять права других и входить в противоречие с принципом индивидуальной свободы. Создание этническими группами структур и учреждений самоуправления ставит проблему самосегрегации этих групп под лозунгами их сохранения и развития. Поэтому большинство аналитиков разделяет точку зрения, согласно которой единственным прочным основанием современной государственности может быть только национальный суверенитет, где акцент переносится с этнической на политическую (территориально-государственную) общность, включающую в себя всех граждан государства, этническая принадлежность которых не имеет политического измерения.

Важнейшим итогом реформаторских усилий по формированию нового типа социально-экономических отношений в нашей Республике стал переход значительной массы граждан из инфантильного состояния в разряд самостоятельных личностей, готовых и способных к самостоятельной экономической и политической деятельности. Однако превращения прежних патерналистских органов по оказанию попечительства в органы предоставления гражданам различного рода услуг на правовой базе и принципах паритета в должной мере не состоялось. Как отмечает Михаил Губогло, реконсолидация государства-опекуна не приводит автоматически к консолидации государства-компаньона. Реанимированная этничность компенсирует ослабевшую идентичность, восполняет дефицит эмоциональной уверенности, социальной адаптированности и коллективной безопасности. Вместе с тем становится насущно необходимой серьезная коррекция этнической и гражданской идеологий, внедрение и стимулирование установок на переход массового сознания от патерналистских установок к паритетно-демократическим в сфере этногосударственных отношений.

Если в советское время этническое самосознание, в основном, реализовывалось в сфере бытовой культуры, то в постсоветский период оно стало быстро перемещаться в политическую сферу. Политизация этничности в ряде случаев приводила к формированию идеологии этноцентризма, которая препятствовала и продолжает препятствовать развитию единой гражданской самоидентификации. Гражданское самосознание не стало всеобщим и преобладающим, поскольку помимо этноцентризма его сдерживает также традиционный этатизм или психология «пассивного подданничества».

Слабость и хрупкость нынешнего гражданского общества во многом предопределяется бессилием ценностей солидарности перед социальной разобщенностью и корпоративностью. В основе этого дефицита социального капитала – догматическое противопоставление концепции прав и свобод человека и концепции коллективного (группового) права. В результате в сфере этнической политики практически отсутствует такой ее сегмент, в котором в партнерские отношения с государством вступает не только отдельная личность, но и коллективные акторы, способные формулировать и отстаивать свои групповые интересы. В. Мартыанов считает, что формирование гражданской

нации предполагает растворение входящих в нее этносов, поднятия уровня политической идентичности с этнической до национально-государственной. По его мнению, нация уравнивает политические права не этносов (которые с образованием нации не могут претендовать на политические права), а граждан, входящих в состав нации, этнос же в рамках нации-государства не может быть коллективным политико-правовым субъектом, но только культурно-историческим». И это утверждение верно постольку, поскольку наделение этноса статусом коллективного политического и правового субъекта и есть не что иное, как этнократия. Человек не может нести правовую ответственность за то, что он казах, русский или армянин, равно как и недопустимо на этих же основаниях наделять его особыми политическими правами или привилегиями.

В современной теории государства и права устоялась теоретическая позиция, согласно которой политический суверенитет государства един и неделим. Между тем можно отметить, что в «Конвенции об обеспечении прав лиц, принадлежащих к национальным меньшинствам», подписанной государствами-участниками СНГ 21 октября 1994 г., говорится об их стремлении содействовать «сохранению этнической, языковой, культурной и религиозной самобытности национальных меньшинств», то есть речь идет, во-первых, о достигнутом согласии осуществлять проэтническую политику и, во-вторых, о национальных меньшинствах как коллективных субъектах группового права. Современное международное право уделяет как раз повышенное внимание коллективным правам этнических групп в контексте концепции так называемой «позитивной дискриминации», т.е. создания правовых условий для выравнивания возможностей различных групп меньшинств.

Согласно общепринятому международным сообществом определению, национальные меньшинства – это те социальные группы в государстве, для которых из-за этнических, языковых, религиозных или культурных признаков в силу действующего внутригосударственного законодательства ограничена или затруднена возможность реализации прав и свобод человека, безусловно распространяющихся на государствообразующее (основное) население государства /10, с. 22-23/. Концепция национальных меньшинств квалифицирует их не столько как малочисленные национальные группы, сколько как этнические общности, принадлежность к которым ограничивает параметры социального функционирования индивидов. Данная концепция социологически релевантна при выяснении мнения самих индивидов о наличии и причинах ограниченности их социально-статусных возможностей как представителей определенных этнических общностей. Поэтому логичным и необходимым представляется особое внимание к национальным меньшинствам в этнополитических процессах.

Однако нельзя не согласиться и с утверждением В. Мартянова о том, что опыт бывших социалистических и нынешних «развитых стран» со всей очевидностью доказывает, что политика привилегий для меньшинств (этнических, конфессиональных, языковых и т.п.), принятия государством перед ними неких эксклюзивных обязательств (правовых и моральных) не решает тех исходных задач, ради которых эти шаги предпринимаются. Наоборот, подобная эксклюзивность лишь провоцирует напряжение и фрагментацию современных полиэтнических сообществ, препятствуя их интеграции в политические нации. Например, В.А. Тишков отмечает, что в Концепции государственной национальной политики России (1996 г.), «чтобы избежать ненужной и плохо понимаемой градации граждан на разностатусные категории по этническому признаку, не используется понятие «меньшинства». Это не от того, чтобы обойти проблему мирового значения и зафиксированную в ряде международных деклараций, а по той простой причине, что во многом Россия ушла дальше того, чего требуют эти декларации». Представители многочисленных диаспор «находятся далеко в не приниженном положении, чтобы их категоризовать как меньшинства. А именно в приниженном статусе и в необходимости особой защиты заключается суть доктрины меньшинств» /8/.

Проблема соотношения прав личности и прав группы является одной из наиболее дискутируемых в современной политико-правовой теории и одной из наиболее сложных в политической практике. Слабое теоретическое понимание того, как соотносятся между собой и как должны взаимодействовать этничность и государственность, защита индивидуальных прав и свобод человека и коллективных (групповых) прав, является одним из главных факторов снижения результативности национальной политики, ее оторванности от реальной практики и проблем межэтнических взаимодействий. Не зная ответа на этот вопрос, а зачастую не умея даже правильно его сформулировать, власть и общество вступают на «минное поле этнополитики» (В. Мартянов), выбраться из которого без потерь гораздо сложнее, чем просто его обойти.

Рассматривая современные концепции национальной политики, следует, прежде всего, выделить ее альтернативные проекты:

а) «Традиционный проект» – модель, основанная на усилении государственно-административных форм регулирования межэтнических отношений;

Традиционалистские проекты этнополитики во всех своих разновидностях представляют собой жестко иерархические конструкции. Подобные конструкции, во-первых, предполагают концентрацию власти на вершине управленческой пирамиды («властной вертикали»); во-вторых, ту или иную форму сегрегации людей по этническому признаку.

б) «Модернистский проект» – модель, предполагающая развитие гражданской самоорганизации и горизонтальной интеграции общества.

Э. Паин считает, что в качестве основной цели национальной политики в Российской Федерации должно рассматриваться формирование гражданской нации, предполагающее, прежде всего, разработку и реализацию государственных программ интеграции этнических общностей в рамках национального государства и гражданского общества. Такая цель признается ведущей в мировой практике национальной политики, а сам термин «нациестроительство» («Nation-Building») широко распространен в англоязычной литературе /11/.

Главными принципами модернистского проекта этнополитического развития во всех его вариациях являются /5, с. 143-144/.

1. *Принцип добровольной, осознанной интеграции этнополитических акторов в рамках гражданской нации.* Такая интеграция повышает жизненные шансы людей и увеличивает совместные выгоды сообществ и при этом: а) не допускает сегрегации людей по этническим, расовым или религиозным причинам; б) исключает угрозу насильственной ассимиляции. Интеграция современного общества зависит от того, сможет ли государство создать единое культурное пространство с соблюдением гражданских прав и уважением культурных особенностей представителей всех этнических групп.

Как показывает практический опыт реализации идей мультикультурализма, издержки абсолютизированной мультикультуралистской этнополитической модели заключаются в том, что государства, в котором этносы не объединены в политическую нацию общим национальным интересом и надэтнической идеологией – политически нежизнеспособны. Поэтому мультикультурализм в обязательном порядке должен сопровождаться интеграционными процессами.

2. *Принцип децентрализации власти.* Современные концепции этнополитической интеграции предусматривают механизмы, не допускающие концентрации власти у центрального правительства в национальном государстве как за счет горизонтального распределения власти между ее различными ветвями, так и за счет вертикального распределения власти между центром, регионами и местным самоуправлением. Конкретизацией этого принципа является *принцип субсидиарности*, согласно которому решение проблем управления принимается на *максимально низком уровне*. В этом ключ к успеху рыночных и демократических реформ.

3. *Принцип гражданской национальной самоорганизации.* Этот принцип предусматривает создание условий, позволяющих представителям различных национальностей самостоятельно определять и реализовывать свои национально-культурные интересы, защищать свои права и свободы, представлять и отстаивать через общегосударственный механизм власти свои интересы, создавать свои политические институты, а также ассоциации, движения и другие институты гражданского общества.

4. *Принцип национального патернализма.* Суть этого принципа состоит в обязанности властей обеспечивать фактическое равенство, оказывая преимущественную поддержку наименее защищенным этническим группам.

5. *Принцип межнационального паритета и партнерства.* Этот принцип состоит в признании всех народов государствообразующими и в утверждении, что ни один народ не может обладать преимущественным правом на контроль над территорией, институтами власти, природными ресурсами.

Различия традиционалистских и модернистских концепций национальной политики существенны, принципиальны и многообразны. Вместе с тем существуют общие принципы, равно обязательные для любых ее концептуальных моделей. Неперерешаемый принцип, постулат современной государственной национальной политики – равенство прав и свобод человека и гражданина незави-

симо от его расы, национальности, языка, отношения к религии, принадлежности к социальным группам и общественным движениям.

Проведение этнической политики осуществляется, прежде всего, посредством обеспечения эффективной реализации конституционно-правовых принципов регулирования этногосударственных и межэтнических отношений, разработки и выполнения государственных программ и поддержки общественных инициатив в достижении целей этнической политики, а также налаживания плодотворного диалога между органами государственной власти и национально-культурными объединениями.

Общая концептуальная схема национальной политики как одной из важнейших форм политического управления представлена на *рисунке 2*.

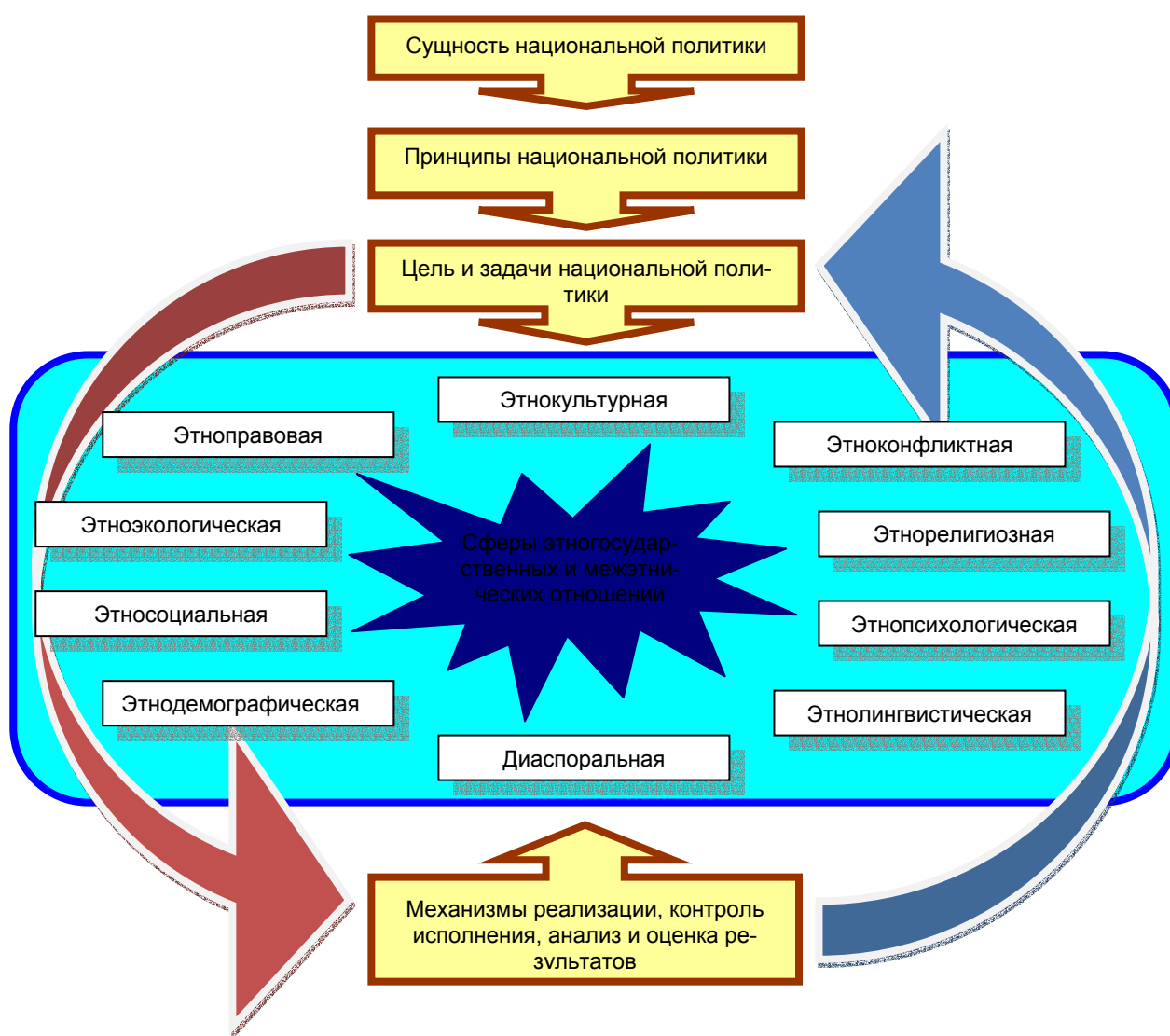


Рис. 2. Концептуальная схема национальной политики (этнополитики)

В качестве пояснений и комментариев к данной схеме можно указать на следующее:

Во-первых, стрелками обратной связи соединены два блока: «Цель и задачи государственной национальной политики» и «Механизмы реализации, контроль исполнения, анализ и оценка результатов». Смысл заключается в том, что оперативной и стратегической коррекции могут и должны подвергаться цели и задачи национальной политики в связи с объективной оценкой ее эффективности и достигнутых результатов на каждом из этапов ее выполнения. Вместе с тем сущность

национальной политики и ее принципы не должны подвергаться ревизии в связи с ее результатами, а также с изменением общей ситуации в экономической, политической, социокультурной и т.д. сферах жизни общества. Поэтому столь важно с самого начала определиться с концептуальными основаниями национальной политики.

Во-вторых, следует обратить внимание на многообразие сфер этногосударственных и межэтнических отношений, выступающих предметом политического управления, регулирования и контроля. Очевидно, что одной из главных задач при планировании и проведении национальной политики является выявления и учет специфики каждой из этих сфер, а также специфических форм их взаимодействия, взаимовлияния.

В-третьих, на этой схеме не отражены государственные институты и структуры, не указаны их функции в проведении национальной политики. Это сделано нами по той причине, что разработка концепций национальной политики должна удовлетворять следующим общим требованиям:

1. Формирование национальной политики вокруг согласованных *целей, задач* и определенных *результатов*, а не вокруг организационно-управленческих *структур* и предписанных им *функций*.

2. Разработка и проведение национальной политики, *наиболее интегрированной* общегосударственными интересами, и вместе с тем *наиболее сегментированной* на основе учета дифференцированных потребностей различных этнических групп и различных сфер этногосударственных и межэтнических отношений.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гусейнов Г., Драгунский Д., Сергеев В., Цымбурский В. Этнос и политическая власть // Век XX и мир. 1989. № 9.
2. Ионин Л. Философия национализма // Перестройка и национальные проблемы. Приложение к журналу «Новое время». 1989.
3. Мартыянов В. Строительство политической нации и этнонационализм // Логос. 2006. № 2 (53).
4. О новой концепции национальной политики РК (пресс-релиз) / <http://kazmedia.kz/?p=1164>.
5. Паин Э. Между империей и нацией: Модернистский проект и его традиционалистская альтернатива в национальной политике России / 2-е изд., доп. М.: Новое издательство, 2004.
6. Смирнов А.Н. Этничность и культурный плюрализм в контексте государственной политики // Политические исследования. 2005. № 4.
7. Тишков В.А. О советском этнонационализме // Тишков В.А. Этнология и политика: статьи 1989 - 2004 гг. 2-е изд., доп. М.: Наука, 2005.
8. Тишков В.А. О концепции государственной национальной политики / http://www.valerytishkov.ru/cntnt/publikacii3/publikacii/o_konzeptzi.html
9. Фадеичева М.А. Человек в этнополитике. Концепция этнонационального бытия. Екатеринбург: УрО РАН, 2003.
10. Юрьев С.С. Правовой статус национальных меньшинств (теоретико-правовые аспекты). М.: Эдиториал УРСС, 2000.
11. Connor, W. Nation-Building or Nation-Destroying? // World Politics. 1972. Vol. 24.

REFERENCES

1. Gusejnov G., Dragunskij D., Sergeev V., Cymburskij V. *Jetnos i političeskaja vlast'. Vek HH i mir.* 1989. № 9 (in Russ.).
2. Ionin L. *Filosofija nacionalizma. Perestrojka i nacional'nye problemy. Prilozhenie k zhurnalu «Novoe vremja».* 1989 (in Russ.).
3. Mart'janov V. *Stroitel'stvo političeskoj nacii i jetnonacionalizm. Logos.* 2006. № 2 (53) (in Russ.).
4. *O novoj koncepcii nacional'noj politiki RK* (press-reliz). <http://kazmedia.kz/?p=1164> (in Russ.).
5. Pain Je. *Mezhdū imperiej i naciej: Modernistskij proekt i ego tradicionali-stskaja al'ternativa v nacional'noj politike Rossii.* 2-e izd., dop. M.: Novoe izdatel'-stvo, 2004 (in Russ.).
6. Smirnov A.N. *Jetnichnost' i kul'turnyj pljuralizm v kontekste gosudarstvennoj politiki. Politicheskie issledovanija.* 2005. № 4 (in Russ.).
7. Tishkov V.A. *O sovetskom jetnonacionalizme.* Tishkov V.A. *Jetnologija i politika: stat'i 1989 - 2004 gg.* 2-e izd., dop. M.: Nauka, 2005 (in Russ.).
8. Tishkov V.A. *O koncepcii gosudarstvennoj nacional'noj politiki.* http://www.valerytishkov.ru/cntnt/publikacii3/publikacii/o_konzeptzi.html (in Russ.).
9. Fadeicheva M.A. *Chelovek v jetnopolitike. Koncepcija jetnonacional'nogo bytija.* Ekaterinburg: UrO RAN, 2003 (in Russ.).
10. Jur'ev S.S. *Pravovoj status nacional'nyh men'shinstv (teoretiko-pravovye as-pekty).* M.: Jeditorial URSS, 2000 (in Russ.).
11. Connor, W. Nation-Building or Nation-Destroying? *World Politics.* 1972. Vol. 24.

Резюме

Курганская В.Д. Этносаяси ұғымдарды құрылымдаудың, жұмылдырудың және беделін түсіретін қазіргі түп мәтіні

Қазіргі Қазақстан қоғам дамуының этномәдени ортасын саяси құралдармен ұйымдастыру мен институциалауға, этномәдени көптүрлілікті түсінудің жан-жақты ауқымдылығына мұқтаж. Ұлт, ұлттық, этникалық, ұлттық және этникалық тұтастық және сол сияқты біржақты түсініктерге иек арту осы құбылыстардың өзіне сай біржақты, сондықтан да дисфункционалды саяси-басқару бағдарламасына әкеледі.

Мақалада саяси басқарудың маңызды формасы ретіндегі ұлттық саясаттың тұжырымдамалық жүйесі ұсынылған.

Summary

KURGANSKAYA V.D. MODERN CONTEXT OF DESIGNING, MOBILIZATION AND DISCREDIT OF ETHNIC-POLITICAL CONCEPTS

Modern Kazakhstan requires in integrated paradigm of understanding этнокультурного of ethnic-cultural variety for organization and institutionalization, including by political means, of ethnic-cultural environment of development of a society. Reduced to those or other unilateral sights of representation about essence and features of phenomena of a nation, the nationalities, ethnicity, national and ethnic identity etc. are embodied in appropriate unilateral, that is why dysfunctional political programs.

The conceptual circuit of national politics as by one of the basic and major forms of political management is offered in the articles.

МОТИВАЦИЯ ИННОВАЦИОННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Мотивация в сфере инновационной деятельности рассматривается как необходимый элемент системы управления прогрессивными изменениями на макро- и микроуровне, как источник интенсификации инновационной активности различных субъектов, как действенное средство преодоления инертности их мышления, как их способность к инновационному прорыву, тенденцию к самотрансцендентности — способность выходить за собственные пределы, прорываться через сдерживающие трудности, через покорение, контроль и регулирование социальных структур посредством отказа от прежних, пересмотра, реформ и посредством обучения, тренировки, самоконтроля, продвижения вперед и т.д.

Переход к инновационной экономике требует иного понимания человека – не только как средства, но и цели экономики. Представления Маркса об экономике будущего, как инновационной экономике, экономике знаний предвосхитили многие теории, где социально-экономический прогресс связывался с сетевыми эффектами от постоянно меняющихся комбинаций разного вида ресурсов, прежде всего информационных, в противовес традиционным концепциям, делающим упор на наращивании материально-ресурсного потенциала. Мерой богатства выступало уже не рабочее, а свободное время, свободное развитие индивидуальностей.

Особенность интеллектуальной экономики состоит в том, что ее главный ресурс – знания, информация, в отличие от всех прочих ресурсов не характеризуется ни конечностью, ни истощаемостью, ни потребляемостью в их традиционном понимании. Основным условием, лимитирующим приобщение к столь доступному ресурсу, выступают специфические качества самого человека – наличие или отсутствие способности к интеллектуальной активности, как форме накопления, переработки и генерации новых знаний. Инновационную деятельность следует рассматривать как средство повышения эффективности производства за счет использования нестандартных решений, как стратегический путь развития. В одном из современных американских учебников справедливо подчеркивается: “Если бы для успешной работы требовался только высокий интеллект, то все, добившиеся успеха, были бы умными людьми. Однако вместо того, чтобы выискивать лишь общие способности, следует попытаться определить, какова мотивация человека, насколько он инициативен и способен взяться за работу и довести ее до конца, а также контролировать страх потерпеть неудачу.... Такой подход скорее, чем проведение интеллектуального теста, позволит привлечь и сохранить продуктивных сотрудников” [1, С. 85]

Со второй половины XX века в рамках экономической науки получило широкое распространение моделирование мотиваций и установок инновационной деятельности. Усилия многих исследователей были направлены на выявление особенностей мотивационной сферы инновационной личности, исходя из совокупности таких характеристик инновационной личности, как владение информационной культурой; гибкость мышления, его интегрирующего характера; готовность к риску в условиях нестабильности и непредсказуемости; готовность к непрерывному самотворчеству, самовоспитанию, переосмыслению собственного «Я» на качественно новом. Американский исследователь А.Этциони в книге «Моральное измерение в новой экономике» (1986г.) обосновывает, что нравственность, честность, порядочность оказывают воздействие на производительность коллектива в целом. Этот тезис направлен против экономической парадигмы, в которой моральный элемент общественной жизни проигнорирован или редуцирован до индивидуального интереса / потребности / удовольствия потребителя.

Познание сущности явления, скрывающегося за термином "**мотивация**", позволяет понять, что побуждает участников инновационных процессов принимать те или иные решения, какие мотивы лежат в основе их поведения, каким образом можно активизировать желательные для инновационной деятельности мотивы и ослабить те из них, которые сдерживают движение по инновационному пути развития. Мотивацию в сфере инновационной деятельности следует рассматривать как необходимый элемент системы управления прогрессивными изменениями на макро- и микроуровне, как источник интенсификации инновационной активности различных субъектов, как действенное средство преодоления инертности их мышления.

Инновационной экономике нужны работники с поисковым менталитетом, творческой интуицией, ясным видением того, к чему должна привести та или иная новая технология. Именно творческая и инициативная деятельность работников, их способность, в том числе строить собственную цель, карьеру и через это обеспечивать предприятию процветание. Интенсивное социальное развитие страны невозможно без роста творческого и нравственного потенциала ее граждан, без создания национальной инновационной системы, ориентирующей на массовое освоение инноваций. Именно поэтому сейчас на первый план выходят задачи развития инновационной системы образования, опирающейся на развитие критического и творческого мышления, как потенциальные свойства и ресурсы инновационного прорыва.

Никогда прежде фактор творчества не играл столь большой роли в обновлении производства, как в наши дни. Это и понятно. Удачные и оригинальные инновационные решения рассматриваются руководством любой современной фирмы как средство определения конкурентов в рыночной экономике, адаптации к изменениям рынка и новым технологиям. Так называемое японское экономическое чудо построено на максимальном использовании творческого потенциала каждого работника.

Выявлены следующие субъективные факторы, оказывающие влияние на инновационный процесс:

– **пол и возраст** – известно, что женщины более конформны, осторожны, чем мужчины. Люди пожилого возраста менее способны быстро реагировать на инновации. Молодежь, напротив, легко усваивает все новое;

– **личностные качества** – к качествам, способствующим реализации инновационного процесса, относят склонность к риску, заинтересованность в служебном росте, высокий профессионализм, установку на нововведения. Именно эти качества включает в себя понятие «новаторская личность». Можно предположить, что способность к инновациям также зависит от ригидности человека;

– **квалификацию и образование** – люди с высоким уровнем образования и квалификации легче адаптируются к нововведениям.

Совокупность трех групп факторов дает в итоге высокую либо низкую способность к инновациям.

При этом главная идея мотивационного механизма должна заключаться не в принуждении субъектов совершать какие-либо изменения, а в пробуждении интереса к самому содержанию инновационной деятельности. Конечно, никто не может сказать, с достаточной степенью уверенности, как детально действует механизм мотивации, какой силы должно быть мотивационное воздействие, когда сработает мотивообразующий фактор, тем более, почему он сработает в каждом конкретном случае и к какому результату приведет. Но даже понимание структуры и последовательности действия мотивационного механизма инновационной деятельности уже выступает немаловажным фактором для повышения эффективности ее осуществления.

Когда заходит речь о мотивах, лежащих в основе поведения участников инновационной деятельности, то зачастую они сводятся только лишь к прагматическим интересам материального характера и, в частности, к максимизации прибыли, рассматриваемой в качестве основной цели этой деятельности. С этим утверждением трудно не согласиться, поскольку лейтмотивом мотивации преобладающей части предпринимательства как такового является получение максимум прибыли с целью достижения сверхприбыли в будущем, ради чего и осуществляются различного рода инновации, как производственные, так и организационные, направленные на недопущение потери преимущества перед конкурентами и снижение размера прибылей. Но это не уменьшает значение и влияние нематериальных факторов на мотивацию деятельности таких, как потребность в самореализации, самоутверждении, любовь к своему "делу", стремление к общественному признанию и другие, которые могут быть и должны быть мощным мотиватором любой, тем более инновационной деятельности. Ведь мотивация – есть совокупность внутренних и внешних движущих сил, которые побуждают человека к деятельности, задают границы и формы деятельности и придают этой деятельности направленность, ориентированную на достижение определенных целей. [2]

Существуют некоторые факторы, усложняющие, делающие неясным процесс практического развертывания мотивации. В первую очередь, это неочевидность возникающих мотивов, присутствие некоторой непредсказуемости в поведении субъекта инноваций, с одной стороны связанной с влиянием неопределенности, присущей инновационной деятельности как таковой, с другой - с непредвиденной реакцией субъекта на мотивирующее воздействие, порождаемой изменениями в потребностях, интересах, ценностных ориентациях, их сложной динамикой взаимосвязей. Немаловажным фактором является также уникальный характер мотивационных структур различных субъ-

ектов, разная степень влияния одинаковых мотивов на совершаемые ими поступки. Анализ мотивов инновационной деятельности на различных этапах инновационного процесса и с точки зрения различных его участников, свидетельствует, что стремление к получению максимального экономического эффекта не является ведущим мотивом в иерархической системе мотивов субъектов-участников инноваций на каждом конкретном этапе. Каждая стадия инновационного процесса характеризуется своей структурой мотивов, находящейся под воздействием многочисленных факторов, способствующих созданию благоприятных условий для творческой деятельности или же препятствующих ее реализации. В результате конструктивного или деструктивного влияния этих факторов происходят изменения в совокупности мотивов, как в процессе реализации конкретного этапа, так и при переходе к следующей стадии инновационного процесса. Этот переход предполагает определенные трансформации в приоритетности мотивов, ликвидацию одних и возникновение других мотивов, связанные с изменением условий протекания инновационного процесса, со сменой его участников, их потребностей, интересов, целевых и ценностных установок и т.д. Именно человеческий ресурс с его неисчерпаемым интеллектуальным потенциалом является главной движущей силой инновационных трансформаций, поэтому разработка вопросов мотивации творчества (инициирования инноваций) выступает ключевым фактором преодоления существующей сегодня инертности субъектов инновационной деятельности.

На этой стадии важны мотивы самореализации и самоактуализации, предполагающие увлеченность процессом труда, ориентацию на настоящее. В процессе планирования происходит запуск блока когнитивных особенностей личности инноватора, который предполагает, кроме развитого творческого мышления, проявление способностей, обеспечивающих практическое внедрение генерируемых идей (критичность восприятия, способность к планированию, к антиципации и стратегическое, практическое мышление). Стадия инициации инноваций требует от исполнителя проявлений свойств сильной и подвижной нервной системы. Достижению эффективности и развитию профессионализма будут способствовать качества личности, сформированные на их основе: энергичность, экспрессивность, умеренная импульсивность, уверенность в себе, неконформизм, высокая толерантность к неопределенности, склонность к риску, авантюристичность, свобода мышления, решительность, нефрустрированность. На стадии оформления, анализа рисков, продвижения и завершения работы над проектом эффективность деятельности повышают черты слабой и инертной нервной системы, а развитию профессионализма и совершенствованию деятельности способствуют связанные со слабой нервной системой качества: чувствительность, рефлексивность, определенный уровень личностной тревожности, организованность, критичность, осторожное отношение к риску, интернальный локус контроля, центрированность на проблеме, упорство. Условием гармоничного сочетания достаточно противоречивых качеств является высокий уровень личностной зрелости, которая связана с высокой степенью самоактуализации, выраженной аутопсихологической компетентностью и высокой инновационной культурой личности.

Мотивы, порождаемые внешними факторами, непосредственно не связанными с характером деятельности, называются экстринсивными мотивами, к ним относятся: мотив долга и ответственности перед обществом; мотив самоопределения; стремление получить одобрение других, высокий социальный статус; мотивы избежания наказания. В случае действия этих мотивов привлекательна не деятельность сама по себе, а только то, что с ней связано (например, власть, материальное благополучие, престиж), но этого зачастую не достаточно для побуждения к деятельности. Важно, чтобы экстринсивные мотивы были подкреплены процессуально-содержательными (интринсивными) мотивами, когда активность субъекта вызывается не влиянием конкретных внешних факторов, а самим процессом и содержанием деятельности. Когда субъекту интересно то, чем он занимается, характер деятельности, нравится проявлять свою интеллектуальную и физическую активность внедрения наиболее рационального варианта решения данной проблемы. Постановка целей может осуществляться как самостоятельно субъектом (субъект, испытывающий мотивационное воздействие), так и задаваться извне, в последнем случае связь может формироваться от цели к соответствующему мотиву. Важно, чтобы цель, задаваемая извне, была принята субъектом, стала его индивидуальной целью, чтобы субъект не воспринимал ее как навязываемую задачу, не стремился ее изменить, для этого необходимо соответствие внешней цели внутренней мотивации субъекта, а также включение субъекта в участие при постановке цели, анализе условий ее достижения.

Западный опыт показывает, что для того, чтобы личность творила необходима базовая социальная инфраструктура. То есть, люди должны быть уверены в завтрашнем дне, они должны иметь возможность получить доступное образование для себя и своих детей, иметь соответствующее здравоохранение, которое обеспечивало бы здоровье, причем тоже доступное, гарантированное со

стороны государства. Человек должен иметь доступ к жилью, то есть возникает фактор доступного жилья, который должен рассматриваться государством. На постсоветском пространстве эти проекты пока пробуксовывают из-за недостатка ресурсов для их осуществления.

Конечный результат является важным фактором, влияющим на мотивацию субъектов-участников инновационной деятельности: положительный результат, соответствующий ожиданиям или превосходящий их способен значительно усилить мотивацию к осуществлению инноваций в дальнейшем, что не требует заново формировать мотивационную структуру субъекта и дает возможность посредством различных стимулов поддерживать, закреплять, развивать, усиливать действие тех или иных мотивов; и, наоборот, отрицательный результат, не принесящий удовлетворения от инновационной деятельности, нередко имеющий место, что связано с условиями риска и неопределенности, сопряженных с инновационными процессами и являющихся их неотъемлемой характеристикой, способен разрушить мотивацию, прекратить действие данного мотивационного механизма. Однако этот факт не означает, что исчезнет потребность в инновационной деятельности, желание ее осуществления у различных субъектов, это указывает лишь на необходимость формирования иной мотивации, посредством изменения комплекса мотивообразующих факторов, а, следовательно, и мотивов, побуждающих к активной деятельности в сфере инноваций. Можно много говорить о стимулирующих инновации факторах: об оплате труда, условиях работы, о профессионально, интеллектуально и морально комфортной среде, о мотивированном руководителе, мотивированном исполнителе, расширении мотивации, стимулировании научной деятельности и т. п. Все это, безусловно, важные факторы практического обеспечения инновационных процессов, развития креативного потенциала человека как субъекта инновационной деятельности, расширения объективных возможностей его творческой, личностной самореализации. Однако поскольку именно сам человек, конкретный индивид является субъектом творчества (коллектив — организованная среда, благоприятная или неблагоприятная для его творчества, для развития или подавления, разрушения в нем субъектного, творческого начала и его ответственности), именно от степени нашей внутренней свободы и внутренней готовности к поиску нового зависит, сможем ли мы вообще произвести то новое, которое потом можно будет внедрять и реализовывать.

Инновационный потенциал личности означает умение сочетать знания и опыт; способность к интеракции разных знаний; настрой на новое, оригинальное; готовность к риску; духовное и физическое здоровье; гражданскую ответственность к формам созидания, творческое отношение к постоянным изменениям, бесконечному самосовершенствованию.

Личности с высокими показателями инновационности свойственны следующие признаки высокого уровня самоактуализации и личностной зрелости: тенденция проявлять гибкость в реализации своих ценностей в поведении, взаимодействии с окружающими людьми, способность быстро и адекватно реагировать на изменяющуюся ситуацию, повышенная спонтанность, простота и естественность, высокая степень принятия себя, высокая способность к установлению глубоких и тесных эмоционально-насыщенных контактов с людьми, способность к творчеству.

Сказанное вовсе не отменяет ответственности субъекта творчества: ответственность есть саморегулятор и регулятор творческой деятельности. Однако без формирования субъектности в человеке нет ни его готовности к риску, ни самого творческого поиска и акта, ни самой ответственности. И в этом смысле свобода и ответственность — не просто два принципа творчества и инноваций: их можно назвать одним принципом, потому что ответственность есть простое онтологическое следствие нашей свободы.

Способность к инновационному прорыву можно охарактеризовать как тенденцию к самотрансцендентности — способности выходить за собственные пределы, прорываться через сдерживающие трудности, «переступать границу». Условно самотрансценденция проходит по трем «границам» условий человеческого существования: трансценденция природы посредством ее покорения, контроля и регулирования; трансценденция социальных структур посредством отказа от прежних, пересмотра, реформ и революций; и последняя по месту, но не по значению — самотрансценденция посредством обучения, тренировки, самоконтроля, продвижения вперед и т. д.

Это свойство (тенденция к самотрансцендентности) проистекает из двух основных черт человеческого мира: а) склонности к инновациям, выдвиганию оригинальных, новых идей; б) кумулятивного (суммарного) характера постоянно расширяющегося и обогащающегося человеческого опыта, который на индивидуальном уровне приобретает путем обучения, а на историческом — через социальную сферу и культуру. Таким образом, основной росток, источник прогресса обнаруживается в неистребимой и в сущности неограниченной способности человека к созиданию и обучаемости, в возможности воспри-

нимать или создавать новшества, а также наследовать и постоянно наращивать общий багаж знаний, мастерства, стратегий, технологий и т.д.

Президент РК Н.А.Назарбаев в своем выступлении «Казахстан в посткризисном мире: интеллектуальный прорыв в будущее» подчеркивал, что «Казахстану необходима интеллектуальная революция, которая позволит пробудить потенциал будущего. Наша задача – изменить отношение казахстанцев, и в первую очередь молодежи, к образованности, к интеллекту, служению Родине и народу. Необходимо создать ядро национального интеллекта, сообщество эрудированных людей, способных конкурировать на международном уровне». Проект «Интеллектуальная нация 2020» направлен на формирование новой генерации казахстанцев. Без этого мы не сможем превратить Казахстан в страну с конкурентоспособным человеческим капиталом.[3]

Современному обществу необходим конкурентно востребованный специалист, умеющий быстро реагировать на постоянно меняющиеся условия жизни, критически мыслящий, обладающий способностью к выбору, умением преобразовывать свою деятельность. В проекте «Интеллектуальная нация-2020» отмечается, что важно каждому человеку привить умение делать, умение учиться, умение жить вместе в современном мире.

Новая парадигма образования должна привести к становлению нравственной, активной, предприимчивой личности, обладающей собственным достоинством, прочными убеждениями, знанием своих прав и умением защитить их, уважением к законам и стремящейся их соблюдать, осознанием своих способностей и основанных на них возможностей, умеющей самостоятельно убедительно и доказательно обосновать свое решение и активно, настойчиво реализовать его, используя все законные возможности правового демократического государства.

ЛИТЕРАТУРА

1. Дж. Л. Гибсон. Организация: поведение, структура, процессы / Дж. Л. Гибсон, Д. М. Иванцевич, Д. Х. Доннелли. Пер. с англ. 8-е изд. М.: Инфра-М, 2000, 85(ин Русс)
2. Дафт, Ричард Л. Менеджмент/ Пер. с англ. В.Вольского и др.; Под общ. ред. Ю.Н. Каптуревского. 2-е изд. - СПб.: Питер, 2001. - 832с., (ин Русс)
3. Назарбаев Н.А. Казахстан в посткризисном мире: интеллектуальный прорыв в будущее.//Казахстанская правда, 14 октября 2009г., (ин Русс)

1. Dzh. L. Gibson. *Organizacija: povedenie, struktura, processy* / Dzh. L. Gibson, D. M. Ivancevich, D. H. Donnelli. Per. s angl. 8-e izd. M.: Infra-M, 2000, 85(in Russ)
2. Daft, Richard L. *Menedzhment*/ Per. s angl. V.Vol'skogo i dr.; Pod obw. red. Ju.N. Kapturevskogo. 2-e izd. - SPb.: Piter, 2001. - 832s., (in Russ)
3. Nazarbaev N.A. *Kazahstan v postkrisisnom mire: intellektual'nyj proryv v buduwee*.//Kazahstanskaja pravda, 14 oktjabrja 2009g., (in Russ)

Summary

Sarsenbayeva Z. N. **Motivation of innovative activity**

Motivation in the field of innovative activity is examined as a necessary element of control system by progressive changes on macro and microlevel, as a source of intensification of innovative activity of different subjects, as effective means of overcoming of sluggishness of their thought, as their capacity for an innovative breach, tendency to selftranscendence is ability to go beyond own limits, to break through retentive difficulties, through a subjugation, control and adjusting of social structures by means of abandonment from former, revision, reforms and by means of educating, training, self-control, moving forward etc.

Резюме

Сәрсенбаева З.Н. **Инновациялық қызметтің үждемесі**

Инновациялық қызмет саласындағы үжж макро- және микроәлемдегі прогрессивті өзгерістерді басқару жүйесінің қажетті элемент ретінде, әртүрлі субъектілердің инновациялық белсенділігін жеделдетудің көзі ретінде, олардың ойлауының үдеулігін игерудің ықпалды құралы ретінде, кедергілерді бұзып өтетін ұмтылыс арқылы, оқыту, жаттығу, өзін-өзі қадағалау, алға ұмтылу және т.б. арқылы бұрынғыдан бас тартып, реформалар көмегімен әлеуметтік құрылымдарды бақылау мен реттеу жолымен өз шеңберінен шығу мүмкіндігі – өзіндік трансценденцияға деген үрдіс, инновациялық қарқынға деген қабілет ретінде қарастырылады.

Е.У. БАЙДАРОВ

КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ СОВРЕМЕННОСТИ

В статье рассматриваются дефиниции «культура» и «цивилизация» в контексте их философского анализа и глобализационных процессов современности. Несмотря на большое множество различных определений данных понятий, тем не менее, данные дефиниции в наши дни далеко выходят за рамки их первоначального, этимологического значения, снова приковывая в условиях глобализации и трансформации социума свое внимание со стороны гуманитарных наук.

Понятия «культура» и «цивилизация» несмотря на то, что являются часто упоминаемыми терминами, все же до сих пор остаются непонятными для многих людей, незнакомых с теми или иными концепциями, существующими в современных социогуманитарных науках. Использование данных дефиниций в наши дни далеко выходит за рамки их первоначального, этимологического значения, снова и снова приковывая в условиях глобализации и трансформации социума свое внимание со стороны различных исследователей.

В обыденной жизни, часто употребляя слово «культура», большинство людей легко находят на него ответ, улавливая его значение из контекста: это и религия, и традиции, и литература, и искусство – все что создано человеком за время его существования и т.д. и т.п. Но стоит попытаться дать ему научное определение, как возникают большие трудности. В свое время академик Д.С. Лихачев отметил, что людям больше понятно, что такое научно-техническая революция, чем что такое культура. И не случайно, наверное, что сегодня в научной литературе существует более 1000 определений этого общеупотребляемого термина.

Многообразие определений культуры объясняется в первую очередь сложностью и многогранностью самой культуры. Культура – неисчерпаемый, сложный объект, поэтому и вариантов определений очень много. Автор любого определения стремится к тому, чтобы определение указывало на существенные признаки культуры вообще и любой конкретной культуры, например, национальной культуры, или культуры какого-либо исторического периода, или различных форм культуры. Но это приводит к тому, что стремление оставить в определении только общие для всех форм и типов культуры признаки делает определение схематичным и малоинформативным. Поэтому вслед за французским мыслителем Б. Паскалем, рекомендовавшим такой выход из непростой логической ситуации, как: «Не следует определять очевидное», отметим, что культура – явление очевидное для многих. Произнося это слово, как говорилось выше, человек и социум в целом, вкладывает в них определенный смысл.

Многие современные определения культуры в основном остаются в рамках определения, предложенного еще в XIX веке известным английским культурантропологом Эдуардом Б. Тайлором (1832-1917) в его знаменитой книге «Первобытная культура»: ««Культура, или цивилизация в широком этнографическом смысле слагается в своем целом из знания, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества» [1, с.18]. В данном случае Тайлор определяет культуру через перечисление ее основных составляющих.

Однако обыденное употребление слова «культура» не так уж и примитивно и не научно, как может показаться на первый взгляд. Некоторые современные определения носят уточняющий характер, некоторые – расширяющий, некоторые носят стилистические поправки, большинство из которых связаны с развитием научного знания в XX веке. Например, археологи определяют культуру как любую человеческую деятельность, представленную артефактами (*материальная культура*) или верованиями (*духовная культура*), которая передается от человека тем или иным способом обучения, но не через генетическую наследственность. В данном определении подчеркивается, что культура не заложена в генетическом коде человека, и человек не станет культурным автоматически по мере взросления организма, так как внутри биологического организма человека нет культуры. Культура – в общении людей между собой. Поэтому культура невозможна без вза-

имного диалога, полилога различных культур. Только взаимообогащаясь, культура превращается в своеобразную мозаику, «калейдоскоп» культурных ценностей и духовных истин.

В условиях глобализации всех сторон общественной жизни общества и различных её измерений культура превращается в то же время и в предмет философского диалога различных философских школ и направлений.

Ещё Г. Гегелем [2] была разработана концепция исторического развития культуры, ее прогресса. Он рассматривал культуру как духовную эволюцию человечества, постепенное совершенствование языка, обычаев, государственного устройства, научного знания, искусства, религии. Идеи эволюционного развития культуры стали преобладающими в мировоззрении людей XIX века (Г. Спенсер, Э. Тайлор, Дж. Фрезер, Л.Г. Морган, О. Конт, Дж.-С. Милль, К. Маркс, Ф. Энгельс и др.), которым прогресс культуры стал представляться бесконечным процессом все большего ее совершенствования.

Позитивные начала культуры характеризуют, прежде всего, ее ценностный аспект. Но никакую культуру нельзя мыслить без внутренних противоречий, столкновения позитивных и негативных начал, добра и зла, человечности и жестокости, участия и безразличия, самопожертвования и эгоизма, святости и преступности. Культура – это сложный и противоречивый мир человека, мир внутренний и предметный, мир деятельности и общения, мир повседневности и высших ценностей. Овладевая ценностями культуры, человек формирует свой духовный облик, делает свою жизнь полноценной. Образование, овладение высотами научного знания и приобщение к миру ценностей культуры – такова стратегия личности на пути к полноценной жизни. Поэтому человек, как неотъемлемый элемент социума, и культура не существуют друг без друга, где человек окультуривает (возделывает) мир своего бытия и жизненного пространства.

Современная дефиниция «культура» имеет множество определений, каждое из которых составлено из совершенно различных терминов и явно не совпадающих по смыслу. С чем это связано? Наверное, с тем, что культура социума активно развивается и трансформируется, и поэтому меняется понимание самой культуры. Вероятно, определенную роль сыграли и интересы и традиции разных, но взаимосвязанных научных дисциплин - социологии, философии, культурологии и т.д.

На наш взгляд культура – это, прежде всего, *программа человеческой деятельности по созданию, сохранению и трансляции материальных и духовных ценностей, возникших на базе языковых, нравственных, эстетических и др. особенностей общества*. Формируясь на протяжении длительного времени, они стали прообразом жизни этого общества и тем фундаментом, каждая деталь которого представляет собой особую ценность. Так, например, Ю.М. Лотман отмечал, что культура – генератор структурности, которая создает вокруг человека социальную сферу, которая делает возможной общественную жизнь [3, с.487]. Культура как генератор структурности социальной сферы не только воспроизводит «генетически» заданные матрицы ее функционирования, но и вносит в нее начало неопределенности, возможности реализации альтернативных программ и сценариев общественного развития.

Поэтому в условиях глобализации мирового сообщества многие ученые отмечают возрастающее значение культуры. Так, согласно И. Валлерстайну «слово культура употребляется в двух диаметрально противоположных смыслах: культура – это то, что объединяет людей, но также и то, что их разделяет» [4, с. 182]. Отсюда он делает вывод, что слово «культура» необходимо рассматривать двояко: «как систему ценностей и основных правил, которые сознательно и бессознательно, управляют поощрениями и наказаниями в обществе и создают систему иллюзий, которые должны убеждать членов общества в их легитимности» [4, с. 212-213].

Как мы видим, в самом общем понимании культуру рассматривают как часть общества наряду с производством, политикой и т.д. Но если культура - это система, обеспечиваемая способом перенесения духовности человека на весь уклад его жизнедеятельности, то культура определенного типа проявляется в политике, в экономике, в искусстве. Но это не значит, что культура и общество могут быть отождествлены друг с другом. Если общество выступает как большая социальная группа, то культура как способ регулирования поведения людей. Следовательно, они представляют собой два неразрывно связанных между собой, хотя и особых аспектов социального взаимодействия людей, их жизнедеятельности.

Благодаря культуре образуется и воспроизводится социальная структура общества, а благодаря обществу, его социальным институтам и государственной политике культура функционирует, сохраняется и транслируется. Следовательно, общество и культура - это две теснейшим образом

взаимосвязанные и взаимодействующие подсистемы единой социокультурной жизни, одна из которых выражает форму и структуры социальных взаимодействий различных групп, общностей, а другая – содержание, ценностно-смысловое значение таких взаимодействий (значения, ценности, нормы, идеалы).

При всей широте содержания понятия культура имеет и свои границы. *Во-первых*, культурное – это неприродное, не естественно возникающее и существующее независимо от людей (хотя и используют природные объекты и силы в соответствии с их потребностями и интересами), а искусственное созданное или освоенное людьми. *Во-вторых*, при всей теснейшей, органической взаимосвязи социума и культуры, их необходимо и целесообразно в определенном отношении и разграничивать, имея в виду, что социальное выражает, прежде всего, форму и структуру общественных отношений людей в их групповой жизни и деятельности, а культурное – ценностно-смысловое содержание этих отношений, их форм и структур. На таком разграничении основано научное определение своеобразия предметного рассмотрения культуры в социальной философии. *В-третьих*, культурное – это всегда не индивидуальное, а социальное в том смысле, что оно связано с общественным взаимодействием людей.

Исходя из вышеизложенного, понимание феномена культуры, с одной стороны, неразрывно связано с уровнем эволюции человека как социального существа, а с другой – с осознанием позитивного или негативного воздействия культуры на процесс развития конкретного социума. Следует выделить четыре основных условия, благодаря которым культура становится важнейшим фактором безопасности общественного развития.

Во-первых, культуре присущ в значительной степени принцип универсальности, который охватывает все сферы общественной жизни, включая в себя многообразие форм проявления творческой энергии человека и его сознания (научного, художественного, религиозного и др.).

Во-вторых, именно через культуру происходит непосредственное формирование общественного мнения и происходит обеспечение устойчивости тех или иных стереотипов сознания и поведения.

В-третьих, благодаря культуре общество имеет ту или иную степень исторической преемственности, которую не могут дать ни социально-политическая, ни материально-экономическая сферы.

Если исходить из того, что культура – это специфический способ организации и развития человеческой жизнедеятельности, представленный в продуктах материального и духовного труда, в системе социальных норм и учреждений, в духовных ценностях, в совокупности отношений людей к природе, между собой и к самим себе, то культура в качестве социально-философского объекта исследования представляет собой реальное состояние творческой социокультурной деятельности человека и конкретного общества, динамический процесс развития различных ее структурных элементов и форм [5].

Отсюда следует вывод, что культура как объект и предмет социально-философского анализа, должна рассматриваться по существу во взаимосвязи с обществом и всеми его явлениями и институтами.

Если культура существует в обществе как определенным образом упорядоченная целостность, то при этом возможны различные варианты упорядочения этой целостности. С одной стороны, это рождает культурное многообразие (этнические, конфессиональные воплощения и т.п.), а с другой – острый конфликт за доступ к средствам, с помощью которых можно создавать этот порядок. А. Турен назвал эту борьбу за институционализацию определенного набора «культурных, когнитивных, экономических, этических моделей, с помощью которых коллектив строит отношения со своим окружением» [6, с.57], основным общественным конфликтом.

Специфика современной культуры, складывающаяся в процессе развертывания информационных технологий и глобализации, представляется в виде возникновения ситуации, которую условно можно назвать – перманентной бифуркационностью или супермодерном. В этом случае супермодерном можно считать культурную ситуацию, при которой происходит ее воспроизводство без превращения некоторых инновационных содержаний в стереотипы. В этом случае культурное воспроизводство превращается из технологизации стереотипов в единый культурно-цивилизационный процесс.

Существенными закономерностями этого процесса в каждом шаге его движения могут быть моменты превращения феноменов инновационности как в «тело цивилизации», так и в «тело культуры». Одновременное опредмечивание инновационности в цивилизационность и культур-

ность при опережающей роли цивилизационного момента - отличительная черта постиндустриальной культуры, предпосылки которой можно найти в истории в периоды, так называемых пассионарных взрывов (Л.Н. Гумилев).

В условиях глобализации культура выступает одним из ведущих социальных параметров порядка в жизни общества. Параметры порядка выступают своеобразными механизмами сдерживания нежелательных трендов социокультурных процессов, снижения негативных проявлений в культуре в условиях нестабильности и кризиса паттернов. Если в социальных системах к управляющим параметрам порядка могут быть отнесены динамика культуры, трансформация экономических, политических и т.д. условий, то применительно к антропосоциокультурным системам анализ параметров порядка дает возможность составить целостное представление о «качественности» среды и эффективности разного рода изменений: проследить эволюцию их возникновения, становления и трансформации [7].

Интересным представляется системный подход к культуре американского культурантрополога Клиффорда Гиртца. В своей работе «*The Interpretation of Cultures*» (1993) [8]. Гиртц рассматривает культуру как комплексное явление и развивает концепцию динамичных и взаимопроникающих культурных систем, где культура представляется не как комплекс конкретных моделей поведения, а как набор *внегенетических* контрольных механизмов – планов, рецептов, правил, инструкций, управляющих поведением человека. В каждом обществе, согласно концепции Гиртца, сфера культуры состоит из целого ряда культурных систем – религия, идеология, политика, наука, искусство и др. В условиях сложного общества ни одна из этих систем, взятая в отдельности, не может обеспечить нормальное существование индивида в социуме.

В своей совокупности и взаимосвязи различные культурные системы воздействуют на человека, который включает их организующие импульсы в свое нормативное видение мира, переводит их в картину своего внутреннего опыта, субъективной ежедневной реальности – важнейшей внутренней системы, на языке которой формируются мысли и объясняются поступки, а культурное многообразие, становится «генератором глобализации» (И.В. Мазуренко).

В рамках определенных гуманитарных дисциплин (но далеко не всех задач и не всех социально-гуманитарных наук) предметное и аксиологическое содержание понятий «культура» часто рассматривается как в целом совпадающее с понятием «цивилизация». Действительно, эти термины обозначают весьма близкие, но не совсем тождественные понятия. Терминологический и концептуально-методологический разнобой в понимании и интерпретации феноменов культуры и цивилизации приводит к тому, что некоторые исследователи вкладывают в слово «культура» тот же смысл, что другие в слово «цивилизация». Некоторые считают эти слова тождественными, так что пользуются не обоими, а одним из терминов. Другие категорически противопоставляют их друг другу.

Так, например, Альфред Вебер [9] полагал, что культура и цивилизация существенно различаются, ибо культура – это духовное и оригинальное явление, тогда как цивилизация анонимна по своей интеллектуальной природе. Цивилизация, по А. Веберу, представляет собой усилия человека овладеть природой с помощью разума, запечатленного в науке, технике и планировании. Что же касается культуры, то это – воплощение, осуществление человеческого духа.

Различие культуры и цивилизации можно проводить по разным основаниям. Скажем, у О. Шпенглера таким основанием становится противопоставление технологического прогресса, составляющего динамический принцип цивилизации («мира-как-механизма»), и базисных духовных ценностей как содержания культуры («мира-как-организма»). Выдвинутое же в Новое время Ж.-Ж. Руссо и подхваченное романтиками положение о том, что научно-технический прогресс, победное шествие цивилизации, могут вести и во многих случаях действительно приводят к деградации духовной жизни и эрозии нравственных основ общественной жизни, стало общим местом различных культурологических и историософских концепций.

Теоретическое противопоставление *принципа культуры* (ценностной иерархии оснований личностно-социального бытия) *принципу цивилизации* (институционализации формальных структур взаимодействия индивидов) обусловлено как объективной противоречивостью социальной реальности, так и редуccionистскими методологическими установками социальной рефлексии. Разрыв между людьми и социальными структурами, между жизненным миром и миром социальных систем, между культурой и цивилизацией является отражением и следствием превращения многомерной социальности как пространства, создающегося и структурирующегося прямыми и многообраз-

но опосредствованными взаимодействиями конкретных человеческих субъектов, в субстанцио-субъект собственного развития. Необходимое условие теоретического и социально-практического преодоления этой редукционистской установки заключается в том, что и культура, и цивилизация начинают пониматься и реально развиваться как динамические формы реализации социальной полисубъектности (В.Е. Кемеров) [10, с. 68-69].

Сегодня понятия «культура» и «цивилизация» часто употребляются и воспринимаются как равнозначные, взаимозаменяющие друг друга. Но правомерно ли это? Думается, что да. Ибо культура в широком ее понимании и представляет цивилизацию.

Однако отнюдь не следует, что один термин может полностью заменить другой. Или, что скажем, цивилизация не имеет никакого сущностного отличия по отношению к культуре (или наоборот). При этом не следует забывать, что цивилизация не может существовать без культуры, но культура не всегда совпадает с цивилизацией. Культурный уровень общества может быть высоким, но не стать цивилизованным и, наоборот [11, с.74, 99].

Оппозиция «культура - цивилизация» снимается, если понимать цивилизацию как некоторый продукт культуры, ее специфическое свойство и составляющую, где цивилизация - это создаваемая социумом в ходе культурного процесса система средств функционирования и совершенствования человека, социальных групп, общества. Так, понятая цивилизация не выступает фатальной противоположностью культуре или заключительной ее фазой, а напротив, оказывается неизбежным продуктом культуры и столь же необходимым инструментом, равно как и условием ее дальнейшего развертывания.

Следовательно, *цивилизация* в эпоху глобализации может быть определена как собственно *социальная организация жизни, характеризующаяся всеобщей связью индивидов на основе воспроизводства обеспечивающего ее бытие и развитие общественного богатства.*

Сегодня перспективы современной цивилизации в контексте культурно-цивилизационных проблем глобализации приобретают особый смысл, вследствие противоречий и проблем глобального порядка, приобретающих все более острый характер. Речь идет о сохранении современной цивилизации, безусловном приоритете общечеловеческих интересов, вследствие чего социально-политические противоречия в мире имеют свой предел: они не должны разрушать механизмов жизнедеятельности человечества. Предотвращение термоядерной войны, объединение усилий в противостоянии экологическому кризису, в решении энергетической, продовольственной и сырьевой проблемы – все это необходимые предпосылки сохранения и развития современной цивилизации.

Как мы видим, культура и цивилизация органично связаны, так как их нельзя представить как два параллельно протекающих процесса. Генетически цивилизация «произрастает» из культуры, она есть в некотором роде культура, но не сама по себе, а с болью и трудами воплотившая себя в эмпирических и подвижных этносоциальных, экономических и политических структурах. Другими словами, цивилизация выступает как отчужденная в институциональных, общезначимых процессах культура. Цивилизация избавляет людей и социум в целом от затрат невосполнимого времени индивидуальной жизни на заурядное природное выживание, позволяя обеспечить бытие индивида, неделимость человека, благодаря чему он получает куда больше возможностей заняться тем, что соответствует его сути. Поэтому цивилизация, являясь результатом культуры, не противостоит ей. По сути, культура и цивилизация – это естественная действительность человеческого социума, где человек распределяет окружающий его мир.

При исследовании же влияния глобализации на динамику культуры и цивилизации в аспекте трансформации социума следует учитывать, *во-первых*, что их взаимоотношения также во многом являются продолжением тех тенденций, которые возникали в прошлом на разных этапах развития индустриального общества, и, *во-вторых*, что методологически продуктивно различать влияние этих процессов на духовную и интеллектуальную культуру. Конечно, эти два аспекта культуры неразрывно связаны, но и сама целостность культуры будет понята более глубоко, если видеть их различие, так как способность осознанно творить культурные ценности, собственно, и есть *«цивилизация»*.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Тайлор Э.* Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989. 573 с.
2. *Гегель Г.* Сочинения. Т. VIII. М.-Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1935. 470 с.
3. *Лотман Ю.М.* Семиосфера. СПб.: «Искусство-СПБ», 2000. 704 с.
4. *Валлерстайн И.* Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. СПб.: Университетская книга, 2001. 416 с.
5. Глобализация и социальные изменения: Сб. научных докладов. М.: МГУ им. М.В. Ломоносова / <http://www.lib.socio.msu.ru>
6. *Турен А.* Возвращение человека действующего. Очерк социологии. - М.: Научный мир, 1998. 204 с.
7. *Астафьева О.Н.* Концептуальные основания культурной политики: от теории к практике // <http://www.artpragmatica.ru>
8. *Гириц К.* Влияние концепции культуры на концепцию человека // Культурология. XX век. Дайджест. Проблемно-тематический сборник. - М.: ИНИОН, 1997. С. 139-166.
9. *Вебер А.* Принципиальные замечания к социологии культуры // Вебер А. Избранное: Кризис европейской культуры. СПб, 1999. С. 7-40.
10. *Аршабеков Н.Р.* Культура и цивилизация как грани социальности и векторы ее трансформации // Аль-Фараби. 2006. №3 (15). С. 61-70.
11. *Киибиков Д.* Культура и цивилизация. Алматы: Карасай, 2009. 168 с.

LITERATURA

1. *Taylor J.E.* Pervobytnaja kultura. M.: Politizdat, 1989, 573. (in Russ.)
2. *Gegel G.* Sochinenija. T. VIII. M.-L.: Gosudarstvennoe socialno-jekonomicheskoe izdatelstvo, 1935, 470. (in Russ.)
3. *Lotman Ju.M.* Semiosfera. SPb.: Iskusstvo-SPB, 2000, 704. (in Russ.)
4. *Vallerstajin I.* Analiz mirovyh sistem i situacija v sovremennom mire. SPb.: Universitetskaja kniga, 2001, 416. (in Russ.)
5. Globalizacija i socialnye izmenenija: Sb. nauchnyh dokladov. M.: MGU im. M.V. Lomonosova, 2005 (in Russ.)
6. *Turen A.* Vozvrazenie cheloveka dejstvujwego. Oчерk sociologii. M.: Nauchnyj mir, 1998, 204. (in Russ.)
7. *Astafjeva O.N.* Konceptualnye osnovanija kulturnoj politiki: ot teorii k praktike / <http://www.artpragmatica.ru> (in Russ.)
8. Kul'turologija. XX vek. Dajdzhest. Problemno-tematicheskij sbornik. M.: INION, 1997, 139-166. (in Russ.)
9. *Veber A.* Izbrannoe: Krizis evropejskoj kultury. SPb, 1999, 7-40 (in Russ.)
10. *Arshabekov N.R.* Kultura i civilizacija kak grani socialnosti i vektory ee transformacii. Al-Farabi, 2006, №3 (15), 61-70. (in Russ.)
11. *Kshibekov D.* Kultura i civilizacija. Almaty: Karasaj, 2009, 168. (in Russ.)

Резюме

Байдаров Е.Ұ. Қазіргі заманғы жаһандану үдерістері аясында мәдениет және өркениет философиялық талдау пәні ретінде

Мақалада «мәдениет» және «өркениет» түсіндірмелері философиялық талдау мен қазіргі заманғы жаһандану үдерістері аясында қарастырылады. Бұл ұғымдардың көптеген әралуан анықтамаларына қарамастан, дегенмен де бұл түсіндірмелер алғашқы этимологиялық мағынасынан әлдеқайда кеңейіп, әлеуметтің жаһандану жаңару жағдайында гуманитарлық ғылымдардың назарын өзіне аударып отыр.

Summary

Baydarov E.U. Culture and civilization as an subject of the philosophic analysis in the context of globalization processes of modernity

The definition of «culture» and «civilization» in context of their philosophical analysis and globalization processes the present are examined In the article. Despite the large number of different definitions these concepts, however, these definitions today go far beyond their original, etymological meaning, again attracting its focus in the context of globalization and the transformation of society from humanities.

Б.М. САТЕРШИНОВ

ҚАЗІРГІ ӘЛЕМДІК ТӘРТІПТЕГІ ӘЛЕУМЕТТІК-МӘДЕНИ ӨЗГЕРІСТЕРДІҢ КЕЙБІР СИПАТЫ

Әлемдік даму соңғы онжылдықтарда әр алуан мәдениеттер мен әлеуметтік институттардың күшейе түскен өзара ықпалымен, бұрын-соңды болмаған динамикасымен сипатталатын белсенді трансформациялар кезеңін бастан кешіріп отыр. Жүзеге асып жатқан үдерістердің нәтижесінде жекелеген елдердің, аймақтардың және тұтастай алғанда әлемнің бет-бейнесі өзгеріске түсті. Бүгінгі күні бұл айғақты ешкім теріске шығармайды, бірақ, сонымен бір мезгілде, трансформация үдерістері мен оның соңғы нәтижелерінің мәніне қатысты пікірлер мен бағалардың мейлінше шашыраңқылығы аңғарылады.

XX ғасырда адамзат баласы өркениет тағдырымен шектесіп жататын проблемалармен бетпе-бет келді. Бұл жаһандық немесе глобалды (globus — латын тілінен аударғанда жер шары) көкейкесті мәселелер ең алдымен төмендегі міндеттерді шешуді талап етеді:

- экологиялық дағдарыстың (антропогендік ықпалмен қоршаған ортаның ластануы, атмосферадағы озон қабатының азаюы және т.б.) алдын алу;
- жаппай қырып-жоюшы (термоядролық, химиялық, биологиялық) соғыстарды болдырмау;
- аштықты, қайыршылықты, сауатсыздықты, бай солтүстік пен кедей оңтүстіктің арасындағы айырмашылықты жою;
- экономиканың онан әрі дамуын қамтамасыз ету барысында жаңа шикізат көздерін табу, ғылыми-техникалық процестің зиянды салдарларының алдын алу.

Мұндай ғаламдық мәселелердің пайда болуының мынадай себептері болды. Біріншіден, терең саяси және экономикалық байланыстармен қамтамасыз етілетін әлемдік тұтастықтың қалыптасуы және мүдделердің қайшылығы. Бұл әлемдік және жергілікті соғыстар мен төңкерістер Германия, Польша шекараларынан басталып Африканы, Таяу және Қиыр Шығысты, Тынық мұхит бассейні, Қырым мен Кавказды, бүгінгі күні араб әлемін, жалпы жер шарының түкпір-түкпірін қамтыды. Барлығы да біртұтас тарихи драманың куәгерлері болды және болып отыр.

Екіншіден, әлемдік өркениеттің дағдарысы табиғатты қанау барысында адамзаттың экономикалық қуатының барған сайын өсуінің салдарынан болды. Соңғы жүз жылдықта планетаның өнеркәсіп өндірісі елу еседен көп өсті, бұл өсімнің бестен төрті 1950 жылдан кейінгі уақыттың үлесінде.

Үшіншіден, жаһандық мәселе қалыптасуының тағы бір себебі мәдениет пен елдер дамуының әртүрлі деңгейлігінен. Теледидардың, спутниктік байланыстың, компьютерлік жүйенің барынша дамыған тұсында Тропикалық Африка мен Амазонка бассейніндегі ру-тайпалық бірлестіктер алғашқы қауымдық қатынастарда өмір сүруде. Оның үстіне әрбір жекелеген адамның санасында әртүрлі мәдени қабаттар әдеттен тыс қиюласып отыр.

Адамзат дамуы мен планетарлық мәдениеттің алдында туындаған осындай ғаламдық мәселелерді шешуге бола ма? Осы төңіректегі зерттеумен айналысқан ойшылдар мен ғалымдардың әрекеті барысында 1960–70-жылдары қалыптасқан ғылыми орталықтарының қызметі нәтижесінде футурология ғылымы пайда болды. *Футурология* (лат. futurum - болашақ, logos - ілім) - адамзат пен жердің болашағын зерттейтін, болжайтын ғылыми білімдердің жиынтығы, жалпы концепциясы. Бұл терминді болашақ философиясын белгілеу мақсатында алғаш рет 1943 жылы ғалым О.Флехтхейм қолданған болатын.

1968 жылы футурологиялық зерттеулерімен танымал болған әлемнің отыз шақты елінің ғұлама ғалымдарын біріктірген беделді халықаралық орган *Рим клубы* құрылды. Бұл ұйымның негізгі бағдарламасы адамзат өмірінің әр қырлы аспектілерін - әлеуметтік, саяси, рухани, мәдени, экономикалық жақтарын өзара байланыстықта ала отырып, оны ғаламдық үлгілеумен (модельдеумен) сипатталады.

Рим клубының зерттеулері екі бағытта жүрді: экономикалық өсудің бағыттары мен шектерін зерттеу және адамзат қатынастары мен өзара әрекеттері саласындағы зерттеулер. 1972 жылы Дж. Форрестер мен Д.Медоузаның «Өсудің шектері» деп аталатын белгілі баяндамасында экономиканы және экологияны тұрақтандыру мен «жаһандық тепе-теңдікке» қол жеткізу үшін кезек күттірмейтін шараларды қабылдау

мақсаты алға қойылды. Баяндама тұрғылықты халықтың санының өсуіне, өнеркәсіптік өнім мен азық-түлік өндірісінің өсуіне, ресурстардың түгесілуіне және қоршаған ортаның ластануына байланысты туындайтын мәселелерді айқындайды. Қорытындылар алаңдаушылық туғызатындай еді: егер жоғарыда келтірілген өмір қамының қырларындағы осы бұрынғы үрдіс өзгермесе, әлемде оның салдары өнеркәсіптің, халық санының, өмір деңгейінің өсуі тоқтап қана қоймай оның төмендеуіне, тіпті ғаламдық апатқа да әкелуі мүмкін.

Алайда кейінірек Рим клубы төңірегіндегі оқымыстылардың көзқарастары едәуір өзгерістерге ұшырады. Алғашқы баяндамада өнеркәсіп пен халық санының «нөлдік өсуін» қамтамасыз ететін әлемдік мәселелерді ғылыми-техникалық шаралармен шешуге ұмтылатын дәстүрлі технократизм байқалады. Ал мұнан кейінгі М.Месарович пен П. Пестель 1974 жылы дайындаған «Адамзат бұрылыс бекетінде» деп аталатын баяндама әлеуметтік-этикалық мәселелерге баса көңіл аударады.

Ал шын мәніндегі бет бұрыс жаһандық мәселелерді шешудегі негізгі тіректі технократиялық бағдар емес, социомәдени ықпалдар ретінде қарастырған Рим клубының кейінгі баяндамаларында іске асты. Ғаламдық өндіріс жүйесінде түбірлі өзгерістер қажеттілігін мойындай отырып, бұл авторлар адам әрекеті мен жүріс-тұрысының үйлесімділігін қамтамасыз ететін, осы әрекетті жаһандық заңдылықтар мен экологиялық талаптармен келісімге келтіретіндей білім берудің жаңа жүйелерін жан-жақты жетілдіру және моральдың қазіргі универсалдық жүйелерін кеңінен таратуды насихаттайды. Бұл клубтың соңғы жұмыстарында басқарудың көп ықпалды жүйесі арқылы ғаламдық процестердің бағдарлы дамуының кең масштабты бағдарламасы алға тартылады. Мұндай басқарудың маңызды алғышарты - нақты әлемдегі қатынастарды үйлестірудің көкейтесті мәселелерін шешуге бағытталған, адамның шығармашылық қабілетін арттыруға жағдай жасайтын білім беру мен мәдениетті дамыту арқылы адамның өзін сапалы түрде түбегейлі өзгерту. Бұл адам қатынастарының барлық жүйелеріндегі түбірлі өзгерісті білдіреді. Сондықтан Рим клубының жаңа жобасы «Оқытуда шек жоқ» (1981) деп аталса, ал жаңа қоғамдағы адамзат бастауы дамуының негізгі маңызды принциптері Рим клубының ұйымдастырушысы А.Печеидің «Адамзат қасиеттері» кітабында мазмұндалады [1].

Бұл жаңа мәдениеттің мәні классикалық индустриалдық қоғамға тән жеке тұлға өмірінің сыртқы детерминациялық жүйелерінің бұзылуымен сипатталады. Адам енді технологиялық, экономикалық және саяси жүйелердің элементі бола алмайды. Тұлғалық мәдениеттің қасиеттеріне қатысты қатаң сыртқы ықпалдармен айқындалатын бұл детерминациялық схема әлсіреп, оның орнына түбірлі жаңа ахуал қалыптаса бастайды. Ендігі жерде әлеуметтік-экономикалық даму тұлғаның рухани әлеміне, оның дамуы мен социомәдени ұмтылысына бағынышты болады.

Мұндай ахуал адамзат өміріне төнген ғаламдық қауіптен ғана емес, «адам-өндіріс» қатынастарының жүйесіндегі түпкілікті өзгеріспен де байланысты. Қазіргі экономика жаңашылдық сипат алып отыр. Бұл өндірістің материалдық және заттай ықпалдардың енді негізгі құндылықтар қатарына жатпайтындығын білдіреді, өйткені олар әрбір 3-4 жылда өзгеріп отырады. Өндірісті жаңарту мен пайда алудың негізгі факторы адам, оның интеллектуалдық және шығармашылық мүмкіндіктері болып табылады. Тұлғалық қасиеттерді дамыту, шығармашылық қабілеттер мен мүмкіндіктерді арттыру, жоғары деңгейдегі жұмыс күшін тәрбиелеу пайдалы капиталдық салым болып қалыптасады. Нәтижеде қоғамдық субъектінің базиске тәуелсіздігі күшейіп, оның еркіндігі арта түседі, адам капиталының маңызы артады. Дэниэль Беллдің көрсеткеніндей, қазіргі ақпараттық қоғамда адамзаттық таңдау әлеуметтік-тарихи дамудың шешуші детерминантына айналады.

Постиндустриалды қоғам туралы түсінік АҚШ-та 1950-жылдардың соңынан қалыптаса бастады, кейінірек өзге дамыған елдерге тарала бастады. Себебі бұл кездегі американ капитализмінің индустриалдық капитализмнен айырмашылығы аңғарыла басталды. Бастапқыда бұл қоғам жұмыс сағаты қысқарғанымен бос уақыттың ұлғайып, әл-ауқаттың өсуіне әкелетін еңбектің онан әрі техникаландырылуы, экономикалық өсу және линиялық прогресс деп түсіндіріледі.

Алайда 1960-жылдар мен 70-жылдардың басында Батыстың белгілі ойшылдары — Д.Белл, Д.Рисмен, Р.Арон, З.Бжезинский, Г.Маркузе, Дж.Гэлбрейт, О.Тоффлер және т.б. өздерінің іргелі еңбектерінде бұл кезеңде қалыптаса бастаған қоғамның мүлдем жаңа мазмұнын айқындады. Бұл қоғам «супериндустриалды өркениет», «ғылыми», «гуманитарлық», «технотрондық», «экологиялық», «ақпараттық» немесе «телекоммуникациялық» қоғам деген сияқты әртүрлі атаулармен айтылады. Бұл қоғамның осы негізгі қасиеттері тек Батыстың ғана емес, жалпы адамзаттың жаңа сапалы сатысы ретінде қарастырыла бастады. Сонымен қатар бұл процестер тек технологиямен ғана шектеліп қоймай бүкіл қоғамды түрлендіруге әкеледі.

Әсіресе постиндустриалды қоғамды комплексті түрде қарастырған американ футурологі және публицист О. Тоффлердің «супериндустриалдық өркениет» концепциясы кеңінен таралды [2]. Оның 1970 жылы жарық көрген «Футурошок» деген еңбегі «индустриалдық қоғамның келмеске кеткенін» жариялады, оған тән өндіріс типінің күйрегенін, этностық топтар мен таптар арасындағы бұрынғы әлеуметтік қатынастардың, отбасы мен жыныстар ара- сындағы қатынастардың жойылатынын, бір кездері тұрақты саналған бұрынғы құндылықтар мен менталитеттің моральдық тұрғыда ескіргенін хабарлайды.

Келесі «Үшінші толқын» деп аталатын екінші кітабында бастапқы толқындардың орнына, яғни аграрлық өркениет пен индустриалды өркениеттің орнына адамзат үшінші жаңа технологиялық революцияға көшетінін дәлделдеп жазады. Технологиялық, әлеуметтік және мәдени өзгерістердің жеделдеуі мен соған сәйкес жаңадан қалыптасатын құрылымдар мен принциптерді және басқару мәселелерін талдайтын үшінші «Биліктің ығысуы» (1990) деп аталатын зерттеуі алдыңғы еңбектердің заңды жалғасы ретінде және біріктірілген күйінде ғылыми әдебиетте кеңінен таралған жалпы социологиялық трилогияға айналды.

Қазіргі батыстық футурологияның классигі Олвин Тоффлер ХХ ғасырдағы адамзат қауымдастығы дамуын қорытындылай келе және жаңа ғасырға енердегі түбегейлі өзгерістерді пайымдай отырып білімнің қазіргі қоғамда нағыз байлыққа айналатынын және билікті қозғайтын күшке айналатынын дәлелдеп жазды. Бүкіл қоғамдық организм терең трансформацияға ұшырайды, әлемнің бұрынғыдай коммунистік және капиталистік, Солтүстік және Оңтүстік деп бөлінуі келмеске кетеді. Олардың орнына экономиканың жылдам және баяу жүйелері келеді. Егер оның алғашқысы жаңашылдық пен жаңартуға, қайталанбастық идеясына негізделсе, екіншілері дәстүрлі тұрақты және өз дамуында инерциялы. Жаңа экономикалық әлем адамның білімі мен қабілетіне, еркіндік дүниетанымы мен өзіндік шығармашылық идеясына негізделеді.

Екінші дүниежүзілік соғыстан кейінгі елу жылда бүкіл әлемнің екі орасан зор жүйенің ықпал ету аймағына бөлінгені белгілі. Соның екіншісі социалистік жүйенің дағдарысы саясат пен халықаралық қатынастар арасында қызу пікірталас тудырды. Бұл пікірталас 1989 жылы жарық көрген американдық философ Фрэнсис Фукуяманың «Тарихтың ақыры» деп аталатын мақаласынан туындады. Автор өзінің бұл мақаласында коммунистік жүйенің ыдырауымен либерализмнің идеология ретіндегі жеңісі тарихтың аяқталуына әкеледі деген көзқарасты ұсынады.

Осы мақалаға жауап ретінде 1993 жылы американдық профессор Самюэль Хантингтонның «Өркениеттер қақтығысы» еңбегі жарияланды. Оның ойынша, жаңа әлемдегі халықаралық қақтығыстардың негізгі көзі экономикада да, идеологияда да емес, өркениеттер арасындағы айырмашылықта. Бұрынғы әлемді дәстүрлі түрде Оңтүстік және Солтүстік, капиталистік, социалистік және дамушы, озық және артта қалушы, бай және кедей, постиндустриалды және индустриалды емес деп бөлудің орнына ол әлемді тұрақты өркениеттік тарихына қарай бөледі: батыстық, исламдық, конфуциандық, үнділік, православтық-славяндық, жапондық, латынамери-кандық және африкалық өркениеттер. Келешек қоғамға қатысты бұл пікірлердің астында саяси астарлар да жоқ емес.

Қазіргі заманғы өзгерістерді концептуалды түрде пайымдаудың негізгі әдістемелік құралдарының бірі жапон социологы Е. Масуданың теориясы болып табылады. Ол 1945 жылы сол кездері қиял болып көрінген «ақпараттық қоғам» идеясын ұсынды. Бұл біртұтас ақпараттық желіге біріккен қоғамда адамдарға бір жалпы мақсатты таңдап алуға, шығармашылық мүмкіншіліктерін көрсетуге мүмкіндік туады. Ақпараттық технологияның және ең алдымен компьютерлік техника мен телекоммуникациялық байланыстар жүйесінің өмірге толық енуі ақпараттық қоғам концепциясының ешқандай да утопиялық емес екендігін дәлелдеп берді.

Жаңа ақпараттық мәдениет, ақпарат алудың жаңа тәсілдері, өндірістік және ғылыми қызметтің жаңа түрлері пайда болады. Білімге, ақпараттық желілерге еркін кіру қоғамның стратификациялауы (жіктелуі) мен бөлінуінің негізі болады. Білім жүйелеріне автоматтандырылған түрде енудің нәтижесінде әрбір жеке тұлға немесе адамдар тобы өзіндік немесе кәсіби міндетін өтеудегі қажеттілігі шешімін табады. Өндіріс пен басқаруда автоматтандыру мен роботтандыру процесі басталады. Ақпараттық қызмет саласында еңбекке қабілетті халықтың 50% астамы жұмыс істейтін болады. «Ақпараттық қоғам» концепциясы ХХ ғасырдың соңындағы мәдениеттің материалдық денесін қалыптастыру жолдарын айқындады. Экономиканың бүгінгі қоғам барысындағы ақпарат ағымының көлемі қазақстандық зерттеуші Т.У. Садықовтың монографиясында да дәйекті түрде келтірілген [3].

Компьютерлер мен ақпараттық терминалдардың шапшаң өсуімен қатар компьютерлік операциялар мен ақпараттық жинақтаудың құнының төмендеуі орын алады. Экономикалық және әлеуметтік саясатта қоғамда ақпарат таратудың әртүрлі құралдары мен жолдарын бір жүйеге біріктіру мәселесі негізгі ақпаратқа айналады. Бұл процестің салдарынан ақпаратты тарату, сақтау және өңдеу бойынша «ғаламдық интернет» негізіндегі орасан зор инфрақұрылым қалыптасады.

Постиндустриялық қоғамда гуманитарлық қызмет көрсетудің (медициналық қызмет, білім беру және әлеуметтік көмек салаларында), кәсіби және техникалық қызмет көрсетудің (ғылыми зерттеулер, компьютерлік қызмет және т.б.) жаңа типтері пайда болады.

Постиндустриалдық қоғамның теоретигі, жапон профессоры Такомитсу Сава қызметкердің жалпы мәдени даму деңгейі мен оның жоғарғы технологиялық тауарлар өндіру мүмкіндігінің арасындағы ажырамас байланысқа көңіл аударады. Өндіріс процесіндегі адам әрекеті, мейлі ол конвейерде тұрсын немесе адам-машина жүйесінің құрамында болсын оның санасына жалпы социомәдени сипаттамалар әсер етеді. Индустриалдықтан постиндустриалдық қоғамға өтуге тән тағы бір үрдіс, ол - өндірістегі орталықсыздандыру және коцентрациясыздандыру. Бұл қоғам сегментация негізіне құрылған, сондықтан да қазіргі қоғамға тән өмірлік ағым мен тілдің, жүріс-тұрыс пен идеялардың стандарттығының орнына әр алуандық басым болып келеді.

IBM және Microsoft сияқты корпорациялардың үлгілері бүгінгі ақпараттық ағымның қаншалықты қарқындылығын дәлелдейді. Адам мәдениеттің субъекті: постиндустриалды қоғамға өту барысында оның өндіріс жүйесіндегі орны мен ролі тез өзгереді, социумның социомәдени сипаттамалары да өзгеше ерекшеліктерге ие болады.

1990 жылы американдық авторлар Д.Нэсбитт және П. Эбурдиннің «Мегатенденциялар. 2000 жыл. 90-жылдары бізді не күтіп тұр?» деп аталатын еңбегінде адамзат дамуы перспективасының радикалды түрде өзге үлгісі келтіріледі. Ол үрдістердің ішінен мыналарды бөліп алуға болады.

1. 1990-жылдардағы жаһандық экономикалық бум. Жаңа жоғарғы технологиялар.
2. Социализм элементтерінің еркін нарықтық қатынастармен үйлесімді бірлігі.
3. Өмір сүру тәртібінің универсалдығы және мәдени ұлтжандылық.
4. Жеке және мемлекеттік әл-ауқаттың жақсаруы.
5. Көркем мәдениеттің, өнердің қайта өрлеуі.
6. Діни қайта өрлеу.
7. Жеке тұлғаның жеңісі.

Технология дамуындағы жаңа үрдістерді талдай келе, бұл авторлар энергошығындар мен шикізат тұтынудың төмендеп, биотехнологияның табыстары тамақ өнімдерін өндірудегі тағы бір «жасыл төңкерісті» болжайды.

Постиндустриалды, ақпараттық қоғамда аудиовизуалды техникаға, компьютердің видеотехникамен және басқа да байланыс құралдарымен біріктірілген жүйелерінің негізінде қалыптасқан «экрандық» мәдениет үлкен мәнге ие бола бастады. Ақпаратты өндіру, сақтау, тарату және тұтыну мүлкті өзге технологиялық негізде өндіреді және бұл мәдениеттегі түбірлі өзгерістерге әкеледі. Бұл қандай өзгерістер?

1. Ақпаратты өңдеу мен тасымалдаудың компьютерлік ғарыштық технологиясына негізделген «экрандық мәдениет» өзінің табиғи болмысы жағынан интернационалды және ұлттық-мемлекеттік шекараларды оңай кесіп өте алады. Оның тілдік шектеулермен де байланысы жоқ, сондықтан әр түрлі тілдегі аудиториялық санаға «аудармашысыз» кіре алады.

2. Ақпарат сақтаудың жаңа жүйелерінің компактлігі (шағын сыйымдылығы) және кез келген қашықтыққа дәл және тез тасымалдану мүмкіндігі кез келген процесті, оның ішінде өндірісті, басқаруды, білім беруді және т.б. түбірлі түрде орталықсыздандыруға қабілетті. Орталықтан-ған иерархиялық (сатылы) жүйенің орнына мақсаттары мен функцияларының динамикасына қарай оңай трансформацияға көшетін коммуникациялар мен қатынастардың желісі пайда болады. Сонымен бірге мұндай коммуникациялық жүйе мемлекеттік органдар мен бюрократияға ақпарат қозғалысын басқаруға мүмкіндік береді. Соның нәтижесінде жаңа ақпараттық технология ғылыми-техникалық прогрестің өзге де жетістіктерімен қатар мәдени қызметінің принциптерін, рухани процестердің мазмұны мен ағымын, білімнің формалары мен ойлаудың типтерін көп жағдайда өзгерте алады.

3. Бұқаралық коммуникацияның қазіргі каналдары арқылы алынатын ақпараттың алуан түрлілігі мен жеткіліктілігі бір жағынан әлемдік мәдени-ақпараттық кеңістіктің біртектілігіне, кедергілер мен перделердің алынуына, ал екінші жағынан адамның өз бағдарына жауап бере

алатын және таңдай алатындай ақпараттың бай әр алуандылығына әкеледі. Бейнекомпьютерлік және ғарыштық байланыс барлық елдер мен халықтарда болып жатқан әр түрлі жағдайлар, құбылыстар туралы дәл мағлұматтарды адамның көз алдына әкеледі.

Ақпараттық кеңістіктің біртектілігі барлық мәдениеттердің түпкілікті ұқсастықтарын адамға таңбайды. Керісінше, өзге ақпараттық жетілерде қызығушылық туғызатын және қосымша ақпарат әкелетін ұқсастығы жоқ қасиеттер ерекше құндылыққа айналады.

Экран әрине жазба мәтінді жоққа шығармайды, қайта оны ауызша сөзбен, бейнелік көріністермен, анимациялық тәсілмен, музыкалық дыбыспен және т.б. толықтырады. Оның үстіне әрбір мәтін және кез келген бағдарлама әртүрлі мәнде, қозғалысқа және басқаруға бейімді болып келеді. Мәтіннен, мәдени субъектіге бағытталған бір мәнді және бір бағыттағы ақпарат ағымының орнына экранмен сұхбат (диалог) элементтері пайда болады.

Постиндустриалдық қоғамда болашаққа қарай бағдар ұстау басым болып келеді. Даму мен гүлденуге әкелген тарихи жол ретінде өткенді бағалай отырып, оптимистік үрдіс өзін толығымен болашаққа арнау үшін дамуға кедергі келтіретін өткенді «архивқа өткізуді» қажет етеді. Кейде өткен шақ «ретро» стилінде жаңа өмір салтына енуі де мүмкін. Қоғам жалпы болашақтың сценарийін құруы тиіс, алдағы нарық өзгерістерін болжау барысында үкімет пен корпорациялар жоспарлар құруы керек. Бұлай болмаған жағдайда үкімет сайлауы да жиілейді, корпорациялар шығынға ұшырайды, ол одан таңдау мен болжамдағы өз қателігін енді қайталамауға тырысады. Бұл қондырғы адамның сезімталдығы мен менталитетіне әсер етеді. Оның реакциясына жаңашылдықты ұстап қалуға, жарамсыз кәсіптен аулақ болуға, «уақытты сезінуге», бүгінгіні болашақтың болжамымен ұштастыра білуге септігін тигізеді.

Жер шарының басым бөлігі толығымен аяқ басты деп саналатын осы жаңа қоғамдық қатынастарға байланысты ғылыми әлемде қалыптасқан болжамдар, теориялар мен идеялардың жалпы мазмұны осындай.

Уақыттың билігіне пирамидалар ғана бағынбайды. Қазірдің өзінде күнделікті өмірге ене бастаған бұл жаңа дәуірдің құндылықтары ертеңгі күні қоғамдық болмысты анықтайтын доминантқа айналуы да сөзсіз.

Әлемдік даму осындай бағдар ұстаған тұста бүгінгі тәуелсіз Қазақстан алдында уақыт талабынан туындайтын қатал міндеттер тұр: модернизация, заман ағымына бейімделу, әлемдік өркениеттің даңғыл жолына түсу және тез өзгермелі заманда болашаққа бағдар ұстайтын стратегиялық курсты айқындау.

ӘДЕБИЕТ

1. Печчеи А. Человеческие качества. — М.: Прогресс, 1985.- 312 с.
2. Тоффлер О. На пороге будущего // Американская модель: с будущим в конфликте. — М.: Прогресс, 1984. — 115 с.; Футурошок. - СПб.: Лань, 1997. — 464 с.
3. Садыков Т.У. Информационная экономика: содержание, проблемы и перспективы развития. — Алматы: Наука, 1996.- 276 с.

1. Pechchei A. Chelovecheskie kachestva. M.: Progress, 1985.312 s.
2. Toffler O. Na poroge buduwego. Amerikanskaja model': s buduwim v konflikte. — M.: Progress, 1984. — 115 s. Futuroshok. SPb.: Lan', 1997. — 464 s.
3. Sadykov T.U. Informacionnaja jekonomika: sodержanie, problemy i perspektivy razvitija. — Almaty: Nauka, 1996.- 276 s

Резюме

Сатершинов Б.М. Современный миропорядок в социокультурном контексте.

В статье представлен анализ основных концепций философского исследования современного миропорядка. Автор вычлениет как положительные, так и отрицательные стороны социокультурных изменений, возникающих в ходе трансформационных процессов современного миропорядка.

Summary

Satershinov B.M. Some Peculiarities of socio-cultural changes in the contemporary world order

Analysis of the main conceptions of the contemporary stage of the world social development is given in the article. Positive and negative sides of socio-cultural changes arising on the way of the transformation processes of the contemporary world order.

Leading scientific employee of the Institute of philosophy and political science of Committee of science of the Ministry of education and science, doctor of philosophy

СООТНОШЕНИЕ «ГРАЖДАНСКОГО» И «ЭТНИЧЕСКОГО» В СТРУКТУРЕ КАЗАХСТАНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

В статье проведен компаративистский анализ соотношения этнического и гражданского компонентов в контексте реалий казахстанского социально-философского дискурса. Показано, что отечественное этнонациональное образование находится еще на близкой к начальной стадии своего формирования в качестве полной нации, с преобладанием этнокультурного аспекта идентификации.

Сравнительный анализ понятий гражданского и этнического в понятийной структуре отечественного социально-философского дискурса базируется на выяснении проблематики соотношения сущности этноса и нации, этнического и гражданского национализма.

Проблемам национальной психологии и межнациональных отношений в советский период были посвящены работы, не утратившие своего теоретического значения и в наше время, но рассматривавшие этнокультурные процессы исключительно с точки зрения противостояния буржуазного национализма и советского интернационализма. В годы независимости вышел ряд публикаций отечественных авторов, посвященных анализу проблем возрождения национального самосознания, становлению новых методологических подходов к проблемам национальных культур полиэтнического общества. Все эти публикации представляли собой первые попытки осмысления проблем национального строительства, подразумевая, прежде всего, освобождение от оков прежних идеологических догм и обнаружение тех имен и того культурного наследия, которое при советской власти было под запретом. Тем не менее, академическая школа естественнонаучных и гуманитарных исследований, методология и методика дискурсивных практик советской научной школы остались в наследство суверенному Казахстану. Поскольку содержание дискурсивных и социально-политических практик в наших государствах очень схожи, за основу полемики исследования в отношении понятий нации, этноса и национализма нами были взяты, прежде всего, концепции российских исследователей. Попробуем обосновать свой выбор из ряда основных трактовок, наиболее подходящих к нашим реалиям.

Большинство исследователей считают, что этнос исторически возник раньше нации. Соглашаясь с этим, обратимся сначала к феномену этноса. Как известно, российский этнолог А.П. Садохин все многообразные концепции этноса и этничности свел к трем основным типам: 1) примордиализм (его еще называют субстанциализмом и эссенциализмом), 2) инструментализм и 3) конструктивизм [1]. В примордиализме им вычленяются природное и эволюционно-историческое направления. Примером данного направления он считает социобиологическую концепцию этноса. В советской науке были представлены два направления теории этноса и этногенеза: природное, автором которого был Л.Н. Гумилев и культурно-историческое, которое представлял Ю.В. Бромлей. Возвращаясь к типологии А.П. Садохина, можно сказать, что концепция Л.Н. Гумилева совпадает с примордиализмом, а инструменталистская и конструктивистская однозначно являются социо-культурными истолкованиями этноса. Эти же типы выделил казахстанский исследователь Г.В. Малинин [2, с. 11-12]

Не вдаваясь в специальный анализ данной концепции, отметим, что для Л.Н. Гумилева этническое и социокультурное – принципиально различные феномены. Согласно ему, «сам этнос – явление природы» [3, с. 178]. Он пишет: «Этнос у человека – это то же, что прайды у львов, стаи у волков, стада у копытных животных и т.д.» [4, с. 13]. Гумилев прямо заявляет, что «распространенное мнение, будто этносы сводятся только к тем или иным социальным явлениям, мы считаем гипотезой недоказанной...» [4, с. 18]. Им подчеркивается, что «необходимо рассматривать этнические и культурные взаимодействия не как нечто целое, а как постоянное сочетание двух форм развития: природной и социальной» [5, с. 18]. Таким образом, этногенез и социогенез у него находятся в параллельных измерениях, также как этнос и социум с культурой. Этногенетический процесс действия пассионарной энергии Гумилев описывает как: вспышка – толчок – подъем – перегрев – упадок – затухание. Естественно, что к социокультурной реальности этот понятийный аппарат не подходит, он более близок к предмету естественных наук.

Антитезой гумилевской теории этногенеза явилась теория, предложенная академиком Ю.В. Бромлеем. Главное ее отличие от гумилевской концепции – это рассмотрение этноса как социокультурного феномена. Этнос у Бромлея характеризуется «как исторически сложившаяся на опре-

деленной территории устойчивая межпоколенная совокупность людей, обладающих не только общими чертами, но и относительно стабильными особенностями культуры (включая язык) и психики, а также сознанием своего единства и отличия от всех других подобных образований (самосознанием), фиксированном в самоназвании (этнониме)» [6, с. 56]. Академик предложил различать этнос в более широком смысловом контексте, как понятие, близкое по смыслу к нации и в собственно этническом понимании. Концепция Бромлея также несвободна от издержек, но ее преимуществом по сравнению с гумилевской является признание этноса социокультурной реальностью. Этнос – специфическая форма человеческой общности, ибо «формирование Я и формирование Общества надо рассматривать не как два различных взаимно дополняющих друг друга процесса, а как один-единственный процесс» [7, с. 23]. Этноты возникают, какой-то исторический период существуют и под влиянием различных внешних и внутренних факторов прекращают свое существование.

Далее нам необходимо рассмотреть еще один полемический вопрос – вопрос о сущности нации и о соотношении этноса и нации. При этом отметим, что если принять концепцию этноса Л.Н. Гумилева, то вопрос этот теряет свой смысл. Как известно, в научной и публицистической литературе советского периода господствовало определение нации, данное И.В. Сталиным: «*Нация есть исторически сложившаяся устойчивая общность людей, возникшая на базе общности языка, территории, экономической жизни и психического склада, проявляющегося в общности культуры*» [8, с. 296]. Это определение без всяких изменений вошло в понятийный аппарат науки советского периода, а также в общественное сознание, ассоциировавшее понятия этноса и нации в одной дефиниции. Данная трактовка «национального» и «этнического» и их фактическое отождествление подверглось ревизии только после распада СССР.

Так, в «Новейшем философском словаре» отмечается, что нация есть «полисемантическое понятие, применяемое для характеристики крупных социокультурных общностей индустриальной эпохи. Существует два основных подхода к пониманию нации: как политической общности (политические нации) граждан определенного государства и как этнической общности (этно-нация) с единым языком и самосознанием» [9, с. 460]. Большинство авторов утверждают, что нации появились в человеческой истории лишь на определенной ее стадии, а именно при переходе от традиционных аграрных обществ к индустриальным. Таким образом, нация, как и создаваемое ею – государство-нация являются продуктом развития капиталистических отношений. Яркий пример тому – формирование наций в Западной Европе, когда нация как человеческая общность приходит на смену этносу. Но в чем конкретно состоит различие между этносом и нацией? Ведь это, на наш взгляд, принципиальный вопрос, так как до сих пор, исходя из сталинского определения, многие политики, общественные деятели и даже ученые пытаются подменить национальное этническим.

В чем же заключаются отличительные особенности нации? По мнению Ю.М. Бородея: «Первый важнейший признак нации заключается в том, что она исходна, по природе своей полиэтнична, или точнее – надэтнична» [10, с. 315]. В процессе формирования и развития буржуазного государства различные этнические группы постепенно ассимилируются и вырабатывают общие культуру и ценности. Это и есть национальное государство. Нация как таковая, следовательно, без своей государственности существовать не может. В свете данного понимания сущности нации можно подтвердить, что приведенное выше определение нации И.В. Сталиным, есть на деле определение всего лишь этноса.

Из данного понимания, далее следует, что связь между этносом и нацией есть, прежде всего, связь между менее развитой формой человеческой общности и более развитой. В этносе главенствующим является самоутверждение через бинарную оппозицию («мы – они») и сохраняемая при этом целостность этнического образования. В нации, находящейся на более высокой ступени развития, данный элемент противопоставления через «кровное отрицание» не принимается во внимание, либо не является столь существенным как в этническом сознании. И дело не в том, что одна нация перестает противопоставлять себя другим («чужим»). Дело в том, что нация внутри себя начинает осуществлять взаимоотношения не на кровно-этнических основаниях, а на политических и гражданских принципах. Отсюда и осознанная терпимость к «чужим по крови» соотечественникам, но разделяющим единые ценности. Такого рода терпимость в корне отличается от вынужденной толерантности, когда «чужих» терпят из чувства безысходности или страха. Получается, что в нации преобладающим элементом становятся не генеалогические, а гражданские и политические отношения. Тем не менее, с формированием нации этническое содержание никуда не исчезает, а приобретает подчиненное положение в отношении гражданского содержания. Мы видим, что даже в Европе, особенно в ее восточных и южных частях, еще до сих пор идут процессы формирования наций с тем или иным преобла-

дание этнического элемента. «Полными» или окончательно сформировавшимися нациями мы можем считать только английскую, французскую, немецкую, итальянскую, нации Скандинавии. Швейцария – это вообще уникальный пример страны, где существует четыре официальных языка, что не мешает ее гражданам считать себя единой нацией.

По мнению Э.Д. Смита, «для всех наций характерен отпечаток как территориальных, так и этнических принципов и компонентов, и все они представляют не вполне гармоничный сплав более поздней “гражданской” и более древней “генеалогической” моделей социальной и культурной организации» [11, с. 93]. Тем не менее, ни одна формирующаяся нация не может выжить без мифа об общности происхождения, также как этнос, стремящийся к статусу нации не может достичь своих целей, минуя гражданское равенство общих прав и обязанностей всех членов общества.

Большинство современных государственных объединений, в том числе и казахи – это этнонации. Поэтому для казахов более важной является их этносоциальная идентичность и соответствующая ей идентификация и самоидентификация. Сущностью этносоциальной идентификации в этих условиях является процесс установления личностью своей принадлежности к конкретной этносоциальной общности внутри национального образования, своей идентичности с ее представителями и ее отличия от представителей других этносоциальных образований. В этот процесс идентификации и самоидентификации входит осознание и уяснение статуса референтного этноса в контексте национального целого, его оценка со стороны этого целого и собственная субъективная самооценка. И здесь можно согласиться с В. Ю. Хотинец, что «этническая самоидентификация и этническое самосознание есть однопорядковые, но не тождественные понятия» [12, с. 73.]. Согласно ей, «этническая самоидентификация является фактором формирования представления о себе как об этническом субъекте, одним из уровней становления этнического самосознания» [12, с. 73.].

Казахам, особенно старшему поколению очень хорошо известна формулировка – «буржуазный национализм». Именно под этой формулировкой были репрессированы видные деятели Алаш-орды, а затем и наиболее яркие и преданные коммунистической идее представители казахской партийной и государственной номенклатуры. Термин «казахский национализм» всплыл после декабрьских событий 1986 года. В советской казахстанской прессе долго еще звучал отзвук обиды за «огульное» обвинение казахов в национализме и попытки представить эти события не как рост национального самосознания, а как выступление неких «отщепенцев», замаравших доброе имя казахского народа. На самом деле, – это был всплеск этнического самосознания, которое десятилетиями подавлялось советским режимом. Вспышка, спровоцированная грубыми действиями «центра» высветила проблематику этнической самоидентификации, зревшей латентно, в процессе формирования казахского этнического самосознания. Подчеркнем, что это был всплеск этнического, а не национального самосознания, поскольку урбанизированные (русскоязычные) казахи, сформировавшиеся в иной, рационально-конформистской, интернациональной городской среде (в которой они всегда были в значительном меньшинстве), не присоединились к декабрьским событиям. Таким образом, в тот момент не существовало единства целей внутри казахского этноса и понимания того, в каком направлении должно двигаться национальное строительство. Разумеется, по замыслу идеологов из «центра», это движение должно было идти в направлении растворения казахского этноса в «едином советском народе». Но часть казахов, сохранившая костяк этнического сознания – обычаи, язык и духовную связь с собственной историей, была настроена против процесса ассимиляции в «единую и нерушимую коммунистическую общность». Именно их дети и внуки в лице студенческой молодежи и были основными действующими лицами декабрьских событий 1986 г. Последовавший через пять лет развал СССР лишь более четко высветил ранее оформившийся факт, что казахский этнос оказался разделенным – на городских, европеизированных и аульных, традиционных казахов. Таким образом, аксиологические критерии идентификации, обозначающие социокультурные границы между этносами, образовались внутри самого казахского этнического сообщества.

Как результат, на сегодняшний день мы имеем двойственную идентичность, аморфность и дуализм в определении и применении терминов «казахский» и «казахстанский» и соответственно – отсутствие идеологии казахстанского гражданского национализма. Результатом разобщенности казахов является и то, что казахская буржуазия и средний класс достаточно слабы, а в виде своего этнизированного крыла (национал-патриотов) апеллируют к вопросам культуры и языка, а не экономики и политики. Национал-патриоты, которые видят будущее казахстанской нации сформированным только лишь на основе казахской этнической идентичности игнорируют русский (европейский) конгломерат своей уже определенным образом сформировавшейся казахстанской идентичности, которая продолжает собственное стихийное становление. Дело в том, что традиционное мышление более всего и во всех слу-

чаях апеллирует, прежде всего, к наследию предков (аруахов). Идет процесс фильтрации той или иной ситуации, доктрины, мнения сквозь призму того, каким образом они соотносятся с теми мыслительными и поведенческими образами и стереотипами, которые были присущи прежнему этническому сознанию. Таким образом, пытаясь вытеснить из процесса идентификации русский (читай: европейский, глобальный) фактор, они противоречат сами себе, поскольку выбор почитаемых казахами аруахов – ханов, биев, родовых старшин и собственных прародителей, сделанный ими почти три столетия назад, был осуществлен в пользу России (читай: европейского вектора развития). Процесс «добровольного вхождения» Казахского ханства в Российскую империю – отнюдь не миф, на чем и настаивал популярный в Казахстане Л.Н. Гумилев [13, с. 30]. Это результат взаимной комплиментарности, имеющей глубокие исторические корни. Почему казахи потянулись за помощью не к своим азиатским братьям-единоверцам? А европейская (западная) идентификация, так или иначе, стала частью казахской идентичности? Хотим мы того или нет, глобальные процессы породили эффект «матрешки», в котором национальная идентичность представляет собой идентификационные матрицы и коды, вложенные один в другой. Новейшие ценности и идеалы, обрушившиеся на казахскую этнокультуру вместе со стремительными процессами рыночной модернизации и глобализации, оттеснили прежние социальные формы жизнедеятельности на периферию самосознания. Социокультурные коды этнического мышления в виде генеалогических и традиционнопатриархальных кодов сосуществуют в реальной структуре маргинализирующегося казахстанского общества наряду с аграрно-индустриальными и постмодернистскими идентификационными матрицами «третьей волны» (информационного общества). На сегодняшний день казахская этнокультурная идентичность представляет собой симбиоз пересекающихся и накладывающихся друг на друга идентичностей, что предполагает отсутствие жесткой иерархии социальных связей, их аморфность в структуре социума. В этом мы видим причину отсутствия единой национальной идеи, которая бы сформировала целостный феномен казахстанской нации на основе единых ценностей.

Обретение независимости в Казахстане не было связано с националистическим движением, как скажем в той же Европе во времена консолидации этнических групп и образования там государств-наций. В процессе социально-политической борьбы за свои права западноевропейцы постепенно пришли к современному пониманию нации, как, в первую очередь, гражданского сообщества. «Нация рассматривалась как единство, конституированное, по большей части, не в силу «крови и почвы», а в силу общественного договора и единого культурно-лингвистического пространства, хотя это воображаемое единство подчас не подкреплялось реалиями или разрывалось социальной борьбой, характерной для Европы тех лет» [14, с. 230].

В Казахстане процессы регулирования и регламентации межэтнических взаимоотношений и этносоциальных процессов, на наш взгляд, идут бессистемно – путем компромиссов и использования потенциала толерантности, накопленного за советский период. Отсутствие целостной нацио-нальной идеи и концепции создания единой казахстанской нации говорит о том, что наше этнонациональное образование находится еще на близкой к начальной стадии своего формирования в качестве полной нации, ощущающей единство целей и ценностей. Возможно, что выработке единой концепции становления казахстанской нации недостает целостной идеологии «государственного национализма»?

В хрестоматии «Этнос и политика», в которой собраны статьи ведущих мировых специалистов в области этнологии, национализму дается следующее определение: «Национализм – это идеология, основанная на убеждении, что народ, обладающий общими свойствами, такими как язык, религия или этничность, составляет особую политическую общность. Националисты стремятся сохранить это социальное своеобразие, чтобы защитить те социальные блага, которые являются результатом национальной идентичности и принадлежности к нации» [15, с. 104 – 105]. Безусловно, данная формулировка национализма исходит из конструктивистской концепции нации как надэтнического политико-гражданского образования, которое является результатом эволюционного становления буржуазного общества. Таким образом, для казахов, которые определены нами как этно-нация, соответствует национализм противоположного, примордиалистского характера. В научной литературе по данной теме традиционно сложилось бинарное противопоставление этих форм национализма. «Плохим» в этих оппозициях, с точки зрения классического европоцентризма является восточный (этнический, органический, этнико-генеалогический, трайбалистский, коллективистский) тип национализма, как находящийся на более «низкой» стадии развития по сравнению с национализмом западным (политическим, гражданским, либеральным, гражданско-территориальным, индивидуалистским), соответствующим «полным» нациям. По мнению известного

российского специалиста по национальному вопросу В. Коротеевой: «Аналитическая слабость подобного деления заключается в неопределенности культурного измерения национальности и национализма» [16].

Нельзя не отметить тот факт, что в последние десятилетия дихотомия гражданского и этнического национализма в западной литературе начинает претерпевать серьезные метаморфозы. И не в последнюю очередь это связано с провалом политики мультикультурализма, о которой с высоких трибун на весь мир заявили лидеры Германии, Франции и Великобритании – именно тех стран, в которых сформировались «полные» нации. Выясняется, что в модели гражданского национализма присутствует значительный этно-культурный компонент, который отторгается новыми поколениями трудовых мигрантов. Первые поколения гастарбайтеров, особенно европейских (юго-славя, итальянцы, поляки) благополучно интегрировались в германское, французское, британское общества с развитой экономикой и близкой религией и культурой. С выходцами из стран Азии и Африки ситуация совершенно иная. Тот самый этнокультурный компонент, который предлагали развитые страны, так и не стал привлекательным или определяющим для турков, пакистанцев, арабов и других этнических групп с достаточно сильной собственной этноидентичностью и, как правило, исламской религиозной идентификацией. Результатом интегративно-ассимиляционных процессов, стало возрождения национализма и ослабление позиций мультикультурализма, что в свою очередь перевернуло устоявшиеся теоретические представления о соотношении «этнического» и «гражданского» компонентов в структуре национальной идентичности. Проблема эта крайне актуальна как в развитых, так и в развивающихся странах, исключая разве что абсолютно однородную Японию.

Примечательно, что в России решили привести соотношение терминов «этнический» и «национальный» в соответствие с современным их пониманием. Российским правительством в 2011 году подготовлен законопроект, согласно которому термин «национальный» будет употребляться сугубо в отношении всего государства, тогда как межнациональные отношения и конфликты будут называть исключительно «межэтническими». Все эти изменения коснутся целого ряда действующих законов: о коммерческих организациях, об общественных объединениях, о политических партиях и т.д. С точки зрения разработчиков закона, термин «национальный» употребляется и в отношении отдельных этнических групп, и в отношении целого государства. В этом и кроется та терминологическая неразбериха, о которой упоминалось выше в связи с традиционным, присущим постсоветскому социодискурсу, соотношением терминов «этнический» и «национальный». Инициированное правящим тандемом В. Путина и Д. Медведева теоретическое нововведение направлено на укрепление межнационального согласия и озвучено президентом России: «Наша задача заключается в том, чтобы создать полноценную российскую нацию при сохранении идентичности всех народов, населяющих нашу страну» [17].

Российское руководство ясно осознает, что это движение от этнической идентичности с привычными этнизированными понятиями и стереотипами к гражданской общероссийской идентификации представляет собой временной и безальтернативный процесс. Внося ясность в теоретическое осмысление и вхождение нового понимания терминов: нация, этнос, национализм «гражданский» и «этнический», общегражданская идентичность и т.д. в структуры сознания граждан, не приходится рассчитывать, что с изменением терминологии автоматически изменятся стереотипы мышления и поведения. Это конструирование национальной идентичности займет не один десяток лет и потребует смены не одного поколения. В этом процессе формирования гражданских национальных идентичностей крайне важными видятся усилия интеллектуальной элиты государства – учителей, вузовской профессуры, журналистов, юристов и политиков. Эти (конструктивистские и инструменталистские) подходы и принципы исследования достаточно полно разработаны в трудах западных обществоведов – Б. Андерсона, Ф. Барта, Э. Геллнера, Э. Хобсбаума и российских исследователей – В.С. Малахова, В.А. Тишкова, С.В. Соколовского.

В данном контексте нет оснований предполагать, что есть существенные отличия в предмете и методе осмысления казахстанских и российских реалий. Перед казахстанским обществом стоят те же задачи по конструированию казахстанской идентичности, в которой политический, гражданский национализм должен будет преобладать над его этническим компонентом. Поскольку в Казахстане процесс формирования казахстанской нации находится в стадии своего становления на уровне государственно-управленческих и идеологических структур возможно специальное конструирование этносоциальных идентичностей для разных этносов полиэтнического национального образования с целью закрепления в сознании новейших стереотипов, диспозиций и презумпций, которые бы отражали единство их судеб и интересов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Садохин А.П. Этнология. – М.: Гардарики, 2001. 254 с.

2. *Малинин Г.В., Дунаев В.Ю., Курганская В.Д., Нысанбаев А.Н.* Теория и практика межэтнического и межкультурного взаимодействия в современном Казахстане. Учебное пособие для вузов. Алматы: ИФП МОН РК, 2002. 305 с.
3. *Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли. М.: Айрис-пресс, 2003. 560 с.
4. *Гумилев Л.Н.* География этноса в исторический период. Л.: Наука, 1990. 279 с.
5. *Гумилев Л.Н.* Культурогенез и этногенез кочевых и оседлых цивилизаций в средние века // Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций. Тезисы докладов советско-французского симпозиума по археологии Центральной Азии и соседних регионов. Алма-Ата, 19 – 24 ноября 1987 г. Алма-Ата, 1987. С. 18 – 19.
6. *Бромлей Ю.В.* Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983. 412 с.
7. *Хамидов А.* Общая логика соотношения Я и Общества // Я и Общество. Алма-Ата: Казахстан, 1989. С. 13 – 75.
8. *Сталин И.В.* Марксизм и национальный вопрос // Сталин И.В. Сочинения. М.: Госполитиздат, 1951. Т. 2. С. 290 – 367.
9. *Терешкович П.В.* Нация // Новейший философский словарь. Минск: Изд-во В.М. Скакун, 1998. 460 с.
10. *Бородай Ю.М.* Эротика – смерть – табу: трагедия человеческого сознания. М.: Гнозис, 1996. 413 с.
11. *Смит Энтони Д.* Образование наций // Этнос и политика. Хрестоматия. М.: УРАО, 2000. С. 86 – 94.
12. *Хотинец В.Ю.* О содержании и соотношении понятий этническая сам-идентификация и этническое самосознание // Социс. 1999. № 9. С. 67 – 74.
13. *Гумилев Л.Н.* Черная легенда: Друзья и недруги Великой степи. – М.: Айрис – пресс, 2003. 576 с.
14. *Национальная идея в Западной Европе в новое время: Очерки истории.* М.: ВЕЧЕ, 2005. 496 с.
15. *Эберкромби Н., Хилл С., Тернер Б.С.* Национализм // Этнос и политика. Хрестоматия. М.: УРАО, 2000. С. 104 – 105.
16. *Коротеева В.В.* Существуют ли общепризнанные истины о национализме? <http://nationalism.org/library/science/nationalism/koroteeva/p&c1997.htm>
17. В России нация едина / Трибуна Общественной палаты РФ <http://top.oprf.ru/main/4255.html>

LITERATURA

1. Sadohin A.P. *Jetnologija. M.: Gardariki, 2001, 254* (in Russ.).
2. Malinin G.V., Dunaev V.Ju., Kurganskaja V.D., Nysanbaev A.N. *Teorija i praktika mezhjetnicheskogo i mezhkul'turnogo vzaimodejstvija v sovremennom Kazahstane. Uchebnoe posobie dlja vuzov. Almaty: IFP MON RK, 2002, 305* (in Russ.).
3. Gumilev L.N. *Jetnogenez i biosfera Zemli. M.: Ajris-press, 2003, 560* (in Russ.).
4. Gumilev L.N. *Geografija jetnosa v istoricheskij period. L.: Nauka, 1990, 279* (in Russ.).
5. Gumilev L.N. *Kul'turogenez i jetnogenez kochevyh i osedlyh civilizacij v srednie veka. Vzaimodejstvie kochevyh kul'tur i drevnih civilizacij. Tezisy dokladov sovetsko-francuzskogo simpoziuma po arheologii Central'noj Azii i sosednih regionov. Alma-Ata, 19 – 24 nojabrja 1987 g. Alma-Ata, 1987, 18 – 19* (in Russ.).
6. Bromlej Ju.V. *Očerki teorii jetnosa. M.: Nauka, 1983, 412* (in Russ.).
7. Hamidov A. *Obwaja logika sootnoshenija Ja i Obwestva. Ja i Obwestvo. Alma-Ata: Kazahstan, 1989, 13 – 75* (in Russ.).
8. Stalin I.V. *Marksizm i nacional'nyj vopros. Stalin I.V. Sochinenija. M.: Gospolitizdat, 1951, T. 2. S. 290 – 367* (in Russ.).
9. Tereshkovich P.V. *Nacija. Novejšij filosofskij slovar'. Minsk: Izd-vo V.M. Skakun, 1998, 460* (in Russ.).
10. Borodaj Ju.M. *Jerotika – smert' – tabu: tragedija chelovecheskogo soznanija. M.: Gnozis, 1996, 413* (in Russ.).
11. Smit Jentoni D. *Obrazovanie nacij. Jetnos i politika. Hrestomatija. M.: URAO, 2000, 86 – 94* (in Russ.).
12. Hotinec V.Ju. *O sodержanii i sootnoshenii ponjatij jetnicheskaja sa-moidentifikacija i jetnicheskoe samosoznanie. Socis. 1999, № 9. 67 – 74* (in Russ.).
13. Gumilev L.N. *Chernaja legenda: Druz'ja i nedrugij Velikoj stepi. M.: Ajris press, 2003, 576* (in Russ.).
14. *Nacional'naja ideja v Zapadnoj Evrope v novoe vremja: Očerki istorii. M.: VEChE, 2005, 496* (in Russ.).
15. Jeberkrombi N., Hill S., Terner B.S. *Nacionalizm. Jetnos i politika. Hrestomatija. M.: URAO, 2000, 104 – 105* (in Russ.).
16. Koroteeva V.V. *Suwestvujut li obwepriznannye istiny o nacionalizme? http: nationalism.org library science nationalism koroteeva p&c1997. Htm* (in Russ.).
17. *V Rossii nacija Edina. Tribuna Obwestvennoj palaty RF http: top.oprf.ru main 4255.html* (in Russ.).

Резюме

Шайкемелев М.С. **Қазақстандық бірегейлік құрылымындағы «азамат-тық» пен «этникалық» арақатынасы**

Мақалада қазақстандық әлеуметтік-философиялық дискурс болмысының аясындағы этностық және азаматтық компоненттердің арақатынасын салыстырмалы талдау берілген. Отандық этноұлттық түзілім әлі де болса толық ұлт ретінде қалыптасудың бастапқы кезеңінде орналасқандығы көрсетіледі, бірегейліктің этномәдени қырының басым екендігі айтылады.

Summary

Shaikemelev M.S.

Correlation between “Civil” and “Ethnic” in the Structure of Kazakh Identity

It is conducted in the article comparative analysis of correlation between ethnic and civil components in the context of Kazakhstani social philosophic discourse. The author shows that native ethno-national structure now is at the first stage of its forming as a whole nation when ethno-cultural aspect of identification is overwhelming.

БЕЙНЕЛЕУ ӨНЕРІТУЫНДЫЛАРЫН ТАЛДАУ МӘСЕЛЕСІНІҢ ТЕОРИЯЛЫҚ-ӘДІСНАМАЛЫҚ БАҒДАРЛАРЫ

Бағзы замандардан бері адамзаттың рухани-мәдени өркендеуіне айтарлықтай үлес қосып келе жатқан және болашақта да үлес салмағы қомақты болып келетін ықпал феномендердің бірі – бейнелеу өнері. Ғылым мен өнердің тұтастануы мен ерекшеленуі, бірін-бірі толықтыруы, бір-бірінен туындауы олардың ажырамас бірлігімен сәйкестеніп, тарихи өркениеттің басты іргетастарын қалады. Есте жоқ ескі замандағы өнер мен ғылымның түбірлестік дәуірінен кейін, руханияттың осы екі саласы өзіндік парадигмаларын еншілейтін екі арнаға бөлінді: ғылым – логикалық, дәйектілік, дәлелдеуді қажет етушілік т.б. логоцентристік бағдарды қабылдаса, өнер-шығармашылық қуат, руханилықтың ішкі терең толғаныстарын қанағаттандыру т.б. бағыттармен өз арнасынан табылып отырды. Бұл беталыс бірнеше мыңжылдықтарды аттап өткен еді. XX ғасырдың аяғында пайда болған постмодернизм бағыты ғылымды қайтадан өнерге жақындата түсу ұстанымын қуаттайды. Осы тұста, керісінше, өнерді ғылымиландыру бағдары бойынша, оның туындыларының мазмұнын теориялық тұрғыдан түйіндеу, түсіндіру мәселелеріне орай және бүгінгі күнге дейін оны талдаудың теориялық – әдіснамалық негіздерінің жүйелі қалыптаспағандығына байланысты бұл түйткілге, өнердің ішінде, кескіндеме өнерін нысанаға алып, жалпы шолу жасап өтпекпіз. Бірақ бұл орайда, өнер туындылары ұғым мен түсініктер бойынша берілген ғылыми мәтін емес, көркемдік танымның нәтижесімен аяқталатын сезімдік және парасатты ойдың берілуі екендігін ескеруіміз қажет. Сондықтан оны ғылыми-теориялық тұрғыдан «көркемдік мәтін» ретінде талдау өзіндік қиыншылықтарымен, қайшылықтарымен ерекшеленеді. Осы орайда әлемдік өнертану теориясындағы шығармашылық туындыларды талдау үлгілері мен қалыптасқан үрдістерге шолу жасасак, оның да әртүрлі бағытта өрбігендігіне көз жеткіземіз.

Мәселен, кескіндеменің формалық қырына талдау жасауға шолу жасаған Т.В. Ильина иконография бойынша, оған стилистік, семантикалық, семиотикалық, нұсқалық (эрмитаждық, берлиндік) сараптаулар енгізілетіндігін ұсынып, анализдің синтезбен ажырамас бірлікте болатындығын атап көрсетеді де, анализдің туындыда не бейнеленгендігін, көрерменнің не көретіндігін табудан бастау алып, нәтижесінде оның қалай жасалғандығын ашып көрсетумен толықтырылатындығын тұжырымдайды. Осыған орай, сюжет, тақырып, идеяның бірлікте қарастырылу қажеттігін айғақтап, шығарманың «тілі» бойынша композиция, кеңістік, сызықты ырғақ, түс тәрізді ерекшеліктерді назарға алуды ұсынады да, бұған социологиялық талдауды кірістіреді. Сонымен қатар соңғы уақыттарда техникалық-технологиялық зерттеулердің де белең алып келе жатқандығына тоқталады. Ол суретшілер шығармаларының бірнеше нұсқаларын талдап көрсете келе, И.Г. Сапегоның тұжырымдарына сүйене отырып, осындай әдіснамалық талдаулардың бүгінгі күнге дейін күрделі мәселе ретінде қалып отырғандығын байыптайды [1,173-178]. Ал Н.Тарабукин көркем туындыларды талдауда кеңістікті орталық түсінікке шығарып, бұдан стиль мен мазмұнды туындағанды да, кеңістікті қозғалыс арқылы; тұрақты кеңістік, динамикалық кеңістік, тыныштықтағы кеңістік деп үшке бөле отырып, ал созылыққылығы бойынша: 1) белгі; 2) бір нәрсе; 3) энергия екендігін негізге алу қажеттілігін тұжырымдайды [2,174-189] А.А. Михайлова бүтіндік түсінігін басты назарда ұстап, сезімдік нақтылық, жалпылық, эмоционалдылық, тұтастық, объективтілік пен субъективтіліктің, эмоционалдылық пен рационалдылықтың бірлігі қағидаларын да негізге алу қажеттілігін атап өтеді де, органикалық бүтіндік, тұйықтық бойынша бірнеше туындыларды мысал келтіре отырып, сараптап көрсетеді [3, 222-223]. Немесе, Еуропалық туындыларға сәйкес, Босх шығармашылығын талдау мен түсіндіруді басшылыққа алған интерпретацияларда шығарманың жеке элементтерін бөліп алып, оларды мағыналық, мазмұндық, формалық көрсеткіштер бойынша сараптау қолға алынып, одан соң стиль мен техниканы анықтауға жалғасады [4, 6-31].

Осындай өнер туындыларын талдайтын жалпы үлгілерге сүйене отырып, ғылым философиясы ұсынған және өзге де ғылымдар мойынұсынған «классикалық» бағдарларды басшылыққа алып, біз кескіндеме кеңістігіндегі шығармашылық еңбектерді таразылаудың мынадай әдіснамалық-теориялық негіздерінің жүйесін формалық-мазмұндық тұрғыдан талдаумен сабақтастыруды жөн көрдік. Бұл тұрғыда, алдымен, форма, яғни, сыртқы пішін арқылы мазмұнның көріну және айқындалу үдерісі, тек құбылысын нысанаға алу керектігі болатын болса, содан соң, мазмұн – сол

форманың ішкі қызметі мен жалпы мағынасын білдіретіндігіне байланысты ішкі мәнге үнілу қажеттігі туындайтын бағдар басшылыққа алынады. Осыған орай, формалық талдауға, алдымен, стильді, жанрды, саланы ажыратып, техникалық жақтары арқылы түстер, бояулар, сандардың рәміздік көрінісін ашып көрсетуді топтастыруға болады. Мәселен, қазақстандық суретші А. Ғалымбаева өз туындыларын түсіндіріп беру барысында, түстер мен бояуларға ерекше көңіл аударады, олардың рәміздік ішкі мағынасын көрсетеді де, осы формалық көрсеткіштерді сараптаудың өзі туындыларды интерперетациялаудың белгілі бір бағыты екендігін ұсынғандай болса [5, 34-39], өнертанушы философ Б. Байжігітовтің бейнелеу өнері негізінде бояулардың ұлттық дүниетанымдағы рәміздік мағыналарын ашып көрсетуі де [6, 209-214] біз ұсынып отырған формалық талдаудың маңызды бір бөлігі екендігін білдіреді.

С.М. Даниэль композицияны өнертанудың категориясы ретінде ажырата келе, формалық талдаудың ұғымдарын саралайды: вертикаль мен горизонталь, симметрия, түстердің контрастылығы т.б. [7,12-14]. Яғни формалық талдаудың өзі эстетиканың негізгі категорияларын басшылыққа алып, қосымша категориялары негізінде жалғасын табуы тиіс: теңдік, үйлесімділік, пропорция, симметрия т.б. нақты қолданылады. Себебі эстетиканың басты қызметтерінің бірі – өнертанудың теориялық негіздемесі, яғни көркем туындыларды талдау болып табылады.

Демек кескіндеме өнерін талдаудың бірінші сатысы – формалық, екінші деңгейі – мазмұндық болатын болса, формалық талдауда баса назар аударылатын объектілер, яғни туындының жалпы сыртқы бейнесі, құбылысын таразылауды, жоғарыда көрсетілген өнертанушылардың пікірлерін негізге алып, оның жүргізілу үдерісін былайша жүйелей аламыз:

1. Стильді анықтау – туынды қандай әсермен, қай бағыттың ықпалымен,

қай әйгілі суретшінің тәсілімен жазылғандығын бағамдап алу, шығарма орта ғасырлардан бастау алып, XX ғасырдағы постмодернизм бағытындағы ағымдарға дейін жалғасқан бағыттардың бірі болуы мүмкін. Екінші бір жайт, тек қана бір стиль емес, екі не одан да көп стильдердің біріктірілу тәсілі де қолданылуы ықтимал. Үшінші мәселе, стиль тек Еуропалық үлгіні ғана емес, шығыстық, не өзіндік ешкімге ұқсамайтын ұлттық бедермен де көмкерілуі ғажап емес. Бұл саты жанр мәселесін де қамтуы тиіс. Ол тарихи, батальдік, тұрмыстық па немесе екі, не бірнеше жанр кіріктірілген болса, ол қалай жүзеге асқан, әлде аралық буынның нақышталуы нені меңзейді деген түйткілдерді анықтауға келіп саяды.

2. Тақырып бойынша –мазмұн мен форманың сәйкестігін назарға алу керек, осы сәйкестік шығарманы әрі қарай мазмұндық талдау барысында толықтырылуы тиіс. Бірақ та, алдымен, туындының тақырыбы қалай қойылғандығына назар аудару қажет, талдау барысындағы басты нысана да осы тақырып арқылы өрбиді. Кей жағдайда суретші тіпті тақырып қоймайды немесе «композиция», «натюрморт», «портрет» деп жалпы атаумен атай салады, бұл тұста жұмысты орындаушы қандай еркіндікте болса талдаушы да сондай еркіндікті иеленетінін ескерсек, шығармаға шартты түрде тақырып қойып алу мүмкіндігі туындайындығын ескергендіміз жөн.

3. Кеңістік пен уақыт назарға алынуы тиіс. Уақыт бойынша туынды қай дәуірді бейнелейтіндігі де кейінгі мазмұндық талдау нәтижелері үшін маңызды болып келеді, кейде жалпы бейне уақыт аясынан тысқары қалады, осы сәтте оны мәңгілік деп емес, «әлеуметтік уақыттан тыс» деп көрсету керек және неліктен олай болғандығын түсіндіріп өту қажет. Ал кеңістік бойынша туынды неше өлшемді басшылыққа алатындығы, тұтас бейненің вертикальді және горизонтальді кеңістіктік бөліктері қандай екендігі, шығарма бүтіндігін шартты түрде неше кеңістікке бөлуге болатындығы, кеңістіктің динамикасы қалай өрбігендігі, объектілердің орналасу үлгілерінің жетістіктері сияқты мәселелер таразыланауы тиіс. Бұл тұста эстетиканың категориялары жүйелі ұсынылуы қажетжәне олардың қалай қолданылып тұрғандығы назарда болу керек; симметрия, прапорция, координаттық қатынастар, паритет, диагональ, аумақ, көлем, фигура, орын т.б. Мәселен, объектілердің орналасу тәртібі, қалыпты жағдай мен стандартты емес күйлердің кезектесуі жұмыстың негізгі мазмұнын таразылауға жол ашады. Уақыт пен кеңістіктің сығылуы мен созылуы да шығарманың көркемделуін аша түседі.

4. Бояуларды назарға алу – реңдердің қалыптасқан классикалық және аймақтық, ұлттық рәміздеуін түсіндіруден бастап, олардың өзара үйлесімділігі, қат-қабат бояулардың сыры, шындықтың өзінің реңінен ауытқуы, бірыңғай түстер мен контрастылық, контраралық, аралық түстердің тағайындалуы т.б. Суретшінің шығармашылығынан туған түстердің эмоционалдық белгілері, оның артефакттер мен табиғатқа нәр берушілік тәсілдері сияқты ұстанымдар да назарда

болу керек. Бояулардың ассимиляциясы, кіріктірілуі мен дифференциациясы, оларды «ойнату» шығарманың мазмұнын толықтыра түседі.

5. Сандық қатынастар, объектілердің саны, олардың теңдігі мен үйлесімділігі немесе жалғыздығы т.б. мәселелерде нумерология, сандар мистификациясы мен рәміздігі де басшылыққа алынуы тиіс. Мөлшер мен шама, өлшем мен көлем сияқты категориялар бойынша талдау бағдары туындының сыртқы формалығының тылсымдығын ашуды арттырады, көркемдігін түсіндіруді жетілдіре түседі. Қалыпты жағдайдағы мөлшер мен стандартты емес сандық қатынастар нені меңзейтіндігін де түсіндіру маңызды.

6. Штрихтар, сызықтар, дақтар, иректер т.б. екпіні, әсері, эмоционалдық күйі, рационалдық тұрғыда берілуі, сенім мен сезімнің сыртқа шығарылуы жағдайы, олардың әлсіз немесе ықпалды болып табылатын күші таразылануы тиіс. Шындығында, суретшінің негізгі шығармашылық қуаты мен төлтумалылығы осы штрихтар топтамасының аясы мен олардың комбинациясынан анық байқалатындықтан, бұл формалық талдаудың аса маңызды қыры болуы тиіс.

7. Бұдан кейін жүргізілуі тиіс құрылымдық-функционалдық талдау формалық сараптау мен мазмұндық зерделеудің аралық буыны іспеттес, себебі олар өз алдына оқшау, бір-біріне қатыссыз тұрғылар емес, керісінше өзара толықтырушылық қызметтегі ішкі тұтастықты құрайды. Демек тақырып пен негізгі идеяның ішкі мағынасын ашып көрсету негізге алынуы тиіс. Сондықтан мазмұндық талдауға – құрылымдық-функционалдық, герменевтикалық, психоаналиттік, постмодернистік, феноменологиялық тәрізді ХХ ғасырда философияда пайда болып, кейіннен қоғамдық ғылымдар мен мәдени-әлеуметтік салада еркін орныға бастаған ағымдарды ұсынуымызға болады. Мәселен, жоғарыда атап өткеніміздей, бүтіндік принципі, шығарманың құрылымы, композиция сияқты мәселелер, сайып келгенде, бұлардың бәрін тұтастандыруды қажет ете отырып, қоғамдық ғылымдар мен өнерге ортақ құрылымдық-функционалдық талдауға келіп тоғысады. Мәселен, мәдениеттанушы-философ Б.Ғ. Нұржанов мәдени мұралар мен өнердің эволюциясын, құрылысын талдап түсіндіру барысында структурализм ағымының көрнекті өкілі К. Леви-Стросстың «Құрылымды антропология» еңбегіндегі идеяларды пайдаланса [8,78], С.М. Даниэль композицияға берілген түсіндірмелерді басшылыққа ала отырып, бүтін мен бөліктің көркем туындыдағы мағынасын ашып көрсетіп, И.И. Иоффе мен Бахтиннің көзқарастарындағы идеялардың құрылымдық-функционалдық бағытқа келіп түйісетіндігін және құрылым мен қызметтің қатар жүріп отыруы тиіс екендігін ұсынады [7,11].

Сонымен құрылымдық-функционалдық талдау бейнелеу өнерінің туындыларын сараптауға толықтай сәйкес келеді деп тұжырымдап, бұл әдістің жалпы ғылыми танымдағы көрінісін толығырақ аша түссек; «Құрылымдық-функционалдық талдау, функционалдық тұрғы, функционализм – жиырмасыншы ғасырдағы социогуманитарлық білімдер аясында арнайы қолданылған және неғұрлым дамыған, әрбір элементі белгілі бір қызмет атқаратын жүйелі ұйымдасқан құрылым бүтіндігін көрсетеді» [9,997], – деп анықталған түсіндірме біз ұсынып отырған талдау жүйесін нақтылай түсетіндігіне көз жеткізе аламыз.

Бейнелеу өнері туындыларын құрылымдық-функционалдық талдау үшін алдымен шығарманың тұтастығын, ондағы әрбір көріністердің бірлігін және әрбір элемент пен детальдің үндесуі мен ажыратылуын ашып көрсетіп, олардың әрқайсысының қандай қызмет атқарып тұрғандығы мен бүтіндігін қаншалықты деңгейде қамтамасыз етіп отырғандығын анықтап алу бойынша жүргізілуі тиіс. Мәселен, Босхтың «Жерлік рахаттану бағы» деп аталған триптихының құрылымы күрделі, сан алуан оқиғалар мен үдерістер бір арнаға тоғысады, бір карағанда олардың арасында қатынастық, себеп-салдарлық байланыстар жоқ сияқты болып көрінгенмен, белгілі бір тұтастық пен үйлесімділікті қамтамасыз етуге құрылғандығы сөзсіз. Бұнда артық бейнеленген немесе оқшау көрініс жоқ. Демек құрылымның күрделілігі оны әуелі құрылымдық-функционалдық тұрғыдан талдауды қажет етеді. Бұл жалпы тұтас бейнені ұғынып алу үшін қажет. Осы тұста мүмкіндік келгенше ешқандай шағын элемент пен деталь, штрихтар назардан тыс қалмауы тиіс. Сайып келгенде, композицияның желісі мен шешімінің жүру бағыты толықтай анықталынады.

8. Герменевтикалық талдау ХХ ғасыр философиясындағы ағым болғанмен, оны бейнелеу өнерінің туындыларын талдауға қолдануды дәлелдеуді аса қажет етпейді. Себебі бұл әдіс бастапқыда көне діни мәтіндерді түсіндіруді (экзегетика) ғана басшылыққа алса да кейіннен аясы кеңейіп, барлық мәтіндерді түсіндірудің әдіснамалық ұстыны ретінде қолданылып, бүгінгі күні барша қоғамдық ғылымдар пайдаланатын тұрғыға айналып отыр. Кез келген ақпарат беретін шикізат мәтін болып табылатындығын ескерсек, бейнелеу өнерінің туындылары да түсіндірмелі

талдауды қажет ететін көркемдік түрде берілетін мәтінкеңдігі сөзсіз. Яғни көркем туындыны герменевтикалық талдау бойынша алдымен тақырып пен идея, ондағы айтылатын астарлы ой, шығарманың негізгі мазмұны мен оны толықтырып тұрған әрбір сәт және оқиғалар тізбегі сарапталады. Одан соң рәміздер мен аллегорияларды, семиотикалық таңбаларды, тұспалды, мәтінде анық байқала бермейтін түпкі мәнді, мәтін астарын көркемдік танымның кодтарын түсіндіріп берумен жалғасын табуы тиіс. Нәтижесінде тұтас шығарма хақында белгілі бір өзара үндескен пікірлер мен талдаулар тоғысуы керек.

9. Жоғарыда атап өткендей, мазмұнды теориялық талдаудың тағы бір тәсілі – психоанализ де психология ғылымы аясында туындағанмен, кейіннен бүкіл өнерді, рухани мәдениетті түсіндіруге қажетті құралға айналды. Психоанализ алғашында психологиялық ауру адамдарды емдеу үшін терапиялық тәсіл ретінде пайда болған болса, дами келе адамдардың психикасын, әсіресе бейсаналы ұмтылыстарды талдаумен жалғасын тауып, одан ешбір өнер мен мәдениет мұраларының тыс қалуы мүмкін емес парадигмаға айналды: «Мәдениеттанудағы психоаналитикалық тәсіл – З. Фрейдтің классикалық психоанализінен туындаған мәдени мәтіндерді талдаудың ерекше тәсілі... Мотивтік талдау З. Фрейдтің «неғұрлым еркін ассоциациялар болған сайын, олар соғұрлым сенімдірек» деген қағидасына сүйенетін кез келген семиотикалық объекті мен көркемдік мәтінге әр түрлі тұрғыдан келудің бағыты болып табылады» [10,87].

Психоанализдік талдау оқшау ұсынылатын туындыдағы адамдардың психикасын сараптаумен ғана шектеліп қалмайды, өз кезегінде құрылымдық-функционалдық талдаумен, герменевтикалық түсіндірмелермен жалғасын тауып сабақтасып отырады. Мәселен, психоаналитиктер әрбір рәміздің, ақылмен түсіндірілмейтін бейнелердің, мифтік және түс көрудегі оқиғалардың көркемдік тұрғыдан нақышталған сәттеріне ерекше көңіл аударады. Сондай-ақ күнделікті өмірде сәт сайын қайталанып тұратын бейсаналы құбылыстар мен тіпті суретшінің өзі түсіндіріп бере алмайтын образдарға да маңыз береді. Сондықтан соңғы уақыттарда көркем туындыларға психоанализдік талдау жасау кең құлаш жайып келе жатқан тиімді қадамдардың бірі деп айта аламыз. Мәселен, Босхтың «Сиқыршы» туындысын талдау барысындағы «мінездердің әртүрлілігін» сипаттау негізінен психологиялық талдаудан психоанализдік талдауға ұласып жатыр. Сонымен қатар қазіргі таңда өнер шығармаларынан архетиптерді табу мен түсіндіру дәстүрі психоаналитик К.Г. Юнгтің теориясын басшылыққа алады [11,43-49; 12]

10. Салыстырмалы талдауларды таразылай келе оның екі тұғырды басшылыққа алатындығын ұғындық: 1) уақыт бойынша (вертикальді); 2) кеңістік бойынша (горизонтальді). Уақыт ағымы бойынша салыстыру өткен кезеңдердегі туындыларды өзара немесе оларды қазіргі уақыттағы шығармалармен салыстырады, яғни тарихи-салыстырмалы талдау деп аталады. Кеңістік бойынша салыстыру әртүрлі аймақта қалыптасқан өнер туындыларының сәйкес келетін және ажырайтын тұстарын салғастыруды басшылыққа алады. Бұл орайда автордың өз туындыларын өзара салыстыру немесе өзге туындылармен салыстыру да айтарлықтай нәтижелер бере алады. Салыстырмалы талдауда – ұқсату, айырмашылық әдісі, сәйкестендіру, бірегейлендіру сияқты қарапайым логикалық тәсілдер қолданылады. Салыстырмалы талдаудан белгілі бір негіздерді басшылыққа алып, әртүрлі жіктеулер, классификациялар, топтастырулар мен біріктірулер туғызуға мүмкіндік ашылады. Мәселен, еліміздегі XX ғасырдың орта шенінен аяғына дейінгі кезеңдегі тұрмыстық жанрдағы ұлттық әуендердің ауқымдылығы мен аясы тұрғысынан оларды былайша үш топқа бөліп қарастыруға болады: 1) ұлттық реңктер – бұнда халқымыздың ұлттық нақыштары елеусіз, айқын аңғарылмайтындай деңгейде; рәміздік түрдегі оқиғалармен, түстермен, бояулармен, сандық көрсеткіштермен сәл ғана белгі береді; 2) ұлттық бедерлер заман шындығымен тұтасып отырады – бұнда басқа да саяси, әлеуметтік, мәдени, тұрмыстық, экономикалық нақыштармен қатар бейнеленген ұлттық болмыс, басқа салалармен кіріктіріледі, дәстүршілдік пен жаңашылдық синтезделеді; 3) таза ұлттық әуендермен толтырылған бейнелер – бұнда өзге бағыттар, яғни, идеология, саясат, экономика, интернационализм сияқты әлеуметтік ұстанымдар енгізілмейді, тек ұлттық болмыс қана «үстемдік» етіп, тұтастанып, туындыны түгелдей дерлік қамтып тұрады.

Постмодернистік талдау мағыналық жағынан айтарлықтай айырмашылық туғызбайды, бірақ мүлде басқа парадигманы енгізуді қолдайды. Себебі XX ғасыр соңына таман үстемдік ала бастаған постмодернистік мәдениет дәстүршілдік пен классиканы жоққа шығарумен және орнына жаңа талаптарды туғызумен ерекшеленеді. Бұнда белгілі бір мағыналық, логикалық пен парасаттылық, сабақтастық пен жалғастық сақталуы міндетті емес болып шығады.

Қорыта айтқанда, кескіндеме өнерін талдап, түсіндірудің жалпы бағыты мен формуласы іспетті нақты шаблондарыносылай тұжырымдауымызға болады. Осы шаблондар туындының сыртқы формасы мен ішкі мағынасын жан-жақты тереңнен ашып көрсету үшін, автордың ішкі айтайын деген ойын көрерменге жеткізіп беру үшін барлық көркемдік туындыларға ортақ әмбебап үлгі болып табылады.

ӘДЕБИЕТ

- 1.Ильина Т.В. Введение в искусствознание:Учеб. Пособ. для студентов вузов.-М.: ООО «Издательства АСТ» - ООО «Издательства Астрель», 2003.-206 с.
- 2.Тарабукин Н. Проблема пространства в живописи//Вопросы искусствознания.-№ 1.-1993.
- 3.Михайлова А.А. Художественный образ как динамическая целостность//Советское искусствознания.-№1, 1976.
4. Художественная галерея №33, 2005.
- 5.Елшібеков Ж. Сыры мол бояулар//Қазақстан өнері. Жылнама/Құраст. М. Қожахметова.-Алматы: Өнер, 1990.-104 б.
- 6.Байжігітов Б. Бейнелеу өнерінің теориялық мәселелері.-Ақтөбе: «А-Полиграфия», 2003.-240 б.
- 7.Даниэль С.М. Композиция как категория искусствознания//Картина классической эпохи. Проблема композиции в западноевропейской живописи XVIII века.-Л.: Искусство, 1986.-199 с.
- 8.Нуржанов Б.Г. Культурология: курс лекций.-Алматы: Университет «Қайнар», 1994.-128 с.
9. Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл. - Мн.: Книжный Дом. 2003. - 1280 с.
10. Культурология. Краткий тематический словарь.-Ростов Н/Д: «Феникс», 2001. -157 с.
- 11.Саркулова М. Об архетипе волка в тюркской культуре//Адам әлемі. 2009. -№2(40),
- 12.Оразқұлова Қ.С. Қазақстан суретшілері шығармашылығындағы архетиптік образ бен ұжымдық бейсана философиясы: Филос.ғыл.канд.дисс. Алматы, 2010.123б.

- 1.Ill'ina T.V. Vvedenie v iskusstvoznaniye:Ucheb. Posob. Dlja studentov vuzov.-M.: ООО «Izdate'l'stva AST» - ООО «Izdate'l'stva Astrel'», 2003.-206 s.
- 2.Tarabukin N. Problema prostranstva v zhivopisi // Voprosy iskusstvoznaniya.-№ 1.-1993.
- 3.Mihajlova A.A. Hudozhestvennyj obraz kak dinamicheskaja celostnost'//Sovetskoe iskusstvoznaniya.-№1, 1976.
4. Hudozhestvennaja galereja №33, 2005.
- 5.Elshibekov Zh. Syry mol bojaular//Қазақстан өнері. Zhylnama/Құраст. М. Қожахметова.-Алматы: Өнер, 1990.-104 б.
- 6.Bajzhigitov B. Bejneleu өнерінің теориялық мәселелері.-Ақтөбе: «А-Полиграфия», 2003.-240 б.
- 7.Danijel' S.M. Kompozicija kak kategorija iskusstvoznaniya//Kartina klassicheskoj jepohi. Problema kompozicii v zapadnoevropejskoj zhivopisi XVIII veka.-L.: Iskusstvo, 1986.-199 s.
- 8.Nurzhano B.G. Kul'turologija: kurs lekcij.-Almaty: Universitet «Қайнар», 1994.-128 s.
- 9.Novejšij filosofskij slovar': 3-e izd., ispravl. - Mн.: Knizhnyj Dom. 2003. - 1280 s.
- 10.Kul'turologija. Kratkij tematicheskij slovar'.-Rostov N/D: «Feniks», 2001. -157 s.
- 11.Sarkulova M. Ob arhetipe volka v tjurkskoj kul'ture//Adam әlemi.-№2(40), 2009.
- 12.Orazqulova Q.S. Қазақстан суретшілері шығармашылығындағы архетиптік образ бен ұжымдық бейсана философиясы: Филос.ғыл.канд.дисс. А.,2010.123 б.

Резюме

Аташ Б.М. Некоторые аспекты теоретико-методологического анализа изобразительного искусства.

В статье рассматриваются различные аспекты философского анализа изобразительного искусства, в частности, живописи. Автор, опираясь на постструктуралистский подход, пытается раскрыть содержание живописи как художественного текста. В статье систематизируются и дифференцируются теоретико-методологические принципы творческой деятельности художников.

Summary

Atash B. M. Some aspects of theoretical and methodological analysis of the fine arts.

This article discusses various aspects of the philosophical analysis of the fine arts in particular, painting. The author, drawing on poststructuralist approach that tries to reveal the content of art as a literary text. The article systematized and differentiated theoretical and methodological principles of creative activities of artists.

М. ЖЕТПІСБАЕВА

АЗАМАТТЫҚ ҚОҒАМНЫҢ АЛҒАШҚЫ ИДЕЯЛАРЫ

Азаматтық қоғамның алғашқы идеяларын жария еткен Гоббс пен Дж.Локк оларды негізінде әлеуметтік-саяси жағынан қарастырды. Әсіресе Гоббс өзінің республикалық идеяларында монархистік жүйе тұрғыларынан онша алыстап кете алған жоқ. Адамдардың алғашқы табиғи жағдайындағы жеке-жеке тіршілігінен қауымдасу мен мемлекет құруға көшкендегі өз ырықтарын біріктіріп келісім жасаудың артықшылығы, оның ойынша, тек «бәрінің бәріне қарсы соғысынан» құтылғандығы екен. Келісімнің мәнісі бір жағынан қауымдасқан адамдар бәрі де өз жеке ырықтарынан бас тартып, билікті өздері сайлаған бір не бірнеше адамға береді. Ал ол барлығының ырықтарын біріктіріп, өз ырықна айналдырып, тізгінді өзі ұстайды. Әрине ол бір ғана адамға емес, адамдардың бір ғана тобына берілуі де мүмкін (династия). Осы ырықтың бәрін өз қолында шоғырлағандар қауым адамдарының қауіпсіздігін, жалпы мүдделерін, бейбіт жағдайын қамтамасыз етуі тиіс.

Дж.Локк болса алғашқы табиғи жағдайда «бәрінің бәріне қарсы соғысы» болды деп есептемейді. Оның түсінуінше қоғамдасып, мемлекет құруға басқа мұқтаждықтар итермелеген.

Т.Гоббс та, Дж.Локк та алғашқы адамдардың жеке, дербес тіршілігін оларға туа бітті еркіндіктің көрінісі деуден аулақ, керісінше, табиғи адамдардың өмірі сыртқы күштердің алдындағы дәрменсіз жандардың ауыр да қауіпті тіршілігі. Ондай өмірді бостандық деп айту қиын.

Гоббс болса шын мәніндегі бостандықты мойындамаған. Ол: «Еркіндік пен қажеттілік үйлесе алады... ерікті әрекеттер адамдардың ырықтан, ал ырық еркіндіктен, сонымен қатар адамдардың ырықтан туатын әрбір акт, тілек және талпыныс белгілі бір себептен, ол себеп тағы бір себептен, себептердің тізбегінен (ал тізбектің соңғы тізгіні, ең ақырғы себеп құдайдың қолында) болғандықтан оның бәрі қажеттіліктен туындайды. Осы байланыстарды көре алатын адамға адамдардың еркінсіген әрекеттерінің қажеттілігі айқын болар еді. Бәрін көріп, бәрін реттеп отырған құдай, әрине, адамдар қалаған нәрсесін істеп жатқанда да содан қажеттілікті, құдайдың өз қалағанының болып жатқанын да көреді... адамдарда ешнәрсеге құштарлық та, ешнәрсеге құмарлық та құдайдың ырықсыз болмас еді...» /1/.

Яғни Гоббстың теориясы бойынша о баста, адамдардың табиғи, қоғамға бірікпеген жағдайында әркімнің еркі өзінде, өзін өз қалағанынша басқарады. Бірақ адамдар табиғатынан тек өз мұқтаждығын ғана көздейтіндіктен олардың мүдделері бір-біріне қайшы, тіпті жау. Олай болса олардың арасында үнемі толассыз тартыс болып жатуы да табиғи. Осы бәрінің бәріне қарсы соғысынан адамдар алаңсыз бір-бірін жойып жібермес үшін олар қоғамдасып, мемлекет құруға мәжбүр болған. Мемлекет, яғни адамдардың өзіншілдігін тежеудің құралы болуға тиіс болған. Гоббстың ілімі осындай болғандықтан ол мемлекетке кірген адамдарды қоғамның ерікті, дербес мүшелері деп есептеуден аулақ. Яғни олар мемлекеттің азаматтары емес. Өз өмірін бейбіт күйде сақтай алса, басқа құқықтардан ол мақрұм. Ол сувереннің, яғни Гоббсша корольдің қоластындағы жан ғана. Егер Король немесе суверен өз міндетін орындамай жүрген жағдайда да қоғам мүшелері өз ырықтарын қайтарып ала алмайды. Гоббстың теориясының жартыкештігі осында. Оның ойынша, енді жарамсыз корольді халық құлатып, билігінен айыра алмайды. Себебі алғашқы келісімде мемлекетке кірген адамдар ол жөнінде өзара келісімге келген, тек содан кейін ғана өздерінің ортақ ырық суверенге берген. Басқаша айтқанда халық пен сувереннің арасында келісім болмаған. Онда сувереннің халықтың алдында ешқандай міндеті болмай шығады.

Шын мағынасында Гоббс осы соңғы тұжырымдары арқылы қоғам мен мемлекетті ерікті адамдардың келісімінен туған дейтін теориясының түп негізін бұзды деуге болады. Өйтпесе келісімнің мағынасы жоғалады. Келісім өз мағынасында тең жақтардың ортақ шешімі болуы тиіс. Келісетін тараптардың бәрі де одан өзінің белгілі бір мүддесін қанағаттандыруы керек. Әр тараптың белгілі бір міндеттері де болуға тиіс. Ал Гоббстың түсіндіруі бойынша, Король міндеттерін орындамаған күнде де халық оны биліктен тайдыра алмайды, олай етуге құқығы жоқ екен. Халық Корольге ешбір міндет артпастан елді билеу құқығын бере салған. Гоббстың теориясының ішкі қайшылыққа толы екендігі мынадан да көрінеді. Адамдар орталық билікке қаншалықты құқықтар бергенімен ешқашанда, ешбір жағдайда басқаға беруге болмайтын, әрбір

жаннан ешбір ажыратуға болмайтын құқықтар бар екен. Ол қандай құқық? Әрбір адамның өмір сүруге құқығы. Ол құқықты адамға жаратушы берген. Ол құқықты жарық дүниеде әр адамнан басқаның, соның ішінде сувереннің алып қоюына қақысы жоқ. Егер адамның өмір сүруге құқығын ешкім алып қоя алмайтын болса, онда сол өмір сүруге қажетті оның меншігін де алып қоюға болмайды. Мысалы, адамды тағам жеу, су ішу, ауамен дем алу т.т. сияқты онсыз өмір сүруге болмайтын нәрселерден де мақрұм етуге ешкімнің де, яғни жоғарғы биліктің де қақысы жоқ. Меншік сонысымен азаматты биліктен де, басқалардан да тәуелсіз етеді. Сонда да болса, осынша қайшылықтарға құрылғанына қарамастан, Гоббс азаматтық қоғамның алғашқы жаршысы болды. Келісім бойынша пайда болған мемлекет оған кіретін мүшелерінің жалпы мүдделерін қорғау үшін заңдар негізінде қызмет етуі тиіс. Монархиялық билікті жақтап, монархтың мызғымас суверен болуын қолдаса да ол конституциямен шектелуі керек деп білді. Осыған орай мемлекеттің болуы мүмкін үш формасына талдау жасағанда монархияға көбірек іші бұрады. Оның ойынша, конституциямен шектелген монархия ең оңтайлы билеу түрі. Ал демократия болса көптеген дау, талас-тартыс туғызумен мәселелерді шешуді қиындатады дейді ол.

Мемлекетті бір адам басқарғанда қиындықтар азырақ болады. Гоббс әрине билеуші монархтың өзіншіл ырқының ешбір тежелмегендігінің неге әкелетінін жақсы біледі. Сондықтан да заңдармен тежелген, білімді ақылгөй монархты аңсайды. Бірақ, эгоизм адамдардың, ал монарх та адам, түпкі табиғаты деп білетін Гоббс ондай адамның табыла бермейтінін де біледі. Ол тіпті өз кезіндегі мәдениетті деп есептелетін елдердің өзінде де бәрінің бәріне қарсы соғысы адамдар арасында, тіпті ең жақын, туыстардың да арасында бүркемелі түрде жүріп жатыр дейді. Оның үстіне сол «бәрінің бәріне қарсы соғысы» (латынша – «Bellum om'nia contra omnes») табиғи заңдылық болғандықтан оны тек тежеуге болады, жойып жіберу мүмкін емес.

Гоббстың демократиялық идеяларының бірі – барлық адамдардың тумысынан теңдігі. Табиғат адамдарды тең етіп жаратқан. Егер тәннің қара күші жағынан біреу артық болса, екінші біреу ақылды, сезімтал, жігерлі, батыл, шешен сияқты т.т. жақтарынан артық болып тұрады. Сөйтіп алғанда олардың орташа теңдігі шығады. Бірақ осы теңдіктің өзі біреулердің екіншілерге мәңгі бақи үстемдігін туғыза алмайтындықтан толассыз тартыс бола береді. Үстемдіктер қашанда орнықты емес, аумалы-төкпелі.

Король билігі құдайдан дейтін діни көзқарасқа Гоббстың қағидалары түбегейлі қарсы еді. Сондықтан да ХҮІІ ғасырдың бірінші жартысында оның жарық көрген шығармалары сұрапыл сынға ұшырады. Бұл сын әсіресе шіркеу басындағылар жағынан өшпенділік туғызды. Корольды құдайдың жердегі өкілі деп танитын заманда оның билікті халықтың қолынан алғандығын дәлелдейтін идеяға басқаша қатынас болуы мүмкін емес еді. Ол ХҮІІ ғасырдағы ағылшын революциясын қолдаған қалың бұқараның көкейкесті мүдделеріне сай келді. Король мен ағылшын парламенті арасындағы күресте демократиялық күштерге осындай идеялар рухани негіз болды. Англия королі мен парламентін жақтаған қарама-қарсы күштердің ұзақ уақыт әуелі бейбіт, кейін қарулы күштерінің соғысы бұл елдің демократиялық азаматтық мемлекеттік құрылымына монархияның белгілі бір нышанын қалдырып кетті.

ХҮІІ ғасырда ағылшын революциясына қоғамдық қайраткер ретінде белсене қатысқан Джон Локк (1632–1704) осы идеяны дамытушылардың бірі болды. Локктың мемлекеттің келісімдік табиғатын түсінуі Гоббстың көзқарастарынан әлдеқайда басқаша екендігін көреміз. Ең алдымен ол қоғам мен мемлекетті ажырата білді. Оның ойынша, қоғам мемлекеттен көп бұрын қалыптасқан. Мемлекет қалыптасқанға дейінгі адамдардың қатынастары жаулық сипатта емес, олай болуы тіпті мүмкін емес. Керісінше адамдар бір-біріне ықыласты, өзара көмек сипатында болған. Өйткені бұл адамдардың табиғатына тән қалып. Яғни оларға бейбітшілік қатынас неғұрлым сай келеді. Қоғамның өзі де табиғи нәрсе. Өркениеттік жағдайлардың туындысы деп есептелетін көптеген қасиеттер, оның ойынша, алғашқы адамдарға тән. Еңбек, оның жемістері оны іске асырғандардың табиғи заңды меншігі. Табиғи жағдайда адамдардың барлығы тең, тек жұмсайтын күштерінің, ықыластылығының, қабілеттерінің т.б. әртүрлілігі олардың байлықтарының, қоғамдағы орнының, беделінің әртүрлілігіне әкеледі. Содан келіп теңсіздік туады.

Гоббстан өзгеше Локк мемлекеттің қажеттілігін адамдардың бір-бірімен толассыз жаулығы емес, меншіктің шығуы, байлықтың жеке адамдардың қолында қорлануы, солармен бірге теңсіздіктер, әділетсіздіктер, өшпенділіктердің шығып, өрши беруі т.т. туғызды деп біледі.

Егер Гоббс қоғам, мемлекет және ешбір заңдар жоқ кезде адамдардың бір-біріне деген кез келген ісі, зорлығы, меншігін тартып алуы, тіпті өлтіруі де әділетті болды деп түсіндірсе, Локк адамдардың адамгершілік нормалары мемлекеттен бұрынғы қоғамда-ақ қалыптасқан дейді. Яғни әркімнің өз еңбегімен тапқаны оның меншігі болуы – әділеттілік. Оны екінші біреудің тартып алуы әділетсіздік. Мемлекеттің құрылуына, оның әсіресе заң шығарушы органының – парламенттің сайлануына Локктың ойынша осы меншікке байланысты әділетсіздіктердің өршуі негізгі себеп болса керек. Ендеше мемлекет қандай түрде болса да тіпті ол монархиялық формада болса да ол жалпы әділеттіліктің қорғаушысы болуы керек. Азаматтардың жалпы ортақ мүддесі осы. Ол ортақ мүдделер заң жүйесі болып бекітілуі тиіс. Сондықтан Локк заң шығарушы органды ең жоғарғы деп есептейді. Егер елді жеке адам, – монарх билесе де ол осы заңдарды орындаушы ғана болуы тиіс. Яғни барлық азаматтардың ортақ ырық мемлекет үшін заң. Әрине өзін құдайдың жердегі өкілі деп есептейтін монарх пен соны жақтайтындардың кезінде бұл барып тұрған қылмыс, бұл жаратушының жерде орнатқан тәртібіне қарсы шығу, қасиетті нәрселердің бәрін де тәрк ету. Католик дініне жан-тәнімен берілген жәй халықтың біразы да шонжарлар тарапынан езгі көріп жүрсе де король мен парламент күштерінің арасында болған соғыста монархия жағында болған.

Мемлекеттің түпкі шығу себебін Дж.Локктың өзі былай түсіндіретін: «Қоғамға кірудегі адамдардың негізгі мақсаты өз меншігін бейбіт және қауіпсіз жағдайда пайдалану, ал ол үшін ең негізгі құрал әрі қару болып соны қоғамда орнатылған заңдар қызмет етеді; барлық мемлекеттердің ең алғашқы әрі негізгі салауатты заңы – заң шығарушы билікті бекіту, ал заң шығарушы биліктің өзінің бағынуы тиіс – ең бірінші әрі негізгі табиғи заңы қоғамды (қоғамның игілігіне сай) және қоғамның әрбір мүшесін сақтау болып табылады» /2/.

Алғашқы келісім Локктың түсінуінде белгілі бір арнайы талқылаудың, саналы пікір жарыс түрінде емес, адамдардың бірігуге деген үнсіз іс жүзіндегі ыңғайласу түрінде болған болуы керек. Осылай бірігудің нәтижесінде ортақ ырықтың иесі – қауымдастық – ең жоғарғы суверен. Суверен – биліктің түпкі иесі. Яғни Гоббс жоғарғы Суверен деп монархты айтса, Локк халықты айтады.

Монарх Локктың идеясы бойынша тек атқарушы биліктің басшысы. Ол Жоғарғы суверенге бағынышты. Егер атқарушы билік, яғни монарх, халықтың мүддесіне қарсы жау болып шықса, халық оны биліктен, тіпті, қажет болса, күшпен құлатуға құқылы.

Локк азаматтық қоғам идеяларының көкжиегін барынша кеңейтті. Оның ойынша, билік мемлекеттік құрылымның белгілі бір деңгейінде, сатысында шоғырланбауы керек. Әсіресе белгілі бір қолда. Биліктің әртүрлі бөліктері, қырлары әртүрлі құрылымдарға бөлінгені дұрыс. Оның себебі: тек сонда ғана билік біреудің немесе бір топтың, институттың т.б. бір құрылымдардың қолында иеленіліп кете алмайды. Ең алдымен заң шығарушы билік атқарушы биліктен ажырау қажет. Заң шығарушы билік тікелей халықпен сайланып, соның ырықын тікелей білдіретін орган – парламент – ретінде ең жоғарғы билік болуға тиіс. Ол заңдардың орындалуын бақылап отыруы керек. Атқарушы билік оларды іске асырудың жолдары мен тікелей шараларын қарастырып, оны тікелей басқаруды иеленеді. Локктың идеясында сот та осы салаға жатады. Тек кейінірек қана француз ойшылы Монтескье сот билігін атқару билігінен ажыратып, өз алдына дербес билік саласы болу керек деп дәлелдеді.

Маркстік, әсіресе большевиктік насихатта осылардың барлығы буржуазиялық еркіндік, тек буржуазиялық қалталылардың ғана билігі деп уағыздалып келді. Бірақ, шын мәнінде, бұлардың барлығы жалпы адамзаттық бостандықтардың идеясы еді. К.Маркстың пролетариат диктатурасы туралы идеясының іске асуы басқа таптарды ғана емес, пролетариаттың өзін де бостандықтардан мақұм етті.

Солай бола тұра Локк ең қолайлы мемлекеттік басқару формасы деп **конституциялық парламенттік монархияны** қолдады. Монархтың билік құзырлары тым азайып бұрынғы халықтың әміршісінің орнына бос сүлдесі нышаны ретінде ғана қалып, халықтың жалдап алған ең жоғарғы қызметшісіндей тұлғаны сақтау белгілі бір топтардың көңіл-күйімен есептесу үшін қажет болды деуге болар. Өйткені барлығы да және әсіресе король тек заңның шеңберінде ғана жұмыс істеу керек. Бұл жерде де Локк Гоббстың суверен (яғни монарх немесе суверен деп танылғандар) заңға бағынбайды, себебі оның өзі заң шығарушы деген тұжырымына толық қарсы келіп тұр.

Англия қауымында және Еуропаның кейбір елдерінде ертерек қалыптасқан адамдардың әлеуметтік-психологиялық және саяси-экономикалық жағынан жеке дербестігі, автономдық оқшаулануы азаматтық қоғамның құралуының негізі әрі себебі болды. Осы өзгеріс дүниеге жаңа

көзқарас, оны жаңаша, басқаша сезініп, түсінудің де нәтижесі. Еуропаның басқа ірі қауымдарының ішінде осы өзгерістерді басынан ертерек кешіре бастаған ағылшын қауымы соған сәйкес өз философиясын да түзеді десе болады. Дербес, автономдық болмысына сай адамдар да басқа дүниені, табиғатты бүтіндей тұтастығынан бұрынырақ жекеліктердің жиынтығындай қабылдап, түйсінуді де заңды сияқты. Бұл да өздерін қоршаған табиғаттағы әрбір құбылысты өзі-өзімен ғана шектелген жеке нәрседей қабылдауға үйрететін болу керек. Эмпирикалық философияның элеуметтік-психологиялық көңіл ауаны осындай болатын болар. Дж.Локктың таным теориясы да осындай көңіл ауанның әрі алдын ала жеткен хабаршысы, әрі сол түзеліп келе жатқан қатынастардың метафизикалық бейнесі.

Осындай көңіл ауан бірте-бірте бүкіл Еуропаны қамтыды. Құрлықтағы Испания, Голландия, Португалия, Франция, Италия сияқты елдерде товарлы өнеркәсіптің қарқынды дамуы, рыноктың өрбуі т.т. үдерістер осындай көңіл ауаннан туындайды және өзі де соны тудырады. Оның құрлықтың шегінен асуы бұрын Еуропаға белгісіз жаңа құрлықты Американы – ашуға алып келді.

Егер Англия, Голландия сияқты елдер осы жаңа рухани бетбұрысты практикалық істермен қатар өткізген болса, құрлықтағы әлі монархия, шіркеу үстем болып отырған елдерде оны ең алдымен ой таразысынан өткізу, рухани деңгейде дайындау жағдайында еді. Алдыңғы елдердің азаматтық қоғамға өтуінің аса қиын да драмаға толы тәжірибесі Еуропа ойшылдарының әлдеқайда ауқымды зерттеулеріне арқау болды.

Осындай өзгерістерді Еуропада рухани жағынан дайындаған, қоғамдық ой өкілдерінің ішінде ең көрнектілері деп Вольтер мен Руссоны айтуға болады. Вольтерді қоғамдық келісім теориясын жақтады деп анық айтуға болмайды. Бірақ келешек азаматтық қоғамның іргесін құруға тиісті мұраттарды жария етіп, әсіресе күні өткен қоғамдық жүйені ащы да өткір сынға алғаны белгілі.

Франциядағы абсолюттік монархияның, феодалдық басыбайлылық, өз еңбегінен емес, мұра болып қалған жерлерге ие, содан байлыққа бөгіп отырған ақсүйектердің шектен тыс артықшылықтары, шіркеудің халықты қараңғылыққа душар етіп, құлдыққа көнбіс, жақсылықтың бәрін бұл дүниеден емес, о дүниеден күтетін енжарлар етіп отыруы – осылардың барлығы Вольтер шығармаларында ақылға ешбір сыйымсыз, жалғандыққа құрылған деп көрсетіліп, мазақ пен келемеждің нысанына айналды. Вольтер шығармаларының негізгі өзегі – азаматтардың еркіндігі. Әсіресе ойдың еркіндігі. Онсыз ғылым мен білім дамымайды. Табиғатты зерттеу адамзаттың игілігіне, еркіндігіне, әсіресе адами, мәдени, моральдық тазаруына қызмет етеді. Вольтер – ағартушы. Тек ақыл, зердеге сүйену, солардың өлшемімен ғана барлық нәрселерді таразылау адамдар санасын соқыр сенімнен азат етеді. Ой бостандығы жөнінде Вольтер бір кісіге қаратып: сіздің уағыздап жүретіндеріңізді мен соншалықты жек көремін, бірақ сол ойларыңызды айтып жүруге мүмкіндігіңіз болуы үшін өмірімді пиде етуге даярмын депті деседі. Яғни ол көзқарастар мен пікірлердің еркін жарысын қолдайды, оған тыйым болмау керек. Бұл әрине әсіресе шіркеу идеялогиясының өктемдігіне қарсы айтылған сөз.

Өз кезіндегі көп ойшылдар сияқты Вольтер де мемлекеттің ең тиімді формасын білімдар монархтың билігінен көрген. Бірақ өмірінің соңғы жылдары республикалық билік формасына қарай ойысқан. Өйткені білімдарлық барлық жағдайларда адамның жақсы адам болуының кепілі бола алмайтындығын Вольтер байқаған болуы тиіс. Сонда да болса, Вольтер тағыны мәдениет қана адам етеді, кітап оқу адам жанын шарықтатады деген ұстанымында қала берді. Оның үстіне әрқашан білімдар билеушіні қайдан таба бересің? Ал абсолюттік монархия болып отырған кезде билеуші халық тарапынан сайланбайтыны белгілі. Билік – билеуші әулеттің құдай берген меншігі.

Биліктің шығар көзі құдайдан дейтін дәуірден биліктің шығар көзі халықта дейтін көзқарасқа келу сайрап жатқан даңғыл жолдан өткен жоқ. Вольтердің өзі де халық билігі дегенге толық сене алған жоқ.

Демократиялық азаматтық қоғам идеясына, жалпы мемлекеттің келісімдік сипатына неғұрлым жақын келген ойшыл Ж.Ж.Руссо болды.

Өзінің әйгілі – «Қоғамдық келісім жөнінде немесе саяси құқықтың принциптері» деген еңбегін ол «адам еркін болып туады, бірақ барлық жерде ол құрсауда» деген сөздермен бастайды. Алғашқы табиғи адамдар қоғам, мемлекет құрмай тұрған кезде, Руссоның ойынша, адамдар еркін. Ол еркіндік әркімнің өз күнкөру мәселесін тек өзі шешетіндігінде. Әркімнің өз еркі тек өзінде. Әркімнің басқа адамдармен жүйелі, тұрақты қатынасы жоқ. Ондай байланыстар сирек әрі кездейсоқ. Сондықтан олардың арасында үнемі «бәрінің бәріне қарсы соғысы» болып жатты деу

қисынға келмейді. Ондай жағдайда адамдар арасында теңсіздік, жаулық қатынастар болуы мүмкін емес. Адамдардың табиғи айырмашылықтарының оған ешбір қатысы жоқ.

Қоғамдық ассоциация құруға деген мұқтаждық адамдардың өндіру қабілеттері артып, мұқтаждықтары да әртүрліленіп, сан жағынан көбейген кезінде пайда болатын болар. Әркім енді әртүрлі де өскелең, үнемі артып келе жатқан мұқтаждықтарын тек өзі ғана қамтамасыз ете алмай қалады. Оларды енді қоғамдасып, күш біріктіргенде ғана өтеуге болады. Адамдардың жеке-жеке күштерінің жәй сандық жиынтығымен салыстырғанда сондай күштердің бірігіп біртұтас күш болғанда әлдеқайда әлуегті екендігін ірі құрылыстарды техникасыз-ақ іске асырған ерте замандағылар-ақ көрсетті, дейді Руссо.

Бірақ қоғамдасудың мәні – барлық жеке ырықтарды біріктіріп бір ырыққа айналдыру. Онда әркімді бұрынғы еркіндігінен айырмай ма? Еркіндігінен айырмай, оны сақтай отырып адамдардың бірігіп, бір ассоциация құруына бола ма? Оны құру үшін қоғамға кіретін барлық адамдарға тән бір ортақ мүдде болуы керек. Ондай мүдде бар және сондай мүдде ғана қоғамдасуды мүмкін етеді. Қоғамдасу арқылы ғана адамдар сол ортақ мүддені өтей алады. Әрине бұдан әркімнің ортақ мүддеге қосылған өз мүддесі жоғалып кетпейді. Тек қоғамдағы жеке, бірақ мағынасы бірдей мүдделер орындалуы үшін барлығының күш-жігерін бір арнаға бағыттайтын заңдар, тәртіптер, нормалар қажет. Осындай қоғамдық тәртіптерге бағыну әркім үшін басқа бір күшке емес, тек өзінің өзіне бағынуы болып шығады. Яғни осындай тәртіптер, заңдар орната алғанда ғана әркім өзінің байырғы табиғи кезіндегі өз мақсатын өзі күйттейтін еркіндігін сақтайды.

Екінші жағынан әр адамның өзіндік ерекшелігі, ортақ мүдделерден басқа да өзгеше мүдделері болмаса да қоғамдасудың қажеттігі болмас еді. Егер ортақ мүдделер қоғамдасуды мүмкін етсе, мүдделердің өзгешелігі ондай қоғамдасудың қажеттілікке айналдырады, – дейді Руссо.

«Келісімге келуші жеке кісілердің орнына осы акт бірден шартты ұжымдық Бүтіндікті туғызады... Осы Бүтіндік осы актінің нәтижесінде өзінің бірлігіне, өзінің ортақ *меніне*, өзінің өміріне және ырықына ие болады. Осы барлық мүшелерінің бірігуінен туған заңдық тұлға бір кезде *Азаматтық қауым* деп, қазір – *Республика* немесе *Саяси организм* деп аталады; оның мүшелері осы Саяси организмді оның әрекетсіз кезінде *Мемлекет* дейді, ал оның белсенді кезінде *Суверен* дейді. Оны басқа сондай құрылымдармен салыстырғанда *Держава* дейді. Ал ассоциацияның мүшелеріне келсек, олар түгелімен алғанда *халық*, жеке-жеке алғанда жоғарғы билікке қатысушылар ретінде *азаматтар*, Мемлекеттің заңдарына бағынушылар ретінде *қоластындағылар* деген атқа ие болады» /3, 420-421/.

ӘДЕБИЕТ

1. Гоббс Т. Левиафан // Избранные произведения. В 2-х т. Том 2. М., 1965, с.233.
2. Дж.Локк. Два трактата о государственном управлении. Избранные философские произведения. Т.2, М.,1950, с.76.
3. Ж.Ж.Руссо. Қоғамдық келісім жөнінде, немесе саяси құқықтың принциптері // Әлемдік-философиялық мұра. 7-том. Жаңа дәуірдегі француз философиясы. Алматы, 2006, 415 б.

1. Gobbs T. Leviafan // Izbrannye proizvedenija. V 2-h t. Tom 2. M., 1965, s.233.
2. Dzh.Lokk. Dva traktata o gosudarstvennom upravlenii. Izbrannye filosofskie proizvedenija. T.2, M.,1950, s.76.
3. Zh.Zh.Russo. Қоғамдық kelisim zhöninde, nemese sajasi құқықтың principteri // Әлемдік-философиялық мұра. 7-том. Жаңа дәуірдегі francuz filosofijasy. Almaty, 2006, 415 b.

Резюме

Жетписбаева М. Первоначальные идеи гражданского общества

В статье анализируется вопрос о новом содержании социально-политических и духовных предпосылок постановки задач по гражданско-демократическому устройению общества в XVII-XVIII вв. (Гоббс, Локк, Руссо).

Summary

Zhetpisbaeva Meirkul Sarsenbaevna. Primitiveness civil of society

To investigate the issue of new content of socio-political and spiritual prerequisites for setting goals for civil society in the democratic dispensation of the XVII-XVIII centuries (Hobbes, Locke, Rousseau).

ПОЛИТОЛОГИЯ

Р.К. КАДЫРЖАНОВ

ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ И СОЦИАЛЬНОЕ НЕРАВЕНСТВО В ПОСТКОММУНИСТИЧЕСКОМ МИРЕ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

В данной статье рассматривается трансформация социальной структуры и стратификации Казахстана сквозь призму социально-экономических реформ в посткоммунистическом мире, вызвавших указанного вида трансформацию во всех бывших социалистических странах. Очевидно, что такое исследование предполагает сравнительный анализ Казахстана с посткоммунистическими странами в отношении трансформации социальной структуры и стратификации общества в процессе реформ транзитного периода от общества с тоталитарной политической системой и централизованной плановой экономикой к демократической системе с рыночной экономикой. Общность стартовых позиций посткоммунистических стран предопределяет, в свою очередь, общность трансформации социальной структуры общества, что является результатом преобразований социально-экономической и политической системы новых независимых государств, которые в целом можно определить как посткоммунистическую модернизацию. Эксперты выделяют общность модернизационных процессов Казахстана, России и других посткоммунистических стран, что позволяет с высокой степенью достоверности проводить компаративный анализ трансформации социальной структуры этих стран.

Переход к рыночной экономике вызвал неравенство и социальную стратификацию прежде эгалитарных обществ. Высокая экономическая и социальная цена реформ, радикальные изменения в распределении активов и собственности, возрастающая разница в доходах, ухудшение социальных программ государства привели к радикальной переориентации позиций и социальных статусов многих социальных и профессиональных групп. Одним из важнейших результатов социально-экономических преобразований стала возрастающая социальная дистанция между теми, кто выиграл от реформ, и теми, кто от них проиграл. Статистика, охватывающая 18 стран бывшего коммунистического блока, указывает, что если вновь обогатившиеся элиты смогли сконцентрировать в своих руках значительную экономическую и политическую мощь, то число бедных в них выросло в 12 раз, от примерно 4 миллионов человек, или 4 процентов населения в 1989 г., до 168 миллионов человек, или приблизительно 45 процентов населения в 1995 г.

Переход к рыночной экономике привел к образованию различных социальных классов (в противоположность характерным для социализма статусным группам), которые определяются экономическими интересами, направленными на приобретение собственности, товаров и возможностей для извлечения дохода как главного детерминанта, по выражению Макса Вебера, жизненных шансов. Согласно Веберу, в современных обществах неравенства рыночного характера транслируются в неравномерное распределение жизненных шансов, производя таким образом главный источник социальной стратификации. Как показывает практика социально-экономической трансформации посткоммунистических обществ, в них существенно возросло значение дохода, типа занятости и владения собственностью как детерминантов социального статуса. В то же время резко снизилось или вообще сошло на нет значение предоставляемых социалистическим государством благ и гарантий из общественных фондов, осуществлявшихся на бесплатной основе или по сниженным ценам, а также привилегий для партийно-государственной и хозяйственной номенклатуры. В новых социально-экономических условиях жизненные шансы наемных работников стали в значительной большей мере зависеть от уровня их образования, квалификации и профессионального опыта.

По мнению ряда экспертов, большинство посткоммунистических обществ, несмотря на ряд достижений в социально-экономической сфере, продолжают по своим важнейшим характеристикам оставаться в состоянии транзита, перехода к тому уровню, который достигнут странами Западной Европы. Транзитные общества являются смешанными системами, в которых рынок сосуществует с характерными для социализма редистрибутивными механизмами и отношениями, построенными на взаимности по принципу «Ты – мне, я – тебе». Важнейшие ресурсы, составлявшие при социализме социальный капитал (в первую очередь, социальный статус, основанный на принадлежности к партийно-государственной номенклатуре) и определявшие высокий социальный ранг их обладателя в социалистической иерархии, преобра-

зовались теперь в новый вид ресурсов – частную собственность, т.е. в экономический капитал, имеющий решающее значение для того, чтобы с их помощью занять высокий статус/классовую позицию во вновь образующейся социальной структуре. Социальные связи, как и при социализме, демонстрируют свою устойчивость и в значительной мере оказывают воздействие на социальную трансформацию общества, в первую очередь, на формирование новых элит.

Кровно-родственные и клановые связи имеют глубокие исторические корни в социальных структурах бывших советских республик (особенно в Центральной Азии и на Кавказе) и странах Юго-Восточной Европы. При этом указанные связи часто переплетаются с этническими связями. Поэтому этничность оказывает сильное воздействие на социальную стратификацию во многих странах Восточной Европы и СНГ, прежде всего на формирование новых элит, а также на причины и состав бедности в них. Большая роль этнического фактора в социальной стратификации посткоммунистических стран не должна вызывать удивление по той простой причине, что само возникновение этих стран или их трансформация из социалистических в капиталистические не в последнюю очередь связана с этническим, или титульным национализмом.

Политическая и экономическая либерализация, пришедшая на смену тоталитарному режиму, помогает устранению прежних жестких границ внутри социальной структуры общества. Появление многопартийных систем и свобода выбора форм деятельности, места работы и проживания, а также образа жизни значительно увеличили возможности социальной мобильности. Эти процессы существенно укрепились в результате открытия прежде закрытых социалистических обществ внешнему миру, способствуя интеграции местных экономик в мировую экономику. Поэтому можно говорить о заметном воздействии международных факторов на социальную стратификацию посткоммунистических обществ.

На верхнем полюсе стратификации новые элиты извлекают огромную прибыль из своей посреднической роли между внутренней и международной экономикой. Это позволяет им расширять свой образ жизни, не ограничивая его только рамками своей страны, но успешно вписываясь в глобальную экономику, открывая заграничные счета, отправляя детей учиться в западные университеты и покупая за рубежом недвижимость. Такая интернационализация элиты способствует внутреннему социальному делению, поляризации общества.

На нижнем полюсе социальной иерархии так же наблюдается влияние интернационализации экономики в виде значительной миграции рабочей силы. Здесь наблюдается перемещение рабочей силы из более бедных в более благополучные страны посткоммунистического мира, а также на Запад. Так, крупным поставщиком рабочей силы стали центральноазиатские государства Кыргызстан, Таджикистан и Узбекистан. Например, в Таджикистане около половины мужского населения работает за пределами республики, в России и Казахстане. Сумма перечисляемых ими переводов для оставшихся дома семей составляет в среднем 2,5 миллиарда долларов США или половина валового внутреннего продукта (ВВП) Таджикистана. В Армении, по статистическим данным в 1998-2002 гг., в поисках работы покинули родину один миллион человек, а в период 2002-2007 гг. – около 150 тысяч человек.

Если говорить о Казахстане, то в 1990-е гг. республика сама была поставщиком рабочей силы для России, Германии и других стран. Речь, правда, идет о рабочей силе некоренной национальности – русских, немцев, украинцев и других. В 2000-е гг. Казахстан сам стал принимать рабочую силу из других стран, прежде всего, центральноазиатских. Это привело к появлению среди рабочего класса Казахстана различных этнических подгрупп. Такая же картина наблюдается в России и других экономически более развитых странах посткоммунистического мира. Особенность этой миграции состоит в том, что большая ее часть относится к незаконной, а потому она является одной из главных частей неформальной, теневой экономики этих стран.

Негативное воздействие на социальную стратификацию постсоветских и постсоциалистических стран в плане ее поляризации оказало общее ослабление государства, системы права и социального порядка. Снижение роли государства в Казахстане в 1990-е гг. нашло свое отражение в росте неформального сектора экономики, неспособности предоставлять населению базовые услуги (перебои в снабжении электричеством и природным газом, водоснабжении, отоплении и т.д.), обеспечении правопорядка и других регулятивных функций.

В 2000-е годы ситуация значительно улучшилась, в частности, в сфере обеспечения базовых потребностей, но государство по ряду аспектов остается слабым. В первую очередь, это касается положения с верховенством права и правоохранительными функциями государства. Это связано не

только с интересами определенных слоев населения, но и с общей неразвитостью гражданского общества, которое оказалось неспособным поставить заслон стремлению бюрократии использовать свое положение и полномочия для обогащения. Это привело к системной коррупции в Казахстане и других постсоветских государствах, в то время как слабая правовая и правоохранительная системы стали источником организованной преступности и мафиозных проявлений. Эти процессы оказали сильное воздействие на положение различных социальных классов и групп.

Как было сказано выше, транзитные посткоммунистические общества являются смешанными системами, в которых рыночные институты и отношения соседствуют с характерными для социализма реди-стрибутивными механизмами и практиками. Это определяет гибридную классовую структуру посткоммунистических обществ, формируемой как наследием прошлого политико-экономического порядка, так и требованиями и возможностями, предъявляемыми и предоставляемыми нарождающимся капитализмом. В этой гибридной структуре, однако, еще не сформировались достаточно четкие социальные границы между классами и статусными группами, поскольку отсутствует их внутреннее единство, а также более или менее ясное понимание общего интереса. Между социальными группами наблюдается высокая мобильность, тогда как нарождающиеся классы и страты отличаются высоким уровнем внутренней фрагментации, доходящей до точки поляризации.

Коллапс централизованной плановой экономики, макроэкономическая стабилизация и структурные реформы, направленные на формирование рыночной экономики, вызвали в 1990-е гг. резкое падение экономического производства и соответствующее ухудшение жизненных показателей основной массы населения. Во многих случаях трансформационное падение производства оказалось гораздо глубже и дольше по времени, а снижение государственных социальных программ намного болезненнее, чем ожидалось экспертами и политиками. Всеобщее снижение реальных доходов больших групп населения сказалось на их ухудшившемся социальном благополучии. В то же время зарождение мощных групп и группировок, поставивших под контроль рыночные механизмы, способствовали дальнейшему углублению неравного распределения доходов в посткоммунистических странах. Значительная социальная дифференциация в возможностях извлечения дохода в новых условиях оказала воздействие как на заработную плату, так и на другие источники доходов, происходящих из зарождающихся форм экономической активности: прибыли, арендные платы, проценты и дивиденды.

Начиная с 1990-х гг. и по сей день неравенство в доходах является главным фактором социальной стратификации в посткоммунистических государствах. К середине 1990-х гг. неравенство, измеренное на основе коэффициента неравномерности доходов Джини, возросло в среднем с 24 до 33. Это весьма значительный рост, свидетельствующий о возрастающей социальной поляризации посткоммунистических обществ, произошел в беспрецедентно короткий период менее десяти лет. Стремительный рост коэффициента Джини позволяет сделать вывод о радикальном характере транзита от эгалитарного социалистического общества к обществу с высоким уровнем социального неравенства, характерного для развитых стран с капиталистической экономикой. В случае постсоветских стран социальное неравенство имеет еще более резкий характер, присущий странам Латинской Америки.

Экономические реформы, направленные на формирование рыночной экономики в бывших социалистических странах, имели целый ряд общих шагов и мер, направленных на преодоление институтов централизованной плановой экономики. К этим шагам и мерам можно прежде всего отнести отказ от контроля над ценами, усилия по снижению галопирующей инфляции вследствие такого отказа на начальном этапе реформ, процесс приватизации и разгосударствления собственности, либерализация рынков труда, обмен местной валюты на иностранные валюты. Эти и другие шаги и меры власти в бывших социалистических странах были направлены на экономический рост, расширение занятости и возможностей для получения доходов и моделей их распределения. Они имели приоритетный характер для правительств, осуществлявших указанные реформы.

Что касается социальных реформ – поддержка безработных, пенсии для пожилых, программы по ограничению бедности – то они не получили такого же внимания от власти, как экономические реформы. В силу финансовых и других ограничивающих деятельность правительств проблем, социальная политика бывших социалистических стран оказалась слабой. Из-за этого она не смогла достичь цели выравнивания доходов и уровня жизни различных слоев общества. Наоборот, воздействие социальной политики властей этих стран в этом отношении оказалось очень пассивным, ее попытки сдержать быстрый рост социального неравенства по существу провалились.

Приватизация, направленная на перераспределение собственности, вела одновременно к перераспределению источников дохода, а также причин и условий изменения социального статуса. Число частных собственников резко возросло в результате «малой приватизации», расширения теневой и неформальной экономики и устранения барьеров для вхождения в рынок. Хотя измерение общих доходов от появления частной собственности представляет затруднения, однако некоторые наблюдения помогают прийти к заключению, что доля доходов от прибыли, самозанятости и других источников неуклонно возрастала, особенно в тех странах, где резко упали доходы от зарплаты и государственных выплат. Так, в России в 1990-1996 гг. доля доходов от предпринимательства и частной собственности в общей массе доходов в денежной форме выросла с 11,2 до 45,5 процента. Можно отсюда заключить, что этот рост повлек за собой рост в общем социальном неравенстве.

Общей тенденцией социально-экономического реформирования стран, входивших в социалистический блок, можно считать резкий рост концентрации в частных руках крупной собственности и более плавный рост собственности, связанной с доходами от самозанятости. Сдвиг в сторону концентрации собственности более ощутим в постсоветских странах, где регулирующая роль государства (для обеспечения, например, рыночной конкуренции) менее развита. Поэтому, несмотря на относительно скромный рост доля доходов от собственности и самозанятости, их вклад в общий рост неравенства в этих странах представляется существенным ввиду роста неравномерности в распределении доходов.

Процесс социально-экономического реформирования оказал большое воздействие на рынок труда во всех посткоммунистических странах. Самое заметное изменение связано с усилившейся дифференциацией в оплате труда и появлением открытой и скрытой безработицы. Дифференциация зарплат на основании квалификации труда, сектора экономики и занимаемой должности представляется главным источником неравенства. Во многих случаях рост дифференциации зарплат в различных отраслях экономики объясняется монополистическим положением стратегических секторов (нефтегазового, горнодобывающего), способных извлекать доход и прибыль благодаря своему влиянию во властных структурах. Большая производительность труда, вытекающая из отказа от контроля над ценами и реструктуризации экономики, как показывают наблюдения, оказывает меньшее воздействие на разницу в оплате труда.

Социальная стратификация внутри рабочего класса объясняется сегментацией рынков труда по типу рабочей квалификации и сектора занятости. Меньшая часть наиболее конкурентоспособных рабочих получает заметное преимущество в оплате труда и гарантиях занятости. Это может быть частично объяснено узким предложением на рынке труда рабочих высокой квалификации, необходимых для выполнения работ, требующих «новых навыков и умений», что ведет к сверхвознаграждениям в оплате труда привилегированного сектора рабочей силы. Лучшее положение и стабильность на рынке труда может обеспечиваться не в последнюю очередь и личными связями. Причем это в большей мере характерно для частного сектора, чем для государственного сектора экономики.

Рост безработицы непосредственно связан с потерей дохода и социального статуса той части населения, которая не может компенсировать эти потери пособиями по безработице и другими социальными выплатами. Более того, скрытая и подавленная форма безработицы в виде укороченной рабочей недели или неполного рабочего дня, неоплачиваемых отпусков и выходных пособий, растущие задолженности по зарплате, что особенно характерно для постсоветских стран, в еще большей мере способствует росту социального неравенства. Такие скрытые формы безработицы в еще большей мере перераспределяют социальные потери от более сильных (более конкурентоспособных) к более слабым (менее конкурентоспособным) рабочим и ведут, таким образом, к еще большей сегментации рабочего класса.

Для ситуации 1990-х гг. в постсоветских странах в условиях резкого сокращения доходов от зарплаты, возрастающих угроз потери работы и других проблем стала заметной тенденция обращения людей к теневому сектору экономики. Возрастающая часть трудового населения, потерявшая работу в официальной экономике, оказалась по существу вне границ законных норм для занятости и получения предоставляемых государством социальных выплат, что выталкивало людей в неформальный сектор экономики. Формирование подобной двойственной экономики, имеющей потенциал эволюции в сторону экономики третьего мира, создает серьезное препятствие для развития социально интегрированного общества в бывших социалистических странах.

Если посмотреть на стратегии социально-экономических реформ в посткоммунистическом мире, то можно заметить серьезные различия между странами Центральной и Восточной Европы (Польша, Венгрия, Словакия, Чехия и Словения), с одной стороны, и странами Юго-Восточной Европы (Болгария, Румыния, бывшие югославские республики, кроме Хорватии и Словении) и постсоветскими странами – с другой. Вообще говоря, социальная ситуация в Центральной и Восточной Европе была намного лучше, чем в остальной части бывшего социалистического лагеря перед началом реформ.

Рыночные реформы в бывших советских республиках (кроме прибалтийских республик) оказались более тяжелыми в социально-экономическом плане в силу того, что их экономики в гораздо большей степени несли на себе печать плановой экономики, чем в других бывших социалистических странах. Особенно трудным оказалось положение предприятий тяжелой промышленности, которым трудно вписаться в рыночные условия. В Казахстане в 1990-е гг. закрылись многие угольные шахты, машиностроительные заводы, обувные и текстильные фабрики с их устаревшим оборудованием и, соответственно, неконкурентоспособной продукцией, выпускавшейся на этом оборудовании. Социалистическая экономика с ее мощной идеологической составляющей могла допускать существование неэффективных заводов и фабрик, работавших на склад. Но в рыночной экономике работа на склад невозможна, поэтому многие заводы и фабрики в бывших советских республиках оказались в новых условиях банкротами, а их сотрудники стали безработными.

В начале реформ все посткоммунистические страны столкнулись с высоким уровнем инфляции и другими финансовыми проблемами. Однако страны Восточной и Центральной Европы сумели достаточно быстро и успешно провести у себя фискальные и монетарные реформы, что привело к стабилизации и выздоровлению экономической ситуации. Напротив, Россия и другие бывшие советские республики менее успешно проводили подобные реформы, что оборачивалось провалом макроэкономической стабилизации и главных структурных реформ. В Казахстане в первой половине 1990-х гг. отмечался исключительно высокий уровень инфляции, а в 1994 г. он превысил 2000% в годовом исчислении. Социальная цена потери экономической стабилизации, затянувшейся инфляции и рецессии была очень высокой. Экономические трудности большей части населения и чрезвычайно высокое социальное неравенство усугублялись низким сбором налогов, всепроникающей коррупцией и стремлением государственного аппарата, чиновничества к наживе.

Сопоставляя главные причины формирования различных моделей неравенства и социальной мобильности в постсоветских странах и странах Центральной и Восточной Европы, можно отметить следующее:

Во-первых, неравенство оказалось более резким в постсоветских странах в силу того, что значительно более острым был экономический спад в этих странах в сравнении со странами ЦВЕ. В постсоветских странах падение доли зарплаты в общей доле доходов населения происходило в соединении с огромными задолженностями в выплате зарплат.

Во-вторых, рост неравенства в оплате труда в постсоветских странах оказался намного выше, чем в странах ЦВЕ. Кроме того, неблагоприятные политические факторы (отказ правительств России и других постсоветских стран от регулирования реальной минимальной заработной платы; диспропорциональное сокращение социальных выплат; неспособность власти сдерживать рост зарплат в монополистических секторах экономики) оказали огромное воздействие на неравенство доходов и падение статуса ряда профессиональных групп в бывших советских республиках.

В-третьих, социальные выплаты в бывших советских республиках были традиционно ниже, к тому же они снизились в условиях реформ еще больше. К этому следует добавить и то, что целевая направленность этих выплат, их адресный характер, оказалась менее эффективной. Резкое снижение благосостояния основной массы населения была связана с ослаблением способности государства выполнять свои социальные обязательства. В странах ЦВЕ не было столь драматичного падения уровня социальных выплат, что помогло сдержать рост неравенства в течение достаточно короткого времени. В этих странах пособия многодетным семьям и матерям-одиночкам, пособия по безработице и другие формы социальной поддержки оказались более эффективными в аспекте своего адресного характера. В то же время пенсионная реформа не была столь эффективной, что сказалось на росте неравенства в странах ЦВЕ.

В-четвертых, в некоторых странах ЦВЕ рост неравенства связан с тактикой проведения приватизации государственной собственности и расширением неформального сектора экономики.

Поэтому неудивительно, что коэффициент Джини социального неравенства в странах ЦВЕ (за исключением Польши, где уровень неравенства выше, чем в других странах этого региона) оказал

ся близок к показателю этого коэффициента в таких развитых странах, как Канада и Великобритания. В то же время коэффициент Джини в странах Северной Европы ниже, то есть социальное неравенство в них меньше, чем в странах ЦВЕ. На сегодняшний день скандинавские страны являются странами с наименьшим уровнем социального неравенства в мире.

Социальные структуры стран ЦВЕ не подверглись столь сильной поляризации, как другие посткоммунистические страны. Хотя понижение социального статуса для ряда групп и слоев населения имело место, однако разрыв между элитой и остальной частью общества не является большим. В то же время доля той части населения, которая понесла наиболее существенные потери в результате реформ, намного меньше, чем в бывших советских республиках или странах Юго-Восточной Европы. В странах ЦВЕ достигнут реальный прогресс в формировании среднего и малого и среднего предпринимательства. Значительная часть специалистов и интеллигенции, особенно молодое поколение, сумели адаптироваться к условиям рыночной экономики и добиться успеха в ней.

В то же время в постсоветских странах и в Юго-Восточной Европе коэффициент Джини в 1990-е гг. вырос на 10 процентных пунктов, то есть в 2 – 2,5 раза больше, чем в ЦВЕ. Неравенство доходов в этих странах существенно выше, чем в индустриальных странах Запада. Тенденция развития неравенства в постсоветских странах и в ЮВЕ достаточно прямо указывает на движение в сторону Латинской Америки и других стран третьего мира с высоким уровнем социального неравенства. Но даже эти данные дают только часть представления о тектонических сдвигах в сфере распределения доходов на постсоветском пространстве и в ЮВЕ. Имея в виду широко распространенную практику сокрытия реальных доходов как в формальном, так и неформальном секторах экономики, можно не боясь ошибиться заключить, что разрыв в доходах в последние двадцать лет вырос еще больше. В странах этого региона тонкая прослойка «новых богатых» («новых русских», «новых казахов») контролирует сегодня огромную часть всей массы доходов в обществе. Так, в России разрыв в доходах между 10 процентами самой богатой части общества и 10 процентами его самой бедной части вырос с 4 в начале реформ до 13,3 раза в апреле 1998 г. Самые богатые получают 33 процента от всех доходов, тогда как самые бедные только 2,4 процента.

В заключении данной статьи автор хотел бы указать, что конфигурация социальной структуры и стратификации, и связанный с ней уровень социального неравенства посткоммунистического общества, как показала практика социально-экономических реформ в этих странах на протяжении двадцати лет, в значительной мере определяется исторической траекторией развития той или иной страны и последовательностью реформирования экономической и политической системы общества в направлении демократии и рыночной экономики. Страны Центральной и Восточной Европы исторически и цивилизационно оказались более подготовленными к реформам и трансформации своих обществ, поэтому стратификация и социальное неравенство в них оказались на уровне развитых стран, что создало условия для стабильного социально-экономического и политического развития посткоммунистических стран этого региона. Что касается бывших советских стран, то исторически и цивилизационно они оказались менее подготовленными к реформам, позиции советской номенклатуры оказались в них крепки. В результате реформы в этих странах прошли менее последовательно, социальная структура соединяет в себе как новые, так и старые элементы, а уровень социального неравенства остается очень высоким, что приближает постсоветские страны к странам третьего мира.

Резюме

Қадыржанов Р.Қ. Посткоммунистік әлемдегі әлеуметтік теңсіздік және экономикалық трансформация: салыстырмалы талдау.

Мақалада Орталық және Шығыс Еуропа елдері мен Қазақстандағы экономикалық өзгерулер мен әлеуметтік теңсіздіктер салыстырмалы талдаудан өткізіледі. Бұрынғы еуропалық социалистік елдердегі реформалардың тереңдігі мен кезеңделуі Қазақстандағы және басқа посткеңестік елдерге қарағанда әлеуметтік теңсіздікке алып келгендігі дәлелденді.

Summary

Kadyrzhanov R. Economic reforms and social inequality in the post-communist world: a comparative analysis.

In the article, a comparative analysis of the social inequality in two parts of the post-communist world: post-soviet states and Central and Eastern Europe, proves that the level of social inequality in the CEE states is much lower than in the post-soviet states because reforms in the former were much deeper and consistent than in the latter.

M.M.OMAROV

KAZAKHSTAN PUBLIC SERVICE: PROBLEMS AND PROSPECTS AT THE PRESENT STAGE

Public service is an important social institutions for the operation of all subsystems in public life - economics, culture, politics and social issues. As a result of dynamic processes of reform in the past 20 years, a national model of public service, with its own characteristics and peculiarities, which are caused by a system of public administration and socio-political system of Kazakhstan.

Kazakhstan for the short period rose from the command-administrative system of government to the state with market economy, the new administration and management development model.

It has developed a fundamentally new structure of public service, which is practically carried out the first market reforms in the country. Public service of the new Kazakhstan became a mechanism for the modernization of societies in transition. The main driving force of national development are civil servants who implement government policies and solve problems as a strategic development and daily life of people.

Currently, the country faces new challenges that define the next stage of its development. This tasks such as entry into the 50 developed countries, improving the welfare of all Kazakhstanis, the formation of intellectual nation, industrial and innovative development in the context of world globalization processes. The decisive factor in the dynamic development of Kazakhstan performs is the public service, its ability to perform effectively the functions of the welfare state, to adequately respond to external demands.

Public service as a social institution has a strong influence on the development of social structures, the formation of rules, regulations and systems of social values.

In the Presidential Address to the Nation "New Kazakhstan in a New World" as one of the main objectives of promotion of Kazakhstan indicated an accelerated administrative reform in the light of international practice. "Our goal - said in his address, - the modernization of Government, the development of a highly efficient public service and governance structure. They must obey the requirements of major customers of public services - directly all citizens and business "[1].

As of January 1, 2011 staffing level government positions in the republic amounted to 90 730 units, the actual number was 87 389 people, including the number of political civil servants amounted to 3116 people (by state - 3182 units).

The number of women was 46 055 persons (53%).

The average age of civil servants is 39 years.

Of the total number of civil servants have higher education 86%, secondary vocational education is 13.52%.

Representatives of 60 ethnic groups work In the public service [2].

Public service - a system of roles, statuses, values and relationships, which is characterized by a complex structure in terms of sociological analysis. On the one hand - a professional activity, on the other - a way of life and thinking. According to legislation approved by the definition of public service is an activity of public servants in state bodies for the execution of official duties, aimed at achieving the objectives and functions of state power [3].

However, as an organization, it represents an aggregate of people united by a desire to achieve certain goals. The specifics of the problem is in understanding its purpose, which in general can be represented as a service to the subject of power, the creation of mechanisms for the implementation of power and management authority. The contradictions in the definition of the essence of public service based on the dichotomy of categories that define the intact control or serve to influence or to obey.

Civil service acts as a conductor between state and society, in which the processing of information. Skipping and conserving within its structure constant flow of information, the public service creates its own rules and regulations to be followed by all members of society, and thus plays a crucial role in human behavior. The weakness of this system lies in the absence of external social control, in its sole access to and control over information. Only strengthening the institutions of civil society will lead to the formation of supply and demand for public services and generate social practices of public service, adequate to modern Kazakh conditions.

The underlying principle is to focus on the needs, interests, social groups and individuals.

A significant effect of social reforms should be the formation of a new ideology of public service, which will make fundamental changes in the structure and nature of the relationship in the disposition of society and public service. Marked the transition of functional activity of the public service administration and management to the predominant service updates the research underlying social factors that influence the creation of a strong state, civil society and the motivation for a full-fledged business division of responsibility for decisions.

In this context, special importance are the problems associated with understanding the purposes and functions of public service, its nature and importance as a social institution. Activating the importance of social and public prestige of civil service, public opinion acts as a social indicator of the public service.

Social factors of professional civil servants due to their social position in society. Self-identification of civil servants based on such criteria as belonging to the authority, professionalism, knowledge. These criteria contribute to the formation of the instrumental approach to the choice of public service as a sphere of activity. The level of social aspirations of public servants due to the proximity to power, social capital, which gives the public service and the low level of material well-being.

Public service combines with one hand - the legal, organizational and procedural institutions (forms, methods, principles, etc.) governing the formation and implementation of the objectives and functions of state and government, on the other - a group of people specially trained and professionally employed in the state apparatus, which allows us to characterize it as a public legal institution, as is directly related to the state - particularly the organization of public authority, which is implemented by means of control, directly exercised by the device (civil servants) who have a special status and professional performing administrative functions in exchange for monetary compensation. M.S. Azhenov in the late 90's. XX century, wrote: "The new state bureaucracy with new names, and reality has taken its place in the hierarchy of power, it manages, it commands, occupies a prestigious position, benefits and a very great authority in all matters and in this sense it is much stronger than the Soviet bureaucracy "[4].

With regard to problems in the Kazakh civil service, these problems faced by most of the world. This - the bureaucracy in a negative sense, not in vain Mayakovsky called "wolf gnawing bureaucracy" of corruption, which flourished after Kazakhstan gained independence, nepotism among civil servants, "inflation" of the state apparatus, etc.

Some might say that the staffing level government officials in Kazakhstan is too high, but the numbers show otherwise. The country has about 100 thousand of political and administrative civil servants. This relation to the population is about 0.63%. In developed countries, the number of civil servants of ministries and departments of the Netherlands - 0.73% United Kingdom - 0.8%, USA - 0.86%, Germany - 1% France - 1.3%. It also means that the load on one official we well correlated with developed countries. Therefore, the expected decline is seen by many as painful. On the other hand, we have such civil servants, a load which, say, minimal. World experience shows that to reduce the negative impact of such a situation can be a functional analysis of each position in state agencies. In this regard, above all, will be reduced by the existing vacancies.

Compared with the Russian Federation our affairs in this respect, things are much better. According to statistics, according to deputy chairman of the Duma Committee for Security Gennady Gudkov civil servants in Russia is 2.5 times greater than it was in the USSR. Now there are over 1 900 000 million - excluding employees of law enforcement agencies, state corporations, federal and municipal unitary enterprises. For comparison, in the Soviet Union in the early 1980s there were about 700 000 of the federal and regional officials.

Yuri Polyakov, chief editor of "Literaturnaya Gazeta," a comparison of the Soviet bureaucracy and the new Russia, came to the conclusion that "the Soviet bureaucracy was better ... There was no such cronyism under the Soviet regime as now. " He mentions the fact that agriculture in Russia could lead by the minister not only far from the farm, but never engaged in farming. We see a similar situation in Kazakhstan, where the same person appointed by the head completely of different ministries and departments. This situation is not unique, apparently, the same processes occur in all CIS countries. [5]

The first in the history of independent Kazakhstan civil service reform was carried out in 1999, the Agency for Civil Service (ACS). The agency was created a year earlier for a single state policy in sphere of public service and reports directly to the president.

Chairman of the opposition party "Ak Jol" Alikhan Baimenov, headed at that time ACS, recalls that the reform was carried out by the Office, where there were 20 people. However, attracting international

organizations (eg, very closely cooperated with the agency UNDP) and the study of foreign experience, the team managed to create A. Baimenov, and then introduce an original model of public service, known as "positional".

It is based on the principle of meritocracy, when the bureaucratic chair allowed the most able and educated. To identify themselves, was introduced two-stage tender (test and interview), which could pass anyone. At that time, Kazakhstan experienced acute shortage of "experts" - the narrow experts in various sectors of the economy, because before that civil service was exceptionally patronage system.

Another pressing issue of civil service (which follows from patronage) has been staff turnover: when you move to another location mayor of varied up to 70% machine. Therefore, agency officials divided on policy officials (Prime Minister, ministers, deputy ministers, mayors and their deputies) and administrative (all others). Loyal political authority employees could be fired at a change of government, while non-political administrative clerks can not be afraid.

However, "current testing procedures and the selection is limited knowledge check legislation and procedures and do not take into account skills, psychological skills" - the analyst believes the effective management of the Department of Regional Development and the UN Development Programme in Kazakhstan Ainur Baymyrza.

Morozov believes that the main drawbacks are the corrupt civil service system, lack of transparency, lack of effective communication along the lines of "place - center" and "places (local government) - a society." Also, he says, the conscience ADGS is that the ROK is not clear and effective system of quality of services government agencies. It is disappointing the expert and the reduction of intellectual and cultural level managers, especially in the field.

However, there is serious progress in reforming the civil service of the RK. Head of Department of Social and Political Studies at the Kazakhstan Institute of Strategic Research (KISR), Anton Morozov believes that the successes in creating a system of public service Kazakhstan has: established a separate government agency (ADGS), as well as the regulatory framework of civil service: the law and the twenty-laws. In addition, it was possible to optimize the over-cumbersome command-and-branch structure of government and reduce the size of the state apparatus "[6].

Development of public service in the ROK attaches sufficient importance. This is justified, given that on the success of the state apparatus depends on many things. This, above all, effective solution to national problems in the socio-economic development in order to improve the welfare of our citizens. That is why in my daily work Kazakhstani civil servants are meant to achieve the socio-economic indicators, which are incorporated into our strategic plans and can ensure progress in all of Kazakhstan's society.

Therefore, the most important today are issues of increasing professionalism of personnel of state organs. It is necessary that the public service work are the ones who are really able to cope with the tasks. There are important knowledge, experience and responsibility of public officials who, in fact, embody their professionalism.

Today there is an active process of formation and recruitment of the country, staff is always and everywhere is everything. Kazakhstan needs competent staff with the knowledge, skills and abilities that will be used in their professional activities.

Therefore, great attention to training and professional public servants paid in Kazakhstan. The necessary legal framework, the Eurasian center of training for civil servants, Academy of Management of the Republic of Kazakhstan (which replaced the Civil Service Academy under the President, and the Diplomatic Academy of Trial).

In 2006, the training of civil servants from the national budget allocated 497 million tenge, of which 132 million will be directed to the study by officials of the state language. For 2006, contracts for training Kazakh officials in prestigious academic centers in the USA, Russia, UK, Germany, France, Netherlands and Singapore. In the direction of the agency 182 state employees have improved their skills abroad [7].

We thus see that the development of civil service pay special attention to the leadership of the country, namely, President Nursultan Nazarbayev.

In addition, the recent appointment of A. Baimenov ACS chairman said that the President has decided to back the restructuring of the public service "engine" which will bring Kazakhstan's civil service to an appropriate level and will make an effective tool for ensuring the operation of all subsystems of the social life of Kazakhstan.

As a result, we can say that the success of reforms and entry of Kazakhstan into the ranks of developed nations of the world depends on the political will of the reformers, who have to implement these changes in life.

ЛИТЕРАТУРА

1. Президент Республики Казахстан. Новый Казахстан в новом мире. 30 важнейших направлений внутренней и внешней политики: Послание народу Казахстана. - Астана: ТОО «Консалтинговая группа «Паритет», 2007. - 76 с.
2. <http://www.zakon.kz/130435-kazakhstanskijj-gossluzhashhijj-dolzhen.html>
3. Закон Республики Казахстан от 23.07.1999 N 453-I "О государственной службе".
4. Аженов М. С., Бейсенбаев Д. Э. Социальная стратификация в Республике Казахстан. - Алматы: БШМ, 1997. - 112 с.
5. МОИСЕЕВА Л. Юрий Поляков, писатель, главный редактор «Литературной газеты»: «Нынешние чиновники строят рай для себя и своего клана» 11.06.2011 [Комсомольская правда](http://www.komsomolskaya-pravda.ru)
6. Эксперты рассказали о проблемах реформирования госслужбы в Казахстане 29 августа, 2010 [Эксперт Казахстан](http://news.nur.kz/161175.html)
7. Выступление на совещании председателя Агентства РК по делам государственной службы З.К. Турисбекова. GAZETA.KZ. <http://www.gazeta.kz/art.asp?aid=69293>.

1. Prezident Respubliki Kazahstan. Novyj Kazahstan v novom mire. 30 vazhnejshih napravlenij vnutrennej i vneshnej politiki: Poslanie narodu Kazahstana. - Astana: TOO «Konsaltingovaja gruppа «Paritet», 2007. - 76 s.
2. <http://www.zakon.kz/130435-kazakhstanskijj-gossluzhashhijj-dolzhen.html>
3. Zakon Respubliki Kazahstan ot 23.07.1999 N 453-I "O gosudarstvennoj sluzhbe".
4. Azhenov M. S., Bejsenbaev D. Je. Social'naja stratifikacija v Respublike Kazahstan. - Almaty: Bshm, 1997. - 112 s.
5. MOISEEVA L. Jurij Poljakov, pisatel', glavnyj redaktor «Literaturnoj gazety»: «Nyneshnie chinovniki strojat raj dlja sebja i svoego klana» 11.06.2011 [Komsomol'skaja pravda](http://www.komsomol'skaja-pravda.ru)
6. Jeksperty rasskazali o problemah reformirovanija gossluzhby v Kazahstane 29 avgusta, 2010 [Jekspert Kazahstan](http://news.nur.kz/161175.html)
7. Vystuplenie na sovevanii predsedatelja Agentstva RK po delam gosudarstvennoj sluzhby Z.K. Turisbekova. GAZETA.KZ. <http://www.gazeta.kz/art.asp?aid=69293>.

Резюме

Мақаланың авторы қазіргі кезеңде Қазақстан республикасының мемлекеттік қызметімен тоқулы негізгі мәселелерді саралауға қарайды. Олар: сыбайлас жемқорлық, ағайыншылық, өршіт- штат, аласа қызметақы мемлекеттік қызметші және олай бұдан әрі келесі. Болмайды реформаторларды саяси еркіндігімен табысты елдің басшылығы қажетті реформаларды мәселелерден деген серпілу үшін ана, Қазақстанның мемлекеттік қызметімен жасайды, қарамастан және айту болады, не бас олардың бол- түсінушілік ана, не осы өзгерістер.

Резюме

Автор статьи проанализировал основные проблемы, связанные с государственной службой Республики Казахстан на современном этапе. Они следующие: коррупция, кумовство, раздутый штат, низкая заработная плата государственных служащих и так далее. Руководство страны проводит необходимые реформы для того, чтобы избавиться от вышеупомянутых проблем в госслужбе Казахстана, и можно сказать, что у них есть понимание того, что эти преобразования не будут успешными без политической воли реформаторов.

А.А. НЫСАНБАЕВА

АСТАНА – НОВАЯ СТОЛИЦА НОВОГО КАЗАХСТАНА

В статье подчеркивается, что одним из самых значительных достижений независимого развития Казахстана стало рождение новой столицы, открывающей новые возможности для экономического развития и роста благосостояния казахстанцев. Автор отмечает, что Астана – это сердце Евразии, место, где переплелись культуры и обычаи, где в гармонии и согласии живут представители различных народов и религий.

Одним из самых значительных достижений независимого развития Казахстана стало рождение новой столицы. Перенос столицы открыл новую страницу в казахстанской истории, ставшую началом экономического подъема и расцвета республики.

Преимущества Астаны в качестве столицы определяются рядом факторов, среди которых наиболее значительным является выгодное геополитическое расположение в центральной части страны, на пересечении коммуникационных, транспортных, железнодорожных, автомобильных и воздушных магистралей. Кроме того, город обладает значительными ресурсами для дальнейшего градостроительного развития, так как располагает значительной свободной для заселения территорией, кадрово-трудовым и промышленным потенциалом.

По сравнению с остальными столицами, Астана еще очень молода, она только начала развиваться, однако сегодня нет сомнений в том, что будущее Казахстана воплощено в этом городе.

Сегодня Астана является членом Международной ассоциации столиц и крупных городов стран СНГ – добровольного некоммерческого объединения, образованного органами исполнительной и представительной власти столиц и крупных городов стран СНГ для организации совместных действий в целях социально-экономического развития. Со времени переноса столицы Астана значительно расширила географию внешнеэкономических связей, повысила свой торговый и экспортный потенциал, о чем убедительно свидетельствует устойчивый рост внешнеторгового оборота города.

В настоящее время Астана находится в фазе стабильного экономического роста. Нарастают объемы промышленного производства, инвестиций в капитальное строительство, ввода жилья, работ по благоустройству и озеленению, сбора налогов и платежей в бюджет. Об этом свидетельствуют итоги социально-экономического развития за прошлый год и первое полугодие текущего года.

По статистическим данным, рост объемов промышленного производства в действующих ценах достиг 64,5 млн тенге за январь-май текущего года, или 160,8% к аналогичному периоду прошлого года. Положительная динамика наблюдается и в привлечении инвестиций. За пять месяцев 2011 года в экономику города было вложено 122 588 млн тенге, что на 21,8% выше, чем за аналогичный период прошлого года.

Следует отметить, что введение экономических механизмов стимулирования экономической и деловой активности привело к их резкому повышению, в первую очередь, в сфере строительства. Высокие темпы застройки города обеспечили работой значительную часть не только местного населения, но и специалистов из других регионов Казахстана.

В настоящее время в столице стремительно развивается строительная отрасль. В январе-мае текущего года введено в эксплуатацию 473 137 кв м общей площади жилья в Астане.

Стабильно развивается транспортно-коммуникационный комплекс Астаны. Грузооборот в январе-мае т.г. составил 152,9% по сравнению с аналогичным периодом прошлого года, пассажирооборот – 115,0%.

В Астане весьма динамично развивается бизнес. На 1 июня 2011 года количество активных субъектов малого и среднего бизнеса составило 136,4% к уровню 1 июня 2010 года, численность занятых – 105,0%. Выпуск произведенной продукции, работ и услуг в январе-мае текущего года составил 102,9% к аналогичному периоду прошлого года.

По двум другим социально-экономическим показателям, а именно уровню безработицы и среднемесячной номинальной заработной платы, Астану можно ставить в пример многим регионам. Так, доля зарегистрированных безработных к экономически активному населению в мае т.г. составила 0,9%, из них 62,7% трудоустроены.

Отрадно, что значительно выросли доходы населения. Среднемесячная номинальная заработная плата работников в апреле месяце составила 118 960 тенге или 113,5% к аналогичному периоду прошлого года.

В целом можно отметить, что Астана стала больше производить, строить, потреблять. За шесть месяцев этого года выполнены основные индикаторы социально-экономического развития региона, что позволит успешно решить поставленные задачи в целом на 2011 год.

Развитие новой столицы, улучшение ее социально-экономического положения, инфраструктуры вызвали значительный рост численности населения. По состоянию на 1 мая 2011 года общая численность населения столицы составила 711 тыс. чел., увеличившись на 13,8 тыс.чел. Тем самым темп роста населения составил 102,0%.

Таким образом, на нынешнем этапе социально-экономической модернизации страны достижения в развитии Астаны выступают образцом для республики в целом. Астана стала символом экономического подъема Казахстана. За короткое время став современным крупнейшим быстрорастущим городом страны, Астана служит примером обеспечения устойчивого развития всей страны в целом. Вместе с укреплением столицы растут экономические показатели республики. По примеру Астаны преобразились областные центры страны. Модернизация охватила сегодня не только областные центры, но и города, и районы. В Астане и в приграничных областях «встали на ноги» целые отрасли, специализирующие на производстве стройматериалов, металлических изделий, труб, дорожного покрытия, машиностроения, энергетики. Инвестиционная привлекательность Астаны отразилась на инвестиционном имидже всей страны. Астана стала своеобразной «планкой», на которую равняются другие города Казахстана. Реализация проекта «Расцвет Астаны – расцвет Казахстана» дала импульс к развитию экономик других регионов страны.

Астана уже вписала свою страницу в историю молодого независимого государства. Сегодня столица Республики Казахстан является символом благосостояния, прогресса и процветания казахстанского народа. Строительство и обустройство новой столицы создало мощный импульс для оживления промышленности, оздоровления конкурентной среды на внутреннем рынке, повышения инвестиционной привлекательности, оживления малого и среднего бизнеса и формирования нового уклада экономики страны. Стремительное преображение Астаны является зримым символом развития всей страны, доказательством способности вхождения Казахстана в число самых передовых стран мира.

Столица государства является не просто «главным городом», в котором сосредоточены основные рычаги государственного управления, – развитие Астаны неразрывно связано со становлением новейшей казахстанской государственности, которую она символизирует собой. Астана, всегда находящаяся в авангарде социально-экономических реформ, проводимых в республике, стала олицетворением суверенитета государства, гордостью каждого казахстанца и всех тех, кому небезразличны судьба и прогресс своей страны. Не вызывает сомнений, что стремительное развитие Астаны и в будущем будет одним из важнейших факторов, определяющих конкурентоспособность Казахстана на международной арене.

Отличительной особенностью города, помимо того, что Астана в последнее время динамично наращивает свои социально-экономические показатели, является то, что столица уже официально признана как культурный, интеллектуальный, информационный и инновационный центр Республики Казахстан.

Астана становится крупным культурным центром Евразии. Культура Астаны представлена такими учреждениями, как: Государственная филармония, Конгресс-Холл, Музей современного искусства, Музей С.Сейфуллина, Дворец «Жастар», Русский драматический театр имени М. Горького, Казахский музыкально-драматический театр имени К.Куанышбаева, Этно-мемориальный комплекс «Карта Казахстана «Атамекен», Центр культурно-досуговой деятельности, Централизованная библиотечная система, объединяющая 20 библиотек, и учреждения культуры республиканского значения: Национальный театр оперы и балета имени К. Байсеитовой, Президентский центр культуры.

Стало традицией проводить ежегодно мероприятия, посвященные молодежи, выдающимся мастерам культуры и искусства Казахстана. А также организовывать такие мероприятия, как День столицы, Международный фестиваль творческой молодежи «Шабьт», который каждый год пополняется новыми номинациями, республиканский конкурс молодых исполнителей «Жас канат». Также проводится Международный конкурс казахской песни «Астана», который направлен на то, что-

бы казахские песни вошли в эстраду стран-участниц конкурса, а казахская песня стала понятна и близка зарубежным слушателям.

В столице функционирует более двадцати национально-культурных центров в области формирования и укрепления идей духовного единства, дружбы народов, воспитания казахстанского патриотизма, межэтнического и межконфессионального согласия.

Следует особо отметить, что развитие Астаны оказывает позитивное воздействие на укрепление межэтнического и межконфессионального диалога и мира по всей стране. Новая столица республики – это сердце Евразии, место, где переплелись культуры и обычаи, где в гармонии и согласии живут представители различных народов и религий. Астана стала местом проведения Международных съездов мировых и традиционных религий, продемонстрировав, тем самым, высокий уровень толерантности и терпимости населения страны. Открывшийся в Астане Дворец мира и согласия стал своеобразным символом межэтнической и межконфессиональной стабильности, высокого уровня согласия и дружбы народов Казахстана. Отражая единение религий, этносов и культур, пирамидальная форма олицетворяет высокую и благородную идею – диалог различных цивилизаций, сближение людей разных культур и вероисповеданий.

В сентябре 2003 года в Астане был проведен I Съезд лидеров мировых и традиционных религий, в котором приняли участие представители всех мировых и традиционных религий, а также официальные представители ряда международных организаций: ООН, ОБСЕ, ЮНЕСКО, ЮНИСЕФ. По окончании форума его участники предприняли символическую, но, тем не менее, политически значимую акцию: подписание Декларации о намерении обеспечить все условия для мирного сосуществования и сотрудничества на региональном и глобальном уровне. Переход от намерений к конкретным действиям был обозначен последующей практикой проведения межрелигиозных форумов в столице Казахстана, которая постепенно превращается в своего рода новаторскую традицию: уже IV Съезд лидеров мировых и традиционных религий состоится 30-31 мая 2012 года в Астане. В качестве главной тематики предстоящего форума определена тема «Мир и согласие, как выбор человечества».

Проведение мероприятий подобного уровня объективно служит укреплению роли Республики Казахстан на международной арене как успешного инициатора конструктивного межкультурного диалога. На сегодняшний день можно реально говорить о казахстанской модели межэтнического и межрелигиозного согласия и диалога. Наше председательство в ОБСЕ и ОИК явилось закономерным итогом определенных достижений и накопленного нашим государством опыта в вопросах межэтнического и межконфессионального согласия и межрелигиозной толерантности.

В целом потенциальные возможности Астаны при наличии всех благоприятных условий, в будущем могут вывести ее на уровень столицы Евразийского континента. Казахская история неоднократно выделяла выгодное географическое месторасположение современной Астаны, которая находится в центре не только страны, но и Евразийского континента. Удобное географическое положение позволяет наиболее эффективно осуществлять не только внутреннюю политику, но и решать геополитические вопросы, связанные с совершенствованием и расширением международного сотрудничества.

На всем постсоветском пространстве среди всех новых независимых государств Казахстан – пока единственный пример создания новой столицы. Это шаг, который олицетворяет собой готовность идти по намеченному пути, достижение, говорящее лучше всяких слов о наших успехах. Уже сейчас мы становимся свидетелями того, как новая столица открывает новые возможности для экономического развития, роста благосостояния населения Республики Казахстан.

Резюме

Нысанбаева А.А. Астана – жаңа Қазақстанның жаңа астанасы

Мақалада тәуелсіз Қазақстанның жаңа астанасының әлеуметтік-экономикалық және рухани-мәдени келбеті, оның бүгінгі мен ертеңгі сөз болады. Астананың гүлденуі дегеніміз бүкіл Қазақстан Республикасының гүлденуі болып табылады.

Summary

NYSANBAEVA A.A. Astana - the new capital of the new Kazakhstan

The article stresses that one of the most significant achievements of independent development of Kazakhstan was the birth of the new capital, opening up new opportunities for economic development and welfare growth of Kazakhstani people. The author notes that Astana - the heart Eurasia, where there are intertwined cultures and customs, where harmony and agreement is inhabited by representatives of different peoples and religions.

Г.А. НАРБЕКОВА

ДОСТУПНОСТЬ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ КАК ФАКТОР СТРАТИФИКАЦИИ КАЗАХСТАНСКОГО СОЦИУМА

Для каждого общества характерно разнообразие отношений, ролей, позиций его членов. Стратификация, применяемая при описании системы неравенства между группами людей в социологии, подразумевает, что определенные социальные различия между людьми приобретает характер иерархического ранжирования. Многие исследования показали, что под влиянием таких факторов как урбанизация, индустриализация, информатизация растет и качественно усложняется социальная дифференциация. Новые профессии требуют большей квалификации и лучшей подготовки. Поэтому образование все больше становится важным фактором, определяющим положение человека в обществе.

Роль образования в современном обществе становится все более значимой, оно стало многофакторным явлением, активно влияющим на все стороны общества. Образование стало неотъемлемой частью стратификационных характеристик общества, прямо и опосредованно оно влияет на экономическое положение индивида, его профессиональный рост, продвижение по социальной лестнице. Все возрастающая роль и социальная значимость образования открывает для него возможность либо приносить большую общественную пользу – в случае хорошей организации, либо, наоборот, огромный вред, поэтому следует правильно организовывать количественную и качественную сторону этого социального фильтра.

В настоящее время недостаточно изучены основные тенденции стратификационных процессов в современном казахстанском обществе, факторы его расслоения. С одной стороны, подобное состояние исследований вызвано индивидуальными методологическими предпочтениями авторов, работающих по данной тематике; одни считают целесообразным использовать такой критерий, как собственность, полагая, что именно он детерминирует динамику стратификационных процессов, другие склонны рассматривать его в качестве одного из многих параметров социального неравенства, наряду с такими, как власть и престиж. С другой стороны, нельзя не отметить тот факт, что каждый отдельно взятый критерий социальной стратификации может проявлять себя неодинаково. Например, образование, будучи фундаментальным критерием социального расслоения в западных обществах (считается, что чем выше образовательный статус, тем выше социальное положение), в условиях современного казахстанского общества не дает для большинства населения ощутимых привилегий, особенно в понятиях материального вознаграждения.

Образование в начале XXI в. фактически превратилось в крупнейшую открытую формальную организацию в современных обществах, тесно связанную с властью, со всеми социальными институтами, социально-экономическими слоями и многочисленными профессиональными и культурными общностями. На развитие системы образования обществом выделяются крупные, подчас колоссальные экономические ресурсы, сопоставимые стратегическими статьями бюджетов государств. Также велики и социальные ожидания групп в обществе по поводу отдачи от образования, критерии которой, однако, могут быть противоречивыми.

Сфера образования – область и продукт взаимодействия различных субъектов – социальных организаций и групп, которые представляют разные уровни социальной организации, занимают определенные позиции в социальной структуре общества, располагают неодинаковыми ресурсами и руководствуются подчас разными социальными стратегиями.

С углублением представлений о предмете социологии и социальном строении общества постепенно углубляется и понимание функций образования. Оно рассматривается уже не как инструмент передачи культуры, но как «влияние, оказываемое взрослыми поколениями на тех, которые еще не готовы к социальной жизни» (Дюркгейм). В этом влиянии воплощается трансляция определенного типа культуры (одобряемого государством), а значит, и организованная социализация и социальный контроль над молодежью. Это определение указывало на такие функции образования, как подготовка индивидов к их будущему социальному статусу, принадлежность к определенной социальной группе, поддержание связи между обществом и личностью, обеспечение целостности общества.

При рассмотрении известных попыток аналитического поиска функций образования можно сделать вывод, что эти попытки преимущественно передают не функции, а перспективные или насущные задачи системы образования или воспитания в контексте определенной социально-политической парадигмы. Известные функциональные модели образования и воспитания недостаточно выражают институциональную специфику изучаемого объекта, и потому они чаще ориенти-

рованы на проблемы духовного развития и общественного интеллекта, в меньшей степени затрагивают важнейшие связи (в том числе опосредованные и прямые) между образованием, с одной стороны, и производственной сферой, властью, социальной стратификацией, с другой.

Система образования обеспечивает выполнение нескольких функций в отношении системы общественного производства и экономической системы в целом.

В первую очередь, это формирование профессионально-квалификационной структуры населения. При раскрытии этой функции, как и других, обнаруживается, что она может быть рассмотрена с точки зрения количественных и качественных характеристик. С количественной точки зрения общественная система образования отвечает за формирование профессионально-образовательного состава населения.

Неверно полагать, что система формального образования непосредственно формирует профессиональную и квалификационную структуру, т.к. она не может диктовать и решительно изменять пропорции занятости и качество рабочих мест в отраслях экономики. Более верно утверждать, что система образования воздействует на эту структуру тем, что обеспечивает квалификационное воспроизводство различных профессиональных слоев и групп населения. В обеспечении этого воспроизводства и состоит один из видов функционального воздействия системы образования на экономическую сферу.

Такое воспроизводство не бывает идеальным на практике. Система образования в силу организационной и институциональной инерции или корпоративных интересов некоторых социальных слоев и групп может вести к перепроизводству отдельных отрядов подготовленных профессионалов. Подобное перепроизводство может представлять собой негативное явление в профессионально-образовательной структуре населения, в социальной и экономической сферах вообще. Известно, к примеру, что выпуск в вузах Казахстана юристов и экономистов превышал потребности в данных областях.

Противоположная тенденция выражается в том, что система образования недопроизводит специалистов некоторых профессий и определенных квалификаций. В таком случае усиливается приток в профессию людей без соответствующего уровня образования и подготовки, входит в массовую практику обучение профессии на рабочем месте, не дающее базовых теоретических знаний и творческих навыков. Обе тенденции оказывают негативное влияние на социально-профессиональную структуру общества.

Образование можно рассматривать как один из механизмов выделения и закрепления социальных групп, страт как элементов социальной структуры. Оно не дает гарантии жизненного успеха, но увеличивает шансы индивида в современном обществе. Ввиду имеющихся различий в образовательных достижениях и неодинаковых запросов к образованию закономерен вопрос о природе и механизмах социального неравенства в образовании. Необходимое становление и развитие общественной системы общего и профессионального образования является одной из главных особенностей индустриальных обществ.

Исследования по проблемам доступности высшего образования в советское время были в числе приоритетных и связанных с более широкими проблемами становления социальной однородности /1/. Они были проведены в различных регионах страны и дали анализ доступности высшего образования в разных срезах социальной структуры советского общества и влияние высшей школы на социальные перемещения и динамику социальной структуры.

В настоящее время, характеризующееся сменой условий и ориентиров развития казахстанского общества, проблематика доступности высшего образования утратила прежнюю идеологическую остроту и обрела новое звучание, а именно – новые концептуальные схемы, тенденции и явления.

При анализе проблемы доступности образования необходимо выделить три взаимосвязанных аспекта. Наиболее общий, первый – касается социетальных факторов, влияющих на доступность высшего образования для разных групп и слоев населения. В числе этих факторов оказываются социально-экономическое неравенство и социокультурная динамика в обществе, место высшего образования в системах ценностных ориентаций разных групп и слоев, а также их социальный и культурный потенциал. Второй аспект связан с тем, что доступность обуславливается состоянием самой системы высшего образования в различных регионах, ее инфраструктурой и потенциалом, реализуемыми в ней конкретными формами развития и стратегией, социально значимыми особенностями организации образовательного процесса. Третий аспект выражает то, как фактор доступности влияет на функционирование системы образования в стране, отдельного образовательного учреждения, качество образования.

Не получая достаточного бюджетного финансирования, вузы экономически заинтересованы в продвижении своих услуг на рынке и участвуют в отмеченной цепи воспроизводства рабочей силы. Но нельзя всю ответственность связывать с корпоративными интересами групп вузовского персонала. Следует учесть характер управления системой высшего образования и роль государства в ней. В научной среде распространено мнение о неприемлимости превращения высшего образования как продукта в товарную форму и рыночную подсистему, о важности приближения управления высшей школы в масштабе страны и отдельных учреждений к общественным потребностям, которые следует изучать и учитывать на уровне страны и ее различных регионов.

Низкий уровень оплаты труда большинства работников ведет к тому, что повышенная текучесть кадров в государственных учреждениях образования, здравоохранения, культуры и других отраслях приобрела хронический характер. Работодатели этих отраслей высказывают потребность в хороших, грамотных специалистах, но приход новых отрядов выпускников лишь временно помогает заполнить рабочие места. Высказывается озабоченность нехваткой квалифицированных рабочих кадров и специалистов как проявление противоречия между количественными и качественными параметрами функционирования высшего образования.

В период неясности заказа на специалистов со стороны государства или работодателей рост заинтересованного предложения со стороны вузов ухудшал соотношение между разными уровнями профессионального образования в пользу высшего. Вероятно, что рациональные пропорции в уровневой структуре профессионального образования должны быть близки к потребностям воспроизводства профессионально-квалифицированной структуры в обществе. Однако вузы независимо от реалий трудоустройства выпускников увеличивают объемы подготовки, руководствуясь корпоративными интересами, которые в ситуации экономического кризиса в значительной степени ориентированы на удовлетворение платежеспособного спроса со стороны элиты и средних слоев.

В ближайшей перспективе перед университетом встают относительно новые задачи. Первая касается развития социального партнерства в сфере профессионального образования и занятости. Оно должно объединять усилия всех заинтересованных в этой сфере субъектов – власти, работодателей, семей и самих молодых людей как получателей профессионального образования и претендентов на рабочие места.

Вторая задача состоит в освоении нового социального пространства профессионального образования, развитии разнообразных образовательных программ.

Среди механизмов социального расслоения в образовании можно выделить коммерциализацию образования и возникающую на этой основе социально-экономическую селекцию учащихся. Коммерциализация образования выражается в распространении платных услуг, с неизбежностью ведущем к расслоению людей в сфере образовательных возможностей и закрытому воспроизводству отдельных профессиональных групп, к формированию системы элитарного образования, доступ к которой обусловлен экономическим статусом семьи. В современном казахстанском обществе эта ситуация проявляется в статистически сильной связи между социальным составом, статусом семей обучающихся и типом учебного заведения, которое предоставляет платные услуги. На этой основе формируется особый круг престижных образовательных учреждений, доступ в которые в значительной степени обусловлен экономическими ресурсами семьи.

Необходимо отметить, что социальная дифференциация студентов и выпускников вузов в процессе их профессиональной социализации детерминирует усилением влияния в современном казахстанском обществе модели высшей школы, при которой образование в большей степени зависит от материального благосостояния и желаний родителей, нежели от собственных способностей и усилий субъекта обучения. При этом объективно сложившееся структурированное социальное неравенство, способное сохраняться на протяжении длительного времени, оказывает существенное влияние как на социопсихологическую мотивацию поведения студентов, так и на уровень конкурентоспособности будущих специалистов.

Повышение доступности такого традиционного канала восходящей мобильности как высшее профессиональное образование – одна из особенностей и завоеваний рыночной экономики, но оно ведет не только к социальной интеграции, но и к социальному конфликту в условиях дисфункциональности взаимосвязи (рассогласованности в привычных связях) между статусными характеристиками уровня образования и уровнем оплаты труда. Массовое использование института высшего профессионального образования осуществляется в силу социальных, национальных, семейных традиций и статусных притязаний независимо от того, обещает оно профессиональную и экономическую отдачу или нет. Система обучения в высших профессиональных образовательных учреждениях, а также правила, нормы, реформы высшей

школы, создаваемые и функционирующие ради смягчения социального и экономического неравенства, зачастую одновременно легитимизируют его.

Процесс преодоления социального неравенства посредством профессиональной социализации тесно связан с личностными ресурсами, динамикой ценностных ориентаций студенческой молодежи и возможностями их реализации, а также с уровнями доступности и качества высшего образования для представителей разных социальных групп. В результате серьезных преобразований в трансформирующемся Казахстане возник целый ряд социальных групп (выпускники «слабых» школ в отдаленных от центра населенных пунктах; жители регионов со слабой образовательной инфраструктурой; жители депрессивных районов; члены бедных семей; члены неблагополучных семей; инвалиды; выпускники детских домов и др.), которые обладают весьма ограниченными возможностями доступа к высшему образованию. Дифференциация доступа к качественному высшему образованию оказывает влияние на социальную и ценностную структуру общества. Тем самым актуализируется и задается рамка теоретического рассмотрения и анализа социальных функций высшей школы в перспективе социальной стратификации и социальной мобильности. К личностным ресурсам, влияющим на успешность карьерной стратегии, относится процесс нравственного, социального и профессионального самоопределения студентов, который не всегда завершается с окончанием вуза, но определяет уровень конкурентоспособности выпускника вуза.

Ключевым понятием социологической теории стратификации является понятие социального статуса. Под ним обычно понимают «совокупность прав и обязанностей, социальных ожиданий, форм и объемов вознаграждения, устойчивых нормативных образцов поведения» /2/. По способу приобретения социальные статусы принято разделять на приписываемые и достигаемые. Главной проблемой любого исследования социальной стратификации является нахождение эмпирических индикаторов, наиболее точно характеризующих структуру общества. Среди них традиционно называют власть, доход, престиж, которые на прикладном уровне измеряются через профессию, условия труда, уровень образования, материальный достаток. Для западных социологов высшее образование является несомненным показателем высокой статусной позиции. Получение высшего образования связывается с приобретением некоего культурного капитала, который может принести прибыль и усилить экономическую власть его обладателя. В нашей стране роль образования в формировании статусной позиции не так однозначна. С одной стороны, с начала 90-х годов наблюдается устойчивая тенденция увеличения числа людей, окончивших вузы, но вынужденных работать по специальностям, не требующим высшего образования. Данная тенденция показывает, что в Казахстане высшее образование не защищает от снижения социального статуса. С другой стороны, отмечается резкий рост конкурсов в вузы, большинство юношей и девушек считает, что высшее образование увеличивает их шансы «хорошо устроиться в жизни». Исходя из этой противоречивости фактов, закономерен вопрос: насколько высшее образование определяет позицию человека в сегодняшнем казахстанском обществе и каково его место среди других индикаторов социального статуса.

Как отмечалось выше, особенностью стратификации молодежи является зависимость от социального положения родителей, то есть в характеристиках статуса молодежи доминируют приписываемые, а не достигаемые атрибуты. Утверждается, что доступность высшего образования неодинакова для различных социальных слоев. Причем речь идет не только о материальных возможностях семьи, но и представлениях о ценности высшего образования: те, кто принадлежит к низшим слоям, зачастую уверены, что жизнь их детей удачно сложится и без высшего образования. Поэтому очевидно, что статус семьи влияет на социальные притязания детей в отношении получения образования.

Главным субъектом образовательной политики в Казахстане остается государство, которое, безусловно, продолжает нести приоритетную ответственность за состояние сферы образования, предоставление доступности образования для всех членов общества. В условиях ограниченных бюджетных возможностей государство, тем не менее, обязано осуществлять значительный объем деятельности по выработке национальных приоритетов развития образования, единых требований к образовательному процессу, а также для того, чтобы обеспечить каждому гражданину равенство возможностей, доступность и качество образования, соответствующее современным потребностям.

Государство призвано решать проблемы, связанные с раскрытием долговременных перспектив развития образования, создавать условия для действия духовных, нравственных императивов, столь необходимых для полномасштабного переустройства казахстанского общества. Стратегия образования, образовательные стандарты, управление системой образования всегда были и остаются важнейшими сферами, в которых государство реализует свои функции в сфере образования. Сложная экономическая ситуация значительным образом сказывается на его возможностях поддерживать систему образования на необходимом уровне, что

вызывает резкие суждения о ее состоянии. В рамках социологического опроса «Оценка эффективности социальных программ в современном Казахстане», проведенного Институтом философии и политологии МОН КН РК, респондентам был задан вопрос: «Согласны ли Вы с тем, что государство выделяет достаточно средств для сферы образования»? Было предложено пять вариантов ответов:

	общий итог
полностью согласен	27,40 %
частично согласен	30,69 %
частично не согласен	15,03 %
полностью не согласен	16,64 %
затрудняюсь ответить	10,25 %

Таким образом, более половины всех респондентов полностью или частично согласны с тем, что государство выделяет достаточно средств для сферы образования (58 %); частично или полностью не согласных оказалось почти треть опрошенных (32 %); доля затруднившихся с ответом достаточно высока и составила – 10, 25 %.

По образовательному срезу заметна тенденция – респонденты с высшим образованием более оптимистичны в данном вопросе, нежели респонденты с среднеспециальным образованием.

Последнее десятилетие отлично значительными переменами в образовании. Проводимые реформы дали отнюдь не однозначный эффект, достижения сочетались с накоплением трудностей и нерешенных проблем. Одной из проблем можно обозначить регионализацию образования, которая отражает глобальную тенденцию существования разрыва между числом людей, желающих получить качественное образование и имеющих возможность его действительно получить, провоцируя углубление образовательного неравенства между различными регионами. Для жителей разных регионов Казахстана практически создаются неравные возможности получения образования.

В Казахстане складывается ситуация, при которой образование остается едва ли не единственным фактором, поддерживающим индекс человеческого потенциала общества в условиях, когда социально-экономические факторы работают недостаточно. Такая устойчивость образовательного потенциала позволяет нам утверждать, что система образования сохраняет сильную обратную связь со всеми единственными факторами своего развития. На этой основе у казахстанского общества есть все реальные возможности включиться в мировое образовательное пространство, сохранив традиционную систему образования, которое является объективной необходимостью эффективного участия Казахстана в глобальных инновационных образовательных процессах.

ЛИТЕРАТУРА

1. Работы Астафьева Я.У., Питова Н.А., Шубкина В.Н., Филиппова Ф.Р., Руткевича М.Н., Когана Л.Н. и др.
2. *Ильин В.И.* Государство и социальная стратификация советского и постсоветского общества. – Сыктывкар: Сыктывкарский ун-т, Институт социологии РАН, 1996, С. 11.

LITERATURA

1. Raboty Astaf'eva Ja.U., Pitova N.A., Shubkina V.N., Filippova F.R., Rutkevicha M.N., Kogana L.N. i dr.
2. *Il'in V.I.* Gosudarstvo i social'naja stratifikacija sovetskogo i postsovetskogo obwestva. – Syktyvkar: Syktyvkariskij un-t, Institut sociologii RAN, 1996, S. 11.

Резюме

Нарбекова Г.А. Жоғары білімнің қол жетімділігі қазақстандық әлеуметтік стратификациялаудың ықпалы ретінде

Мақалада жоғары білімнің қол жетімділігі деңгейіне ықпалын тигізетін институционалдық, әлеуметтік-экономикалық, әлеуметтік-мәдени сипаттағы үрдістер қарастырылады. Қазіргі кезде халықтың әлеуметтік мәртебесі мен оның шоғырлануына тек білім беру ғана емес, сонымен қатар отбасы жағдайы, оның әлеуметтік байланысы да білімнің қол жетімділігіне әсер етеді.

Summary

Narbekova G.A. Access to higher education as a factor of Kazakhstani social stratification.

Trends of institutional, socio-economic, socio-cultural character influencing on the level of access to higher education are examined in the article. At present time not only higher education making impact on the social status and population mobility, but the level of family, its social links to access to higher education influence on as well.

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ

Г. АКИЛБАЕВА

ФОРМИРОВАНИЕ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА В КАЗАХСТАНЕ И ЕВРАЗЭС: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

В Концепции развития гражданского общества в Республике Казахстан на 2006-2011 годы отмечено: «Развитие гражданского общества является важным условием для создания демократического, светского, правового и социального государства. Общественный прогресс, демократическое развитие, экономический подъем возможны при активном участии граждан во всех важных сферах жизнедеятельности общества.

Реализация настоящей Концепции развития гражданского общества позволит активизировать и мобилизовать человеческий, интеллектуальный потенциал страны, повысить личную ответственность каждого за свою судьбу и судьбу страны, обеспечить прозрачность деятельности власти, создать условия для искоренения коррупции, произвола и проявлений злоупотребления властью государственной бюрократией, ускоренно достичь высокого уровня жизни каждого гражданина страны, обеспечить соблюдение гарантированных Конституцией Республики Казахстан прав и свобод граждан.

Доверие и уважение власти со стороны общества являются прочным фундаментом социального мира и согласия, политической стабильности и, следовательно, устойчивого развития нашей Родины. Казахстан с его сложной и яркой историей, с выстраданным правом на свободу и суверенитет, его устремленностью достойно войти в мировое сообщество готов к реализации предложенной модели гражданского общества» /1/.

Повышенный интерес, который сегодня проявляется к проблеме гражданского общества, не случаен. Он обусловлен началом перехода человечества в новый этап своей эволюции, связанной не только с развитием научно-технической революции, но и возрастанием значения демократии и гуманизма. Развитие государства на современном этапе демонстрирует тенденцию повышения влияния гражданского общества на различные сферы общественной жизни и воздействия на государственную политику. Генезис гражданского общества, по сути - это расширение практики самоуправления во всех сферах общественной жизни, повышение роли личности в политике.

Гражданское общество является продуктом длительного исторического развития и начинает формироваться с разделением общества на государственную и негосударственную сферы человеческой деятельности.

В Европе глубокие и активные процессы создания сильного гражданского общества относятся к XVI-XVII вв., т.е. ко времени становления капитализма и возрастания в целом роли массовых общественных движений, разнообразных ассоциаций и организаций граждан. Теоретические разработки сущности и границ гражданского общества содержатся в трудах Т. Гоббса, Дж. Локка, Ж.-Ж. Руссо, В.фон Гумбольдта, Г.В.Ф. Гегеля, И. Канта, К. Маркса и других учёных и просветителей в связи с теориями возникновения и взаимодействия государства с обществом в новое время.

Гражданское общество в его классическом понимании не воспринималась как отдельная от государства сфера. Так, английский философ Дж.Локк приравнивал его к всему политическому обществу в отличие от царства природы. В XVIII в. шотландский мыслитель Л. Фергюсон определил гражданское общество как состояние цивилизованности и как следствие прогресса цивилизации. При этом термин «гражданское общество» имел также *экономическую подоплеку*, поскольку цивилизованность противопоставлялась обществам, в которых не было частной собственности. В рамках классической республиканской традиции, связанной с именами Ш.Монтескье, А. Смита, И. Канта, Д.С. Милля, А. де Токвиля, гражданское общество наряду с цивилизованностью соотносится также с гражданским или гражданственностью, характеризующей роль индивида в качестве гражданина - члена определенного сообщества, находящегося во взаимоотношениях с государством. Гражданин, как правило, не только пользуется принадлежащими ему правами, но и несет определенные обязательства перед обществом.

Гражданское общество имеет свою, достаточно сложную внутреннюю структуру. Для него характерно как наличие множественных горизонтальных связей, так и существование нескольких их уровней или слоев.

Первый уровень гражданского общества составляют экономические отношения, основанные на многообразии форм собственности при соблюдении интересов личности и общества в целом. Гражданское общество только тогда проявляет свою жизнеспособность, когда его члены обладают конкретной собственностью или правом на использование и распоряжение собственностью, произведенный ими общественный продукт по своему усмотрению. Оно является основополагающим условием свободы личности в любом обществе.

Следующий уровень - это социокультурные отношения, включающие семейно-родственные, этнические, религиозные и прочие устойчивые связи. Гражданское общество основывается на многообразной, разветвленной социальной структуре, отражающей все богатство и разнообразие интересов множества социальных групп и слоев, их представителей. Причем, это многообразие объективно стремится к постоянным изменениям, находится в динамике, образуя и прерывая вертикальные и горизонтальные связи.

Верхний слой гражданского общества – это отношения, связанные с индивидуальным выбором, политическими и культурными предпочтениями, ценностными ориентациями. Это различные группы по интересам, политические партии, движения, клубы, группы давления и т.п. Тем самым обеспечивается культурно-политический плюрализм, предполагающий отрицание идеологических стереотипов, обеспечивающий свободное волеизъявление всех граждан. Именно этот слой гражданского общества включает в себя наиболее социально активные институты, тесно соприкасающиеся с государственно-политической системой.

Гражданское общество жизнеспособно тогда, когда его члены имеют высокий уровень социального и интеллектуального развития, внутренне свободны и могут самостоятельно действовать при включении в тот или иной институт общественной жизни. Не случайно именно в гражданском обществе по мере его становления формировались неэкономические факторы хозяйственной деятельности социума и человека: этика труда, следовательно, и соответствующая нравственность заданы типом личности работающего человека. Опыт взаимоотношений государственных и гражданских институтов, как в прошлом, так и в настоящем показывает, что между ними постоянно возникает большее или меньшее напряжение. Власть, которая сознает значимость гражданского общества, должна быть готова не только к тому, что оно будет сотрудничать с нею, но и к тому, что оно будет оппозирующей силой, создающей порой критическую ситуацию для властных структур и бюрократии.

В широком историческом плане становление и развитие гражданского общества, безусловно, позитивно влияет на эффективное функционирование общественного организма и на утверждение в нем демократических начал. Однако в любом современном гражданском обществе существуют организации и группы, выражающие частные и эгоистические интересы, в том числе сектантских, экстремистских, преступных группировок. Их лидеры навязывают рядовым членам не правовых нормы поведения, ущемляющие их индивидуальные права и свободы. В подобных случаях возникает потребность защиты как индивида, так и общества в целом от не правовой ассоциации.

Итак, происходит постоянное развитие как собственно государства, гражданского общества, так и их взаимоотношений, которые строятся на различных принципах - доминирования, взаимодействия или рассогласования. В современных концепциях политического управления («новый государственный менеджмент») развитое гражданское общество в постиндустриальных странах рассматривается как его неотъемлемый составной элемент, осуществляющий ряд контрольных функций по отношению к органам власти и выступающий перед государством в качестве строгого заказчика и клиента. В индустриальных странах, вступивших на путь глубоких реформ, обычно формируется переходный, развивающийся тип гражданского общества, особенности, взаимодействия которого с государством зависят от характера властных структур, режима, процессов демократизации, политической культуры общества и др.

Большинство исследователей обращает внимание на сложный, и длительный характер становления современного гражданского общества в Казахстане, других странах СНГ. Особенность его состоит в переживаемом этими странами переходе от авторитарной организации политической жизнедеятельности и соответствующего менталитета граждан к демократическому обществу. Этот,

нередко противоречивый процесс развивается параллельно с созданием правового государства, становлением демократической культуры.

Для нынешнего состояния формирующегося современного гражданского общества в Казахстане характерно следующее:

- пока не сложилась целостная система гражданских структур, существует большое количество фрагментированных образований, слаба правовая защита граждан и ассоциаций;

- социум расколот по линиям: бедные и богатые, элиты и народ, чиновники и все остальные и др.;

- неадекватна и слаба социальная основа гражданского общества;

- недостаточно выражены и укоренены интегративные, объединяющие культурные ценности (доверие, солидарность, согласие, социальная ответственность, уважение к жизни, личности, достоинству и др.);

- слабость структурированных интересов, отсутствие ясно выраженной идентификации индивидов с соответствующими группами препятствуют формированию гражданских объединений и т.д.;

- пассивность и низкий уровень участия граждан в общественно-политической жизни;

- слабое и не эффективное воздействие организаций гражданского общества на структуры власти;

Президент Республики Н.А. Назарбаев еще в февральском Послании народу Казахстана за 2005 г. «На пути ускоренной экономической, социальной и политической модернизации» отметил, что: «Главное - дальнейшее развитие гарантий прав и свобод граждан Казахстана, свободы слова, объединений и политического волеизъявления. Мы уже имеем соответствующую нормативную базу. В соответствии с Указом «О дальнейшем совершенствовании системы конституционных прав и свобод человека и гражданина» расширены правозащитные возможности Омбудсмана, теперь нужны реальные действия» /2/.

Как мы можем видеть, формирование современного гражданского общества в Казахстане - сложный и длительный процесс. С момента обретения независимости Казахстаном пройден большой путь. За прошедшие годы республика стала полноправным членом международного сообщества, чьи инициативы практически всегда получали международную поддержку и осуществлялись на практике, установила стабильные и предсказуемые отношения со всеми соседями. Сложился международный имидж республики как серьезного и надежного партнера. В этой связи необходимо отметить, что Казахстан на сегодня является чуть ли не единственным государством в СНГ, которому удалось избежать острых конфликтных ситуаций как внутри страны, так и во внешней политике. Для молодой, независимой Республики Казахстан, ставшей полноправным субъектом и актором международных отношений, чрезвычайно важно ведение внешней политики, которая бы вовремя улавливала вызовы окружающей международной системы и достойно отвечала им, ставя во главу угла национальные интересы страны. Необходимо выработать новые подходы во внешней политике, найти эффективные принципы и модели внешнеполитического поведения в стремительно меняющихся международных, геополитических и геоэкономических условиях.

По определению Президента РК Н.Назарбаева «Приоритетными направлениями являются развитие сотрудничества с Россией, Китаем, США, Европейским Союзом. Большое значение придается взаимодействию с основными странами Азии и Ближнего Востока. Перед Правительством стоит задача неуклонной реализации основных договоров и соглашений с этими государствами с целью обеспечения безопасности Казахстана и создания благоприятных условий реформам внутри страны» /3/.

Поэтому практическим воплощением евразийской стратегии Президента Н.А. Назарбаева стало учреждение 10 октября 2000 г. Казахстаном, Россией, Беларусью, Кыргызстаном и Таджикистаном Евразийского экономического сообщества. Затем последовало создание 1 января 2010 г. Таможенного союза Беларуси, Казахстана и России. В настоящее время РБ, РК и РФ активно работают над созданием законодательной базы по переходу к следующему этапу интеграции - Единому экономическому пространству.

История: Евразийское экономическое сообщество (ЕврАзЭС) - международная экономическая организация, наделенная функциями, связанными с формированием общих внешних таможенных границ входящих в нее государств (Беларусь, Казахстан, Киргизия, Россия, Таджикистан и Узбекистан), выработкой единой внешнеэкономической политики, тарифов, цен и другими составляющими функционирования общего рынка.

Члены Евроазиатского экономического сообщества (ЕврАзЭС) - Беларусь, Казахстан, Кыргызстан, Россия и Таджикистан. Узбекистан приостановил членство; Армения, Молдова и Украина имеют статус наблюдателей.

Генеральный секретарь - высшее административное лицо Евразийского экономического сообщества - *Мансуров Таир Аймухаметович*.

По версии журнала Newsweek Казахстан занимает 61 место в списке «**Лучшие страны мира**» (англ. The world's best countries) /4/. Это сводный показатель состоит из следующих рейтингов:

Образование - 14 место,

Здоровье - 82 место,

Качество жизни - 45 место,

Динамизм экономики - 43 место,

Политическая обстановка - 81 место.

По версии компании Economist Intelligence Unit Индекс качества жизни в Казахстане на 96 месте.

По данным Всемирного экономического форума (World Economic Forum) в рейтинге мировой конкурентоспособности (Список самых конкурентоспособных стран мира) по данным 2010-2011 года Казахстан занимает 72 место /5/. Но (08.04.2011) президент РК Нурсултан Назарбаев сообщил, что по ряду показателей Казахстан уже вошел в первую полусотню наиболее конкурентоспособных государств мира, например, по уровню международных резервов /6/. Страна вошла в группу с высоким уровнем развития человеческого потенциала, по правилам в группу с высоким уровнем развития человеческого потенциала попадают страны у которых ИРЧП находится в промежутке между 51-ой и 75-ой процентилями /7/.

Как отмечает генеральный секретарь ЕврАзЭС Таир Мансуров: «Динамика изменений в мировой геополитике и геоэкономике сегодня нарастает. Вызовом современности, безусловно, наиболее успешно отвечает интеграция - процесс соединения экономических потенциалов государств с целью получения эффекта развития для национальных экономик. Истекшее десятилетие убедительно показало востребованность и жизненную силу ЕврАзЭС, которое продемонстрировало такие весомые конкретные достижения, как создание Таможенного союза Беларуси, Казахстана и России, учреждение Антикризисного фонда и Центра высоких технологий ЕврАзЭС. Уверенными темпами формируется Единое экономическое пространство. Главы государств ЕврАзЭС едины во мнении: создание Таможенного союза - это мощный интеграционный прорыв на постсоветском пространстве» Таир Мансуров, Генеральный секретарь ЕврАзЭС /8/.

Поэтому, современная научно-техническая революция просто вталкивает все страны мира в новую систему производственных отношений. А изменения эти радикальны. Сформировалась в отдельных развитых странах и развивается программная индустрия. Возникли информационные экономические комплексы, основанные на информационных технологиях. Совершенствуется глобальная система Internet-экономики. Расширяется экспорт и импорт программного обеспечения. Быстро развивается электронный бизнес, превращаясь в глобальный процесс, в связи с чем появляется и экспорт бизнес-моделей производства, референтных моделей сервиса. В данной ситуации диалектика развития ЕврАзЭС определяется тем, что, создавая обособленную интеграционную структуру, участники интеграции не могут обособляться от процессов в других регионах глобализующейся экономики, в том числе не осуществлять контактов с другими региональными интеграционными формированиями.

Итак, демократическое государственное управление предоставляет членам гражданского общества возможность внести вклад в управление и сыграть роль в определении государственной политики /9/. Участие гражданского общества стало одной из основных тенденций международного развития. Партнерство между правительствами, частным сектором и организациями гражданского общества считается одним из наиболее эффективных путей повышения уровня жизни людей и достижения устойчивого развития. Однако Институтам гражданского общества необходимо «активно генерировать идеи и ставить на повестку дня правительства вопросы, выпадающие из их поля зрения; развивать сотрудничество между исследовательскими центрами, включая стипендиальные программы, что позволит повысить уровень информированности о тенденциях экономического развития стран региона и повысит качество рекомендаций собственным правительствам; развивать сотрудничество с международными исследовательскими центрами, заинтересованными в проведении исследований по региону ЦА; инициировать проведение региональных исследований, предлагая такие проекты донорскому сообществу; постоянно развивать свой исследовательский потенциал»/10/.

В настоящее время в Казахстане происходит дальнейшее становление и развитие гражданского общества. Прежде всего, это проявляется в провозглашении прав и свобод личности высшей социальной ценностью, определяющей смысл и содержание деятельности государственных органов. К числу предпосылок создания гражданского общества можно также отнести развитие рыночной экономики, многопартийной политической системы, реализацию в государственной жизни принципа разделения властей. В то же время в Казахстане только начинает формироваться гражданская культура населения. Директор КИСИ Булат Султанов в своих прогнозах развития Казахстана в среднесрочной перспективе отмечает, что «В Республике Казахстан за 20 лет независимости, в результате последовательного осуществления социально-экономических и политических реформ, построено современное, светское государство, приверженное идеалам мира, толерантности, сотрудничества со всеми странами мира. Сделан окончательный выбор в пользу государства с рыночной экономикой и социально ориентированным обществом. Осуществляемая с прошлого года Программа форсированного предусматривает не только строительство новейших индустриально-инновационных предприятий, но и модернизацию образования, которая позволит создать конкурентоспособную интеллектуальную нацию, поскольку только интеллектуальная нация может рассчитывать на успех в современном мире. Личным кредо каждого гражданина страны должно стать «образование в течение жизни». Казахстан находится в начале пути. Если мы хотим жить лучше и богаче, необходимо напряженно трудиться, добиваясь новых высот в экономической, политической и культурно-гуманитарной сферах» /11/.

Таким образом, в заключении следует отметить, что перспективы развития гражданского общества в Казахстане есть, об этом говорит и рост числа и объема деятельности структур гражданского общества формирующихся в стране, и создание властью условия для их свободного самостоятельного развития, и формирование гражданственного сознания свободного человека, которое обеспечивает возрастание самопроявлений личности и повышение гражданской активности казахстанцев.

ЛИТЕРАТУРА

1. Концепция развития гражданского общества в Республике Казахстан на 2006-2011 годы. См. сайт: http://www.akorda.kz/ru/kazakhstan/non-governmental_organizations/conception_for_developing_civil_society_in_the_republic
2. См. сайт: <http://www.nomad.su/?a=3-200502210224>.
3. Там же.
4. Interactive Infographic of the World's Best Countries – Newsweek
5. The Global Competitiveness Report 2010-2011
6. «Казахстан уже вошел в Топ-50 конкурентоспособных стран мира» // См. сайт: <http://i-news.kz/news/2011/04/08/4352791.html>
7. См. сайт: <http://hdr.undp.org/en/media/PR3-HDR10-HDI-R.pdf>
8. См. сайт: <http://evrazes.com/about/evrazestoday>
9. UNDP (2004), Thinking the Unthinkable: From Thought to Policy. The Role of think-tanks in shaping government strategy. Experiences from Central and Eastern Europe.
10. Влияние кризиса на страны Центральной Азии. Роль гражданского общества и повестка дня правительств// Меруерт Махмутова Центр анализа общественных проблем (Pubic Policy Research Center)
11. Республика Казахстан: стабильность, модернизация, устремленность в будущее - директор КИСИ Булат Султанов// См. сайт: http://www.inform.kz/rus/article/2406622_21.09.2011_12:19

Резюме

ЕурАзЭҚ-дағы азаматтық қоғамның қалыптасуы: әлеуметтік-философиялық талдау

Бұл мақалада халықаралық дамудың негізгі тенденцияларының бірі ретінде азаматтық қоғамның қатысуы екенін айқындалады. Сонымен бірге, Қазақстандағы азаматтық қоғамның дамуының болашағы барын оның саны, құрылымы және атқарылып жатқан қызметінің ұлғауы дәлелдейді.

Summary

The formation of civil society in Kazakhstan and Eurasian Economic Community: the social and philosophical analysis

The article notes that the participation of civil society has become one of the major trends in international development. In addition, the prospects for the development of civil society in Kazakhstan is, as evidenced by the increase in the number and volume of activity and civil society emerging in the country.

Т.С. ТЕБЕГЕНОВ

ХАКІМ АБАЙ ЖӘНЕ ҚАЗАҚТАНУ

Әрбір халық өзінің тарихындағы қалыптасқан әдет-ғұрыптық, тұрмыс-салттық дәстүрлерімен ерекшеленеді. Халық дәстүрлері ежелгі замандық тайпалық кезден бастау алып, ұлт болып кемелденген кезге дейін үздіксіз жетілу, даму жолында үнемі нәр берерлік қуатпен сақталды. Өркениеттің биік сатыларына жеткен халықтар ұлттық рухани қазыналарын, салт-дәстүрлерін уақыттың белестерін жоғалтпай, жаңғырта ұстауымен өздерінің мықтылығын бүкіл әлемге әйгілей алатындығы – өмір шындығы. Әрине, халықтың рухани қазынасын жоғалтпай, ұрпақтардың зердесіне тарихшылдық-ұлтшылдық, ойшылдық-ұстаздық тағлыммен үйрететіндер дарынды жеке адамдар. Олар – жеке бір ұлттың маңдайына, бақытына туған асылдары, ұлылары.

Қазақ халқының ежелгі замандардан бүгінгі күндерге дейінгі қалыптасу жолындағы пәлсапалық, психологиялық, көркемдік танымдық сырларға толы жан-дүниесін ұрпақтарға танытатындар шоғырында ұлы Абай тұлғасы үнемі дараланып тұрады. Көрі тарихтың талай ауыр сынақтарынан өтіп бүгінгі күндері Алаш ұранды қазақ атты ұлтымыз өзін-өзі тереңдей тануға құлшына кірісіп жатқанда ұлы Абай атамыздың шығармаларын құрал етеміз. Сөз өнері атты адамтану ғылымындағы ойларының данышпандық сырларына қайта-қайта үңілеміз.

Хакім Абай шығармашылығының өзекті арқауы – адамның рухани әлемі. Адамзаттың бір бөлігі қазақ халқының тарихын, этнографиясын, мінез-құлықтың жан-дүниесін терең тану арқылы өзінің ойшылдық, суреткерлік мәңгілік аласармас биіктігіне көтерілді. Абайтану ғылымының негізін салған, қалыптастырған ұлы суреткер ғұлама жазушы Мұхтар Омарханұлы Әуезов осыған байланысты былай дейді: «Бүкіл дүниежүзінің алдыңғы қатарлы ақындық мәдениетінің маңызды элементтерін қамтыған Абай шығармалары қазақ әдебиетін, оның бүкіл мәдениетін ғасырлық оқшаулану, мешеулік қалпынан шығарып, жоғары тарихи сатыға көтерді. Абайдың халықтығы мынада: ол өз халқының рухани көзі болып, алысты көре білді, халық үшін ойлап, халық үшін сезіне жүріп оның тарихи келешегін көрсетіп берді» [1,35-б.].

Ұлы суреткеріміз М. О. Әуезов айтқан қазақ халқының «бүкіл мәдениетін ғасырлық оқшаулану, мешеулік қалпынан» айықтыру үшін Абай елінің бұрынғы және өзі көріп жүрген қалпына перзенттік, азаматтық сезімталдықпен терең зерттеушілік көзқараспен қарады. Қазақ халқының тарих көшіндегі жүріп келе жатқан жолын, қалыптасуындағы дербес, өзіндік дара өзгешеліктерін ішкі рухани, сыртқы қазақы келбет, пішін ерекшеліктерін толық қамти зерттеді. Халықтың қалыптасуындағы табиғи қасиеттерін, әдет-ғұрыптарын, мінез-құлық ерекшеліктерін суреттей жырлау арқылы көркем шығармашылық әлемдегі реалистік жаңа тағлымды жолды бастады. Ақын «Ескілік киімі» өлеңінде қазақ халқының ұлттық киімдері үлгілерінің біразына сипаттама береді:

Ойланып ойға кеттім жүз жылғы өткен,
Тон қабаттап кигенім – шидем шекпен.
Жейде-дамбал ақ саңнан, жарғақ шалбар,
Жырым балақ, матамен әдіптеткен.

Мықшима аяғымда былғары етік,
Киіз байпақ тоңдырмас ызғар өтіп.
Үлкен кісе белімде, жез салдырған,
Шақпағым, дәндәкуім жарқ-жүрқ етіп.

Күләпәра бастырған пұшпақ тымақ,
Ішкі бауын өткізген тесік құлақ.
Тобылғыдан кесіп ап, жіппен қадап,
Артын белге қыстырған бар құрысқақ.

Қалмақы кара үзеңгі, биік қасты ер,
Қанжығамда байлаулы жіптен шідер.
Жарғақ жастық, көпшігім жезді мыстан,
Бір келісті сайманым топқа мінер [2, 163-б.].

Қазақтың «топқа мінер бір келісті сайманын» ұлы ақын осылай суреттеу арқылы көз алдымызға ұлттық-этнографиялық тұрмысымызды айқын елестетеді. Әлемдік тарихта өзіндік үлкен орны бар қазақ халқының бағзы замандар бойы тұтынылып, бүгінгі күндерге дейін жеткен ұлттық киім үлгілерін жырлау арқылы қазақы салтымыздың шынайы бояулары да танылады.

Абай – қазақ тарихын зерттеуші. «Біраз сөз қазақтың қайдан шыққаны туралы» деген зерттеу еңбегінен туған халқының қалыптасу тарихын арнайы қарауға, кең тануға ден қойған ұлы ойды аңғарамыз. Қазақ тарихына қатысты бұрынғы-соңғы жазылған еңбектерді назарына ала отырып, Абай қазақтың түрік-моңғол тұқымдас халықтар тобына кіретінін дәл анықтайды. Еңбекте Абай қазіргі қазақ тайпаларының түркі тілдес, қандас халықтарымен (татар, қырғыз, т.б.) бірге өмір сүрген уақытына да біраз тоқталады. Әсіресе, түркі тайпаларының ислам діні келгенге дейінгі шамандық-бақсылық наным-сенімдердің ықпалында болғандығына назар аударады. Көк тәңірге табынған түркі тайпаларының сол наным-сенімдерінің қазақтар ортасында мәңгілік сақталып қалғанын «... келін түскенде үлкен үйдің отына май құйып», «От-ана, май ана, жарылқа!» дегізіп, бас ұрғызған секілді, өлген аруаққа арнадық деп шырақ жаққан секілді, жазғытұрым әуеден бұлт күркірегенде, қатындар шөмішімен үйдің сыртынан ұрып, «Сүт көп, көмір аз» деген секілді ырымдар болғандығымен айрықша атап көрсетеді [3, 167-б.].

Ежелгі тайпалық – ұлыстық, замандардан бері аңшылық-бақташылық мазмұндағы тұрмыстық-шаруашылық кезінен қалыптасқан Жаңа Жылдық мереке – Наурыз. Абай осы еңбегінде қазақ Жаңа жылының мәнін, «Наурызнама» деп аталатын той-думанның «Ұлыстың ұлы күні» болып айтылатынына ерекше ықылас қоя қарайды.

Еңбекте қазақ халқын құраған түркі тайпаларының Шыңғыс хан шапқыншылығына дейін отырықшы болып, қалаларды мекендеген сауда мен егіншілікпен де айналысқанына байланысты жазады. Бұндай деректерді тарихи дәлелдікпен үйлестіре жазуынан Абайдың түркі-моңғол тайпаларының ежелгі тарихымен жетік байланысты іргелі еңбектермен, тарихи өмірлік мұралармен жетік байланыста болғандығын байқаймыз, Нақтылап айтқанда, шығыстың талантты жазушы, ақыны Үндістанда Ұлы Моғол мемлекетін құрған ержүрек қолбасшы, мемлекет қайраткері Захир-аддин Мұхаммед Бабырдың (1483–1530) «Бабырнамасын» оқығандығы осы еңбегінде аталады. Зерттеуде Бабырдың нағашысы Жүніс ханның балаларының бірі Сұлтан Ахмет туралы тарихи дерек беріледі. Нақты тарихи еңбекке сүйене берілген дерек арқылы Абай қазақ тарихындағы елеулі оқиғалардың, жеке адамдардың халық тарихындағы еңбектерін танудың мүмкіндіктеріне жол ашады.

Абай оқыған «Бабырнамадағы» мына деректің маңызды екендігі даусыз: «Ахмет хан қалмақты көп шауыпты. Қалмақ рақымсыздығына қарай «мынау бір алашы болды ғой» депті, жан алушы болды дегеннің орнына. Сондықтан ол кісі Алаша хан атаныпты. «Бабырнамада» солай жазылған» [3, 169-б.]. Осы тарихи деректі негізге ала отырып Сұлтан Ахмет және оның әскерінің «алашы-алашы» деген айғай ұранмен жауға шапқанын, көп адамның айғай салуын «алаш-алаш» болып естілгенін айтады. Сондықтан «Алаш-алаш болғанда, Алаша хан болғанда, қалмаққа не қылмап едік» деп, алаш ұранды қазақ атанған себебі сол екен», – деп түйіндейді [3, 169-170-б.б.].

Осындай әлемдік маңызы бар тарихи деректері тиянақты жазбаларға сүйене жазылған еңбекте қазақ жасақтарының Шыңғыс хан түмендерінің құрамында болған кездегі жорықтары, Темучинді Шыңғыс хан атандырып ақ киізге сап көтерген осы екі бидің бірі – түгел сөздің түбі-бір, түп атасы – Майқы би туралы деректер бар. Қазақ мемлекетінің өмір сүрген тарихындағы хан-төрелердің бәрі де Шыңғыстың ұлы Жошы нәсілінен тарағандығын да тарихи нақтылық жолымен жазады.

Қазақтың тарихы, фольклоры, этнографиясы, мінез-құлықтық-этикалық, психологиялық ерекшеліктері – Абайдың шығармаларының барлығында да кездеседі. Әрине, суреткерлік көркемдік тәсіл аталған мәселелердің алуан сырлы бейнелілікпен суреттеу жағдайына әкеледі.

Қазақ тұрмысындағы аңшылық саятшылықтың ғажап бір түрі – бүркіт салып аң аулау. «Қансонарда бүркітші шығады аңға» өлеңі арқылы қазақ елінің табиғатпен етене араласқан табиғи бітім-болмысы танылады. Түні бойы жауған қар таң ата тоқтағаннан кейінгі қысқы қалыпты халқымыз қансонар деп атайды. Қалың қарда малтыса да, омбыласа да шаршамайтын мықты, ат үстінде ыңғайлы, ықшам киімі, қасында сенімді, тату жолдасы бар аңшы бұндай күндердің аңшылығын рақаттана өткізеді. Өлеңдегі тұрмыстық-этнографиялық суреттер арқылы табиғат тынысымен біте қайнаған дала адамының сұлулықты, құштарлықты ардақ тұтқан жан-дүниесі

танылады. Қазақ халқына ғана тән осы аңшылық түрін суреттеу арқылы ұлттық мінез-құлықтары дарқандық, серілік сипаттарды аңғартады:

Ұқпассың үстірт қарап бұлғақтасаң,
Суретін көре алмассың, көп бақпасаң.
Көлеңкесі түседі, көкейіне,
Әр сөзін бір ойланып салмақтасаң.
Мұны оқыса, жігіттер, аңшы оқысын,
Біле алмассың, құс салып дәм татпасаң [2, 19-б.].

Абай шығармаларындағы реалистікпен жырланған мәселелердің бірі – қазақ аулының тұрмыс-тіршілігі, күнделікті іс-әрекеттер, күнкөрістік, шаруашылықтың жағдайы. Ақын киіз үйді негізгі мекен-жай еткен көшпелі халық тұрмысын негізінен табиғатпен, жыл мезгілдерімен байланыстыра жырлап суреттейді. Солардың бірі – «Жаз» атты өлеңі. Жазғы қонысқа, жайлауға көшу – қазақ тұрмысының сәнді, салтанатты шақтарының бірі. Шыжыған шілденің ыстық күндері, маужыраған айлы-айсыз түндері, түнімен алтыбақан теуіп, ақсүйек ойнайтын, той-думаны мол жаз қызығы басталған кез – осы ауыл көшінің жазғы жайлауға енді көшіп келіп жатқан сәтінен басталады. Ақын жазғы қонысқа енді қонып жатқан ауылдың малын да, жанын да біртұтас қимыл-әрекеттің ауқымында жырлайды.

Кең даланың мөлдір сулы өзендерін, көлдерін, бетегелі белдері мен көк шалғынды, ну орманды алқаптарын емін-еркін жайлаған Алаш елі, қазақтың сұлу тұрмысының ұлы Абай жырлаған осы бір суреті жүректі елжіретеді. Жазғы жайлауға көшіп келіп, киіз үйлерді қызылды-жасылды сәнімен үйлестіре жағалай тігіп жатқан ауыл сипатында халық тұрмысының мазмұнды, мағыналы тарихы сыр шертіп тұрғандай:

Қыз-келіншек үй тігер,
Бұрала басып былқылдап.
Ақ білегін сыбанып,
Өзілдесіп сыңқылдап.[2,46-б.].

Жазғы қонысты жайылым, малшылар, жылқышылар жайы, суды жағалаған ауылдың үлкені мен кішісінің абыр-сабыр әрекеттері – бәрі де ұлттық психологиялық мінез-құлық, дағдылар аясында суреттеледі.

Абай өлеңдерінде қазақтың тұрмысындағы үйлену салтына байланысты мәселелер де үнемі аталады. Әрине, өлеңдері негізгі тақырыптық ойды ашу үшін алынған ондай суреттердің маңызы зор. Мысалы: «Біреудің кісісі өлсе қаралы ол» туғаннан бастап өмірден кеткенге дейінгі аралықтағы адамның ғұмыр кезеңдерінің өлеңмен өтетінін жырлайды. Демек, қазақ – ақын, әнші, жыршы өнерпаз халық. Қуанғанда да, қайғырғанда да ән салып, жыр жырлайтын қазақты өзгеше қылықты қалпын ақын тілі тебірене толғайды.

Біреудің кісісі өлсе, қаралы ол,
Қаза көрген жүрегі, жаралы – ол.
Көзінің жасын тыймай жылап жүріп,
Зарланып неге әнге салады ол?

Күйеу келтір, қыз ұзат, тойыңды қыл,
Қыз таныстыр, қызыққа жұрт ыржаңшыл,
Қына менде, жар-жар мен беташар бар,
Өлеңсіз солар қызық бола ма гүл?

Бала туса күзетер шілдеhana,
Олар да өлең айтар шулап жана.
Бұрынғы жақсылардан өрнек қалған,
Биде тақпақ, мақал бар, байқап қара [2, 66-б.].

Абай шығармаларындағы қазақ халқының рухани дүниесін танытатын көркемдік сипаттардың ауқымы кең. Ұлы ақынның шығармаларына қайталап үңілген сайын жалпы адамзаттық және адамгершілік гуманизм мәселелерін туған халқының тарихын, әдет-ғұрпын, рухани тұлғасын

таныту көзқарастарымен ұштастыра қарағанын танимыз. Абай – туған халқына тән жақсылық атаулыны өз бойына сіңіре отырып, өлеңдері мен қарасөздерінде қазақтың рухани әлеміндегі күйкі, көлеңкелі жақтарды да шынайы жанашырлыққа толы перзенттік көңілімен сынай да білді. Отаршыл басқару жүйесінің құрсауындағы елдің тек қана оқып-білім алу арқылы ғана жетілетінін білді. Сондықтан, қалай да қазақ жастарының білім алуы керектігін жырлады.

Абайдың шығармашылық мұрасы – қазақ тұрмысының айнасы. Ақын өлеңдері мен қарасөздеріндегі қазақ фольклорындағы сан алуан мақал-мәтелдердің қолданылуы, жоқтау, көңіл айту жанрларының ұлы ақынның төл шығармалары түрінде жаңа көркемдік нұсқада дүниеге келуі – бәрі де шеберлік тағылымы.

Қорыта келгенде айтарымыз, Абай – қазақтанудың атасы. Сан ғасырлық тарихы, елдік тұлғасы зор қазақ елінің XIX ғасырдың екінші жартысындағы Ресей мемлекетінің әкімшілік құрсауындағы мүшкіл тағдыры, болашағы туралы күйзеле жырлаған Ұлы ақынның қайғылы зары бүгінгі ұрпаққа өнеге. Халық тағдыры хақындағы өлең жолдары тәуелсіздігін нығайту үшін күресіп жатқан халқымыздың бүгінгі жағдайымен де ортақтасып тұр.

Жақсы менен жаманды айырмадың,
Бірі қан, бірі май боп енді екі ұртың.
Өзімдікі дей алмай өз малыңды,
Күндіз күлкің бұзылды, түнде - ұйқың.

Көрсеқызар келеді байлауы жоқ,
Бір күн тыртың етеді, бір күн – бұртың.

Бас-басына би болған өңкей қықым,
Мінеки, бұзған жоқ па елдің сыйқын
Өздерінді түзелер дей алмаймын,
Өз қолыңнан кеткен соң енді өз ырқың [2, 28-б.].

Ұлы ақын Абайды күйзелткен осы ұлттық ұсақталудан, тозғындаудан енді ғана біртіндеп арылып келеміз. Өз ырқын енді ғана қолына ұстаған тәуелсіз Қазақ Елі өркениеттік дамудың жаңа жолына бет алды. Бұл – қазақ халқының өркендеу, өсу жолы.

ӘДЕБИЕТ

1. Әуезов М.О., Жиырма томдық шығармалар жинағы.-Алматы: Жазушы.-Т.19:Зерттеулер, мақалалар., 1985.-496б.
2. Абай (Ибраһим Құнанбаев) Екі томдық шығармалар жинағы.-Алматы: Жазушы,1986.-Т.1: Өлеңдер мен поэмалар.-304б.
3. Абай (Ибраһим Құнанбаев) Екі томдық шығармалар жинағы.-Алматы: Жазушы.-Т.2: Аудармалар мен қара сөздер.-200б.

А.З. БУЛТБАЕВА

ИДЕЯ НЕЗАВИСИМОСТИ В ТРАДИЦИОННОЙ МУЗЫКАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ КАЗАХОВ

Устно-поэтическое музыкальное искусство казахов призвано помогать воспитанию культуры высоких чувств и становлению духовного мира личности. Оно воздействует на внутренний мир человека, его самосознание и помогает преодолеть дисгармонию в обществе, воспринять общечеловеческие ценности и многое другое. Не случайно казахский народ называют «народом поэтов и певцов». Поэтому, богатое устное поэтическое творчество и необъятное песенно-музыкальное наследие казахов, не смотря на свой долгий период существования, по сей день являются неиссякаемым источником вдохновения для современности и эталоном воспитания нравственности современного общества.

На протяжении многих столетий казахский народ был вынужден защищать свои земли от иноземных захватчиков ценою своей жизни. И практически во всех существовавших жанрах музыкального искусства казахского народа, начиная с древнейших времен, заканчивая современными произведениями присутствует тема независимости и свободы. И какую бы область фольклора сейчас не затронули исследователи, в каждом из них, в той или иной степени, находит отражение идея независимости государства, отдельных личностей или определенного слоя населения.

Жизнь казахского народа в первую очередь нашла свое отражение в устном народном творчестве – фольклоре. Как известно, фольклор является составной частью богатой народной культуры. В течение длительного периода времени он оставался единственным средством выражения народом своих дум и чаяний. Как верно заметил М.М.Каратаев: «Фольклор, являясь общенародным коллективным творчеством различных классов и социальных групп, не был социально однородным, и не принадлежал всецело одному классу. Он наследовал и развивался разными классами в каждую эпоху в соответствии с условиями жизни народа, интересами и особенностями мировоззрения данной социальной среды» [1].

По богатству сюжетов и многообразию жанров казахский фольклор предстает перед нами как глубокий океан, полный неразгаданных тайн. Следуя за жизнью и историей, устное творчество по необходимости меняло свои формы. Если эпическое произведение было наиболее подходящей формой описания деяний легендарных батыров, то для регулирования морально-этических норм и правовых отношений кочевого общества требовалось нечто иное. Более специфические средства требовались для регулирования отношений быта, закрепления обычаев и традиции. Соответственно, функции фольклорных произведений – познавательные, воспитательные, эстетические.

Исследователями установлено, что наиболее распространенными жанрами казахского фольклора были бытовые и обрядовые песни, кюйи, эпические песни, легенды, различные сказки, пословицы, поговорки, и конечно же эпос. Не случайно нам оставил следующие строки великий мыслитель Абай:

«Туғанда, дүние есігін ашады өлең,
өлеңмен жер қойнына кірер денен...»

Большое место занимали в культуре казахского народа пословицы и поговорки. В них отразились мировоззренческое значение и глубокий философский смысл, дух народа. Пословицы и поговорки, в которых заложена народная мудрость, относятся к ораторскому виду искусства «шешендік өнер», где «орудием труда» является слово, а пословицы и поговорки в них - тем фактором, который не подлежит ни спору, ни возражению. Данный вид искусства развивается и по сей день.

Не менее ярко мировосприятие казахского народа отражается в народных сказках. Сказки – неисчерпаемый родник народной мудрости. Главной функцией сказок является воспитание подрастающего поколения.

Наряду со сказками, пословицами, поговорками, песнями и другими видами фольклора, мышление, мировоззрение, философия казахского народа получили особо яркое отражение в эпосе. По определению О.Сегизбаева, «Эпос – это художественно-образное отражение действительности в народном сознании». Наиболее яркие эпические произведения казахского народа: «Қобыланды ба-

тыр», «Алпамыс батыр», «Ер-Тарғын», «Қамбар батыр», «Қозы Көрпеш Баян сұлу», «Қыз Жібек», «Айман - Шолпан» и другие.

Как очевидно из содержания эпосов, они создавались в разное время, даже в разные эпохи и обновлялись на реальных исторических событиях. И почти в каждом эпическом памятнике, идея независимости в той или иной степени находит отражение. Две главные темы: борьба с иноземными захватчиками и борьба между представителями разных сословий присущи как героическим, так и лиро-романическим эпосам казахов. Если в героических эпосах борьба была направлена против гнета чужаков, когда народные герои ценою своей жизни защищали родные земли, то в лиро-романических эпосах она была против внутренних врагов, угнетателей и поработителей беззащитного слоя населения и женщин. Таким образом, идея независимости народа, земли или отдельных представителей общества запечатлелись в памяти народной в виде эпических полотен, песен, кюев и других видах искусства.

Во всех эпосах заложен глубокий философский смысл морально-этического свойства. То есть, как и в сказках и поговорах-поговорках, в эпосе большое внимание уделяется не просто физической силе, но и знаниям, умственным способностям героя и других действующих сил. По этому поводу исследователь генезиса и становления эпоса Р.А.Бадалов отмечал: «Эпос практически обобщает и сохраняет весь опыт коллективного сознания народа от эпохи первобытно-общинной формации до самого преддверия государственно-классовой жизни. Эпос собственно и возникает как взгляд от этого рубежа, как попытка народного сознания осмыслить свою модель жизни не только как идеализированно вчерашнюю, но и как вечную, и, одновременно, как попытка складывающегося государства сохранить свою «вечность», осмысливая ее как форму народной жизни. Не случайно, в позднейшие времена эпическое окажется просто синонимом объективного, а эпос – своеобразной моделью предельно объективного взгляда на мир, снимающего относительность различных точек зрения» [2].

В наше время эпос бытует не только в традиционной форме, но и в форме музыкальных драм на эпический сюжет. Широко известны драматические спектакли, кинофильмы, оперные и балетные постановки, песни, а также домбровые кюи на эпический сюжет. Последние, чисто инструментальные произведения, имеют самостоятельное художественное значение. К примеру, кюи «Ақсақ құлан», «Сыр-Дуан», «Қамбар батыр» были отнесены Б.Г.Ерзаковичем к особому виду воплощения казахского эпоса. Такое же применение эпического сюжета в инструментальных произведениях мы наблюдаем и в других культурах. Например, Т.Мирзаев в своей статье о традиционных формах обучения узбекских народных сказителей констатирует, что «до сих пор среди музыкантов распространены мелодии, получившие название «Бахши куй» (Напевы бахши)», чисто инструментальные произведения» [3].

Появление инструментальных кюев на эпический сюжет, по нашему мнению, берет начало, в первую очередь, из инструментального сопровождения эпических полотен. Из авторского анализа очевидна роль инструмента, на протяжении исполнения эпоса – как сопровождения, а при отдельном исполнении – как музыкального произведения с самостоятельной формой и содержанием. На наш взгляд, это служит основанием для предположения о том, что домбровые кюи на эпический сюжет генетически связаны с аккомпанирующим материалом эпических полотен как в казахской, так и в других тюрко-язычных культурах.

Так же существуют и жыр-кюйи. Это инструментальные пьесы, обозначение которых в виде нового термина введено в музыкальную практику самими исполнителями. По мнению Сарымсаковой А.С.: «правомерность существования данных терминов может объяснить только жанрово-стилевой фактор. Как показывает анализ музыки, в жыр-кюях присутствуют жанровые особенности и жыра и кюя, а в эн-кюях - соответственно песни и кюя. Значит, в объединении этих разных слов стилиевой фактор приобретает важное значение. На наш взгляд, названия «жыр-кюй» и «эн-кюй» дают точную, конкретную ссылку на основополагающее значение напева эпоса или песни в том или ином виде инструментальных пьес. Исполнители, всегда оглашая название произведения, в тех случаях, когда отсутствует сам термин «жыр-кюй», поясняют, что будет звучать именно жыр-кюй. Тем самым слушателей предупреждают, что основной напев этого произведения будет мелодия, взятая из эпоса» [4].

В этой связи, необходимо еще раз подчеркнуть, что высшей формой эпического целого, в разных ее проявлениях, является сам эпос как памятник культуры, который, в свою очередь, явля-

ется идеальным способом отражения действительности, философии и эстетики казахов. А, изучение эпоса, в различных видах его проявления и воплощения позволяет понять мышление народа, его художественные идеалы и ценности. Таким образом, суммируя вышесказанное вместо заключения можно констатировать следующее:

- проявление идеи независимости в эпосе и в других его разновидностях закономерно в каждую историческую эпоху;
- изучение идеи независимости в эпических произведениях позволяет понять философию народа, его моральные и духовные ценности;
- исследование идеи независимости в эпических полотнах и других родственных жанрах казахского народа целесообразно и продуктивно.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Каратаев М.* Эстетика казахского героического эпоса: автореф. дисс.... канд. филос. н. – Алма-Ата, 1973.
2. *Бадалов Р.* Генезис и становление эпоса как социокультурного и эстетико-художественного феномена: автореф. дис. ... д. филос. н. – Москва, 1998.
3. *Мирзаев Т.* «Традиционные формы обучения узбекских народных сказителей» // Музыка эпоса. – Йошкар-Ола, 1989.
4. *Сарымсакова А.* «Жыр-кюи и Ән-кюи в домбровой традиции казахов»: автореф. дисс.... к.иск. – Алматы, 2010.

Резюме

Мақалада қазақ баласын тәрбиелеуде үлкен орынға ие болатын, сонау заманнан бері сақталып келе жатқан ауыз әдебиетінің түрлері – ән, күй, жыр, мақал-мәтел және ертегі сынды жанрлар аталады. Автор эпикалық жыр мен басқа да ауыз әдебиет түрлерінде азаттық идея бар екенін айта келе, оның басын ашып қарастыру қашан да болса өзекті мәселелердің бірі екенін дәлелдейді.

Summary

Clause is devoted to development and revealing of idea of independence in epic genres of the Kazakh culture of different epoch. Not casually rich oral poetic creativity and an immense песенно-musical heritage of Kazakhs, not looking for the long period of existence, to this day are a perennial spring of inspiration for the present and the standard of education of morals of a modern society.

During many centuries the Kazakh people has been compelled to protect the grounds from overseas aggressors ценою the life. And practically in all existed genres of musical art of Kazakh people, since the most ancient times, finishing modern products there is a theme of independence and freedom. And what area of folklore would be not mentioned now by researchers, in each of them, to some extent, finds reflection idea of independence of the state, separate persons or the certain layer of the population.

The author of clause considers, that disclosing of idea of independence in epic products and as in related to it{him} genres is an actual problem for a modern society which demands the decision.

ЖЕЛТОҚСАН КӨТЕРІЛІСІНЕ АРНАЛҒАН КҮЙЛЕР

Желтоқсанда шындық жырын жырлаймын деп шарқ ұрдың,
Желтоқсанда егеменді ел болсақ деп талпындың.
Кеудемде әлі сызы жатыр сол кездегі салқынның
Айналайын, жас қайраты, жас өркені халқымның.
Мұхтар Шаханов

XX ғасырдың соңғы он жылдығына қарай қазақ елі ғасырлар бойы аңсаған тәуелсіздікке жетті. Көне заманнан бастап еркіндік үшін күресіп келген ата-бабаларымыз қан-майдаңда, жорық үстінде шайқасып келді. Сол азаттық үшін соңғы шайқас 1986 жылы желтоқсан айында болған жастар көтерілісін айтамыз. Бұл көтеріліс жаңа тәуелсіз мемлекетіміздің құрылуына, социалистік одақтың ыдырауына алып келіп, қазақ ұлтының еркіндігіне жеткізген оқиға болды.

Бүгінгі күні желтоқсан оқиғасы қазақ музыка мәдениетінде үлкен тақырыптың біріне айналып отыр. Ұлттық музыканың ән, күй, жыр, симфония, кантата және т.б. жанрларында желтоқсан тақырыбында жазылған туындылар артып келеді. Күй өнерінде бұл көтеріліске байланысты Ғ.Ібішевтің «Желтоқсан», Қ.Үбіғалиевтің «Желтоқсан»¹⁴, В.Питерцевтің «86-жыл», Е.Үсеновтің ұлт аспаптар оркестріне жазылған «Арнау» атты күйлері дүниеге келді. Бұл мақалада аталған домбыра күйлері талдауға алынып, олардың музыкалық ерекшеліктері айқындалады.

«Желтоқсан» аттас күйлерінің екпіні әрқилы болғанымен музыкалық сипаттамасы жағынан қаһарлы, жігерлі естіледі. Күйлердің өлшемі мен қағысы тұрақты. Ғ.Ібішевтің «байсалды, мұңдата» екпінінде жүретін күйі 7/8 өлшемінде жазылып, жыр мақамымен сабақтастықты байқатады, күйдегі әрбір такт жырдың тармақтық жолына сәйкес келіп тұрады; Қ.Үбіғалиевтің «тез» екпінінде жазылған күйі 4/4 өлшеміндегі батыс аймағының адуынды күйлеріне тән жасалған. Туындылардың тұрақты тірегі «g-g» дыбыстарына негізделген. Күйлер буынды-көшірмелі құрылымда дамиды. Күй бастамаларының негізін ғұрыптық әндер ішіндегі жоқтауларда кездесетін кіші секундадан басталатын тетракордпен сабақтастырсақ, домбыра дәстүріндегі Сейтектің сексен ерді жоқтап шығарған «Сексен-ер» күйімен, сондай-ақ Қазан төңкерісі кезінде дүниеге келген «16-жыл», «17-жыл» туындыларымен үндеседі. Ғ.Ібішевтің күйінде бұл интонация бірден берілсе, Қ.Үбіғалиевтің шығармасында біртіндеп, дыбыстарға тұрақталу арқылы жүзеге асады.

Ғ.Ібішев «Желтоқсан»

Байсалды, мұңдана

п п п п п п п п

5 5 5 5 5 5 5 5

Қ.Үбіғалиев «Желтоқсан»

¹⁴ Күйлердің ноталық материалдары К.Сахарбаеваның «Атырау ән-күй мұхиты» (Алматы: Дайк-Пресс, 2001. – 784 б.) атты жинағынан алынды.

Тез

f

p

Әкесін жоқтау

Мұңды $\text{♩} = 108$

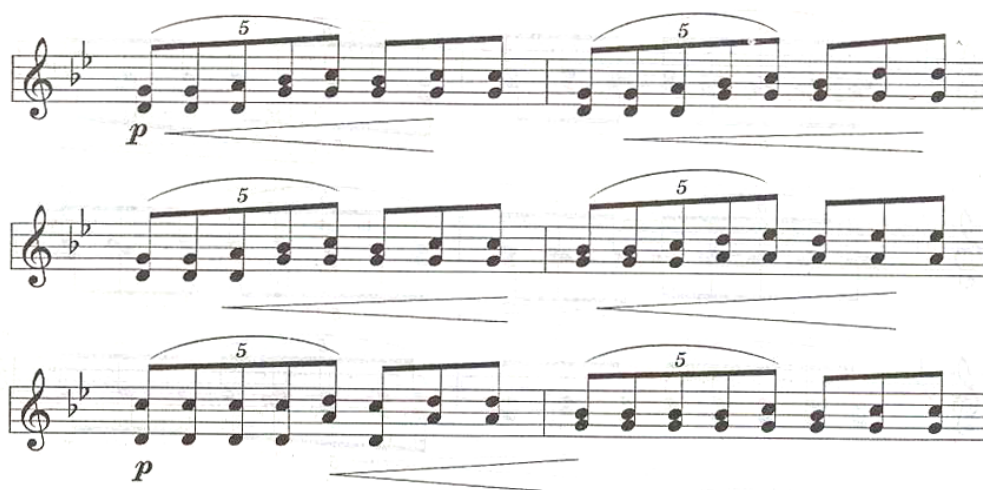
Ке- зім- б(е)е- ді жыр ай- тар,

Сейтек «Сексен ер»

Жылдам. Быстро. $\text{♩} = 132$

mf

Күйлердің әуен иірімінің желісі «g-в» тірегінен басталып, «g-d¹» тірегіне келіп тұрақталып, үстіңгі ішекте дами түседі. Ғ.Ібішев күйінің орта буыны «c¹-g¹» дыбыстарына негізделіп, ал Қ.Үбіғалиев күйінің орта буыны «e¹-f¹» дыбыстарына келіп, ӘИЖ-нің көшірмесі жүреді. Күй бастамаларына көшу алдында екі күйдің айырмашылығын айқын аңғаруға болады. Осы ретте Қ.Үбіғалиев терция аралығында дамитын секвенциялық үзбе арқылы келсе, Ғ.Ібішев «d-g» тірегінен басталатын кварта аралығын қамтитын жаңа интонацияны енгізеді. Бұл интонация «Елім-ай» әнінің алғашқы әуендік тармағына ұқсас келеді. Осы жаңа интонацияның өзегі саға бөлімінде көшірмесі өтеді.



Туындылардың саға бөлімдерінде күйшілер үстіңгі ішекте жүретін дәстүрлі әдістен бас тартқан. Екі күйші күй бастамасына оралу барысында секвенциялық үзбелер арқылы келеді. Бірақ Ғ.Ібішев орта буынға жеткенде глиссандо арқылы саға бөліміне қайта көтерілу арқылы үзіп тастап, жаңа интонацияны қайталап көйсе, Қ.Үбіғалиев бас буынға жеткенше секвенция үзбелерін жалғастырады. Шығармалар күй бастамаларын қайталап, орта буын арқылы бас буынға келіп, дәстүрлі аяқталады.

Осы оқиғаға арналған күйдің бірі композитор В.Питерцевтің «86-жыл» атты туындысы. Бұл шығарма ең алдымен 1996 жылы жарыққа шыққан «Мереке» атты күй жинағында, кейін «Үкілі домбыра» атты композитордың еңбегінде жарияланған. «86-жыл» күйі желтоқсан оқиғасының бес жылдығына орай шығарылған. Автор бұл туралы: «Күй «1986-жыл» в кульминации которого проходит тема народной песни «Елім-ай!» написан к пятилетию трагических событий 1986 года и впервые исполнен в концерте 16 декабря 1991 года» [1, 151-б.], – деп жазған.

Орташа екпінде жүретін күй 5/8 өлшемде дамиды. Күйдің тұрақты тірегі «*d-a*». Шығарманың бас буынында, орта буынында және саға бөлімінде жоғарғы ішекте дамиды әуен кварта аралығын қамтитын интонацияға негізделген. Мұнда «Елім-ай» әнінің алғашқы мотиві естілсе¹⁵, сағадан кейін жүретін бөлімде бұл әннің әуендік тармағын күйдің ыңғайына лайықтап дәйексөз ретінде келтіріледі. Бұл әнге музыкатанушы-ғалым Б.Г.Ерзакович: «Печальная мелодия «Елім-ай!» состоит из коротких выразительных двухтактовых фраз (за исключением одной трехтактовой), а по интонационному складу она, в известной мере, ассоциируется с похоронными напевами жоктау» [3, Б.144-145], – деген анықтама берген.



В.Питерцев «86-жыл»

¹⁵Ән дәстүрінде «Елім-ай» мотивінің негізін Б.Тұрмағамбетова «Заман-ай» әнінен табады. Бұл туралы зерттеуші: «Шығарманың жазылу барысында композитор бұл «Елім-ай» әннің жалғасы деген екен. Ия, әннің табиғи минорда жүруі мен әуен үзігінің кварта интервалына секвенциялануы, мотивтердің өн бойында қайталанып келуі халықтық «Елім-ай» әнімен ортақ нышандарды байқатады» [2, 103-б.], – дейді.



Композитор күйдің басынан аяғына дейін «Елім-айдың» мотивтерін пайдаланып, 1986 жылғы жастар көтерілісіне арналған туындының мазмұнын тереңдетеді. Себебі, бұл ән «Ақтабан шұбырынды» атанған жоңғар шапқыншылығы кезеңінен жетіп, XX ғасырдағы желтоқсан қозғалысында да маңызды міндет атқарған әннің бірі болып саналады. Ғалым Ш.Елеукенов «Тәуелсіздік биігінен» атты еңбегіндегі Е.Хасанғалиевпен кездескен әңгімесінде көтеріліс алаңында композитордың «Атамекен» әнімен бірге, «Елім-ай» және «Менің Қазақстаным» әндерінің орындалғанын: «... «Атамекен» 17-18-желтоқсанда екі күн, екі түн бойы шырқалды емес пе? Оған қоса «Елім-ай!», «Менің Қазақстаным» айтылды. Өзіңіз білесіз, мен көтеріліс болған алаңның іргесіндегі үйде тұрамын ғой. Брежнев алаңы /қазіргі Республика алаңы – Е.Ш./ мен Күләш Байсейітова көшелерінің қиылысында» [4, 221-б.], – дейді.

«Елім-ай!» әнінің алғашқы әуендік тармағы «d-d¹» тірегіне тұрақталып, «g» ішегі бурдон міндетін атқарып, «d» ішегінде әуендік тармағы ырғақ жағынан өзгеріске ұшыраған түрінде жүреді. Оның әуендік дамуында кездесетін септима арақашықтығы саусақтың керілуін талап еткендіктен аппликатуралық тұрғыдан алғанда қиындықтарды туғызады. Ал, әннің екінші әуендік тармағы шарықтау бөліміне қайта орылғаннан кейін, «d» ішегі бурдон ұстап тұрып, «g» ішегіндегі кіші саға бөлімінде дамиды. Күй бас буынмен дәстүрлі аяқталып, агогикалық жағынан біртіндеп сөну арқылы «piano»-ға келеді.

Талданған Ғ.Ібішев пен Қ.Үбіғалиевтің «Желтоқсан» аттас күйлері мен В.Питерцевтің «86-жыл» деген туындысы, сондай-ақ, Е.Үсеновтың ұлт аспаптар оркестріне жазылған “Арнау” шығармасы келешек ұрпақ санасын оятатын дүниелердің қатарына жатады. Бұл туындылар желтоқсан көтерілісі көрініс тапқан жаңа күйлердің пайда болуына негіз салады деп білеміз.

Бүгінгі күні бұл оқиғаның 25 жылдығының қарсаңында домбыра күйлерінің саусақпен санарлықтай болғаны ойланарлық жағдай. Оған қоса, қазіргі заман күйшілердің шығармашылығында арнау күйлердің кеңінен шығарылатынын ескерсек, солардың ішінде 1986 жылдың ызғарлы, қаһарлы желтоқсанында азаттық үшін ерлік көрсетіп, көтеріліс құрбандары болған Қайрат, Ләззат, Сәбира, Ербол және т.б. арнаулардың ұшыраспауын байқасақ, неге оларға арнаулар жоқ деген сауалдың туындауына әкеледі. Оның себебін алғашқы кезде бұл оқиға туралы сөз қозғауға, оған арналған музыкалық шығармалардың орындалуына тиым салынғаннан кейін күйлер туындамаған деп білсек, ал қазіргі кезде уақыт өткен сайын ұмыт болып бара жатқаннан кейін шығарылмайды деп білеміз. Сондай-ақ, Б.Шайманұлының: «Тәуелсіздікті алып берген бұл көтерілісті біз бар-жоғы алаңдарда концерт көріп, би билеумен ғана өткіземіз» [5], – деген жолдарынан бүгінгі күннің ақиқатын көреміз.

Сондықтан алаш елін тәуелсіздікке жеткізген желтоқсан көтерілісі мен жастардың қаһармандығын мәңгі есте сақтау үшін үлкен талаптар қойылып, мемлекеттік деңгейде іс-шаралар өткізу қажет. Атап айтқанда:

- осы оқиғаға арнайы жазылған шығармалардан тұратын күйші-композитордың байқауын ұйымдастыру;

- жастар көтерілісі көрініс тапқан озық туындыларды жоғары және орта оқу орынында жүретін «Қазақ музыкасының тарихы», «Халық шығармашылығы», «Этносопфеджио», «Мәдениеттану» және т.б. пәндердің бағдарламаларына енгізу;

- желтоқсан қозғалысына арналған ән-күйлер жинағын шығару;
- бұқаралық ақпараттар құралдарынан осы оқиғамен байланысты шығарылған туындылар үнемі берілу керек.

Келешекте бұл талаптарды жүзеге асыру арқылы тілін, дінін құрметтейтін, елін, жерін, Отанын сүйетін және тәуелсіздікті бағалайтын патриот азаматтарды тәрбиелей аламыз деп сенеміз.

Мақаланы өмірден өтіп кеткен желтоқсандықтардың атынан, бүгінгі ұрпаққа ескерту ретінде жолданғандай шығарылған Кәкімбек Ердібаевтың «Желтоқсан құрбандарының хаты» атты әнінің мәтінімен түйіндейміз:

Бізді еске ала ма,
Сол алаңға бара ма?
Қан төгілген жерлерге
Гүл шоқтарын қоя ма?
Біздің іске сенді ме?
Әділ баға берді ме?
Адалдығын ызының
Жан анашым білді ме?
Қазағымның намысын
Ту көтердік бағы үшін.
Атқа қондық біз жастар,
Азаттықтың таңы үшін! [6].

ӘДЕБИЕТ

1. *Питерцев В.* Үкілі домбыра. – Алматы. 2011. – 200 б.
2. *Тұрмағамбетова Б.* Замана үні «Заман-ай» // Керуен. № 03(24) 2011. – Б. 91-99.
3. *Ерзакович Б.Г.* Песенная культура казахского народа. – Алма-Ата, 1966. – 401 б.
4. *Елеукенов Ш.* Тәуелсіздік биігінен. Зерттеу, эссе, әңгіме. – Алматы: Арда, 2007. – 400 б.
5. *Шайманұлы Б.* Желтоқсан оқиға ма, көтеріліс пе, жоқ әлде ұлт-азаттық қозғалыс па? // www.adyrna.kz
6. Желтоқсан құрбандарының хаты // www.kuttybolsun.kz

Резюме

В статье рассматриваются кюйи, посвященные декабрьским событиям 1986 года. Автор анализируя одноименные произведения Г.Ибишева и К.Убигалиева «Желтоқсан» и В.Питерцева «86-жыл» выявляет интонации жанра «жоктау» и народной песни «Елім-ай», а через сравнительный анализ кюев раскрывает ценность произведений.

На пороге 25 летнего юбилея декабрьского события в статье поднимаются вопросы о малоизученности и мало издаваемости произведений, посвященных памяти жертв декабрьского события. Данное событие – есть цена, которую заплатил казахский народ за свободу и независимость своей республики. И чтобы это сохранилось в народной памяти, автор считает необходимым проводить на государственном уровне мероприятия, творческие конкурсы кюйши-композиторов, приуроченные событиям 1986 года, издать сборники лучших образцов песен и кюев, регулярно передавать их по радио и телевидению, а также внедрить их в учебный процесс высшего и среднего звена музыкального образования.

М.Т. ҚОЖАҚАНОВА

АБАЙ ҚҰНАНБАЕВТЫҢ «ҚАРТАЙДЫҚ, ҚАЙҒЫ ОЙЛАДЫҚ, ҰЙҚЫ СЕРГЕК» ӨЛЕҢІНІҢ АУДАРМАСЫ ТУРАЛЫ

Абайдың қай өлеңін алып қарасақ та, «қайрат, ақыл, жүрек» туралы ойлары әр қырынан қозғалып, үнемі дамытылып отырады. Ақын "қартайдық, қайғы ойладық, ұйқы сергек" деген өлеңінде ақылды мен надан туралы ойын айқын сипаттайды. Қайғы ойлау, көзден ұйқы қашып, ойдың кермек тартуы – қартайғандықтың белгісі емес. Халқының сауатсыздығы, надандығы ақын жанына қатты батады. Абайды қартайтқан осы жағдайлар. Дегенмен бұл шақта ақынның дүние, әлем туралы танымы байыған, кемеліне жетіп, толысқан шағы болатын. Ақын заман, адам, жақсы мен жаман туралы ойларын кеңінен баяндап, адал мен арамды, жақсы мен жаманды ақыл ғана айыра алатындығын айтады. Ақын ақылдың қызметін айқындай түсу үшін оған қарама-қарсы надандықтың мәнісін терең байыптайды.

Ақылды қара қылды қырыққа бөлмек,
Әр нәрсеге өзіндей баға бермек.
Таразы да, қазы да өз бойында,
Наданның сүйенгені — көппен дүрмек [2,46], –

дегенде, ақын адам бойындағы ақылдың атқаратын қызметін адамдық қасиетпен тең қояды да, ақылсыз наданның қызметін де ашып көрсетеді. Жалпы, Абайдың ақындық амал-тәсілінің бірі қарама-қарсы ұғымдарды, мысалы ақылды мен наданды қатар суреттеп, әрқайсысының орнын анықтап көрсету екенін білеміз. «Қара қылды қақ жару» қанатты сөзі қазақта бұрыннан бар, осы қанатты сөзді Абай «қара қылды қырыққа бөлмек» деп өзгертіп береді. Қ.Жұмалиев: «Абай халық ауыз әдебиетіндегі сөздерді, сөйлемдерді, мақал-мәтелдерді екі түрлі пайдаланатындығын, біріншісі, халықта қалай айтылса сол қалпында өзгертпей қолданады да, екіншісін, ел аузындағы түрінен өзгертіп, сөз, сөйлемдерін өзінше құрып, кейде жаңаша мазмұн беретіндігін, кейде сол мазмұнның өзін қалдырып, сөз, сөйлемдерін басқаша етіп құратындығын» айтады. Ал ақынның осы тәсілі аудармада қалай көрініс табады, сақтала ма? Мәселен, осы өлең жолдарын орыс тіліне аударған Д.Бродскийдің нұсқасына назар аударайық:

Мудрый зорко проникает в глубь вещей,
Расщепляет волос на сорок частей,
Он и судит, он и взвешивает грех,
А невежда вторит толкам площадей. [3,29]

Шумақты орыс тілінен қазақ тіліне сөзбе-сөз кері аударып көрейік:

Дана істің мәнін жете ұғынады.
Шашты қырық бөлікке бөледі.
Ол күнәні жазалайды және өлшейді.
Надан болса тобырдың сөзін қайталайды.

Аудармашы түпнұсқа өлеңнің мағынасын сақтайды, бірақ мәннің тереңдігіне жете алмаған.

«Ақылды қара қылды қырыққа бөлмек» деген бірінші тармақ Д.Бродский аудармасының бірінші тармағында көрініс таппаған. Түпнұсқадағы «ақылды» сөзіне аудармадағы «мудрый» сөзі дәл балама бола алмайды. Аудармадағы «істің мәнін жете ұғыну» аудармашының өз жанынан қосқан сөздері. «Әр нәрсеге өзіндей баға бермек» аудармада берілмеген, оның орнына «шашты қырық бөлікке бөледі» деген жолды түпнұсқадағы бірінші тармақтың жалғасы ретінде ұсынады. Түпнұсқада «қара қылды қырыққа бөлу» туралы айтылады. Д.Бродский болса «қара қылды» емес «шашты» бөледі. Шашты бөлу туралы ұғым орыс тілді оқырманға түсініксіз болары анық. «Қылды қырыққа бөлу» астарлы ұғымды тікелей сөзбе-сөз аударып, әсерін әлсіреткен. Орыс оқырманы үшін түсініксіздеу, аударманың прагматикалық ықпалы кеміген. Ал көркем аудармада сөздің

коннотативті, яғни астарлы мағынасы маңызды. Біздіңше, аудармашы ақынның қолданып отырған авторлық фразеологизмін оның орыс тіліндегі баламасымен орайлас бергенде де болатын еді. Я.И. Рецкер фразеологизмдерді аудару барысында аудармашы мынадай жағдайларға назар аударуы қажеттігін айтады: «Түпнұсқаның фразеологиялық бірліктерін айқындап, мағынасын ашып, аудармада олардың экспрессивті-стистикалық функциясын, семантикасын жеткізу» [5,180].

Осы аталған талаптардың біріне де аудармашы көңіл бөлмеген. Түпнұсқадағы «таразы да, қазы да өз бойында», деген тармақты «ол күнәні жазалайды және өлшейді» деп береді. Абайдағы «таразы», «қазы» деген мәнді ұғым концептілердің маңызын әлсіретіп «судит», «взвешивает» деп аударды, яғни мағынасын ғана беріп, мәніне үңілмеген.

Түпнұсқада «наданның сүйенгені көппен дүрмек» деген тармақты « а невежда вторит толкам площадей» деп аударған. Аудармада «надан» сөзі бар, бірақ түпнұсқадағы сүйену, дүрмек ұғымдары жоқ. Тобыр түпнұсқадағы «көп» сөзіне дәл балама бола алмағанымен жалпы мағынасын береді.

Жалпы Д.Бродский түпнұсқа өлеңнің ырғақ, ұйқас, интонациясына, яғни фигураларға көбірек мән берген сияқты болып көрінеді, себебі түпнұсқадағы ааба ұйқасы аудармада сақталған. Өлеңдегі ұйқас, ырғақ, интонацияның атқаратын рөлі туралы М. Лозинский де маңызды ойын айтады.

Аудармашы М.Лозинскийдің пікірінше, өлең аудармашысы түпнұсқаны мүмкіндігінше дәл жеткізу үшін өзінің ана тілінде тура түпнұсқадағыдай эмоционалды әсері бар күрделі және жанды байланысты орнатуы тиіс. Аудармашы автордың интонациясын, ырғағын, ұйқасын, тілін, ерекшелігін сақтай отырып авторға айналуы керек, бірақ аудармашы өзінің поэтикалық даралығын да жоғалтпауы тиіс. Аудармашы түпнұсқа құрылымы мен аударма құрылымы арасында функционалды баламалықты орнатып, аудармада көркемдік бүтінді құрайтын форма мен мазмұнның бірлігін аудармада туындатуы тиіс, яғни оқырманға автордың шығармашылық ойлауының нәзік қырларын жеткізуі тиіс. Мазмұн мен форма – көркем туындының маңызды екі сипаты. Өлеңнің формасын ырғақ, әуен, архитектоника, стилистика, сөздердің мағыналық, образдылық, эмоционалды мазмұны сияқты өзара байланысты, өзара әрекеттес бөлшектер құрайды.

Д.Бродский аудармада М.Лозинский айтқандай түпнұсқадағы ырғақ пен ұйқасты сақтайды, бірақ мазмұн тереңдігіне көп көңіл бөлмеген.

Ә.Қодар бұл шумақты мынадай үлгіде аударды:

Разумный со всех поразмыслит сторон.
Им будет, как должно, любой оценен.
В себе он находит и суд свой, и меру,
Невежда же мнением толпы лишь силен. [1, 88]

Ә.Қодардың аудармасы Д.Бродскийдың аудармасына қарағанда сәтті шыққан деп айтуымызға болады. Ә.Қодар өз тарапынан қосу, қысқарту, шумақтағы жолдардың орнын ауыстыру сияқты әрекеттерге бармай, түпнұсқаның мазмұнын мүмкіндігінше беруге тырысқан.

Ә.Қодар түпнұсқадағы авторлық фразеологизмді қарапайым сөздермен аударды. Ақылды мен ақылсыз надан арасындағы айырмашылық та түпнұсқадағыдай қарама-қарсы қатынаста айқындалған. Дегенмен де, мұнда да «қара қылды қырыққа бөлу» деген бейнелі тіркесіне саймасай образ жоқ, аудармашы аударма тілдегі ұқсас варианттарды іздегені жөн еді. Төртінші тармақта Ә.Қодар «көптің пікірінен күш алу» туралы ой ұсынады. Түпнұсқада көптің пікірінен күш алу емес, көпке сүйену туралы ой айтылған.

Ағылшын тіліне өлеңді Д.Роттенберг мынадай үлгіде аударды:

Beneath the surface looks the keen-eyed sage.
Weighs words with all the shrewdness of old age.
He splits a hair in four times forty parts,
While the fool just chatters, like a parrot in a cage. [4,30]

Өлеңді қазақ тіліне сөзбе - сөз кері аударғанда беретін мағынасы:

Ақылды астарындағыны көреді.
Сөздерді үлкендерше көрегендікпен өлшейді.
Ол шашты төрт рет қырық бөлшекке бөледі.

Ақымақ ол кезде тордағы тоты құс сияқты шүлдіреп жүреді.

Өлең сатылы түрде Д.Бродскийдың аудармасынан жасалған. Шашты төрт рет қырық бөлшекке бөлу орыс аудармашысының «расщепляет волос на сорок частей» дегеніне сәйкес келеді. Д.Бродскийдың «проникает в глубь вещей» дегенін Роттенберг «астарындағыны көреді» деп береді. «Сөздерді үлкендерше көрегендікпен өлшейді» деген аудармасы ақынның «таразы да, қазы да өз бойында» деген өлең жолына дәл балама бола алмайды, бірақ түпнұсқаның жалпы мағынасын береді. Төртінші тармақта наданды тоты құсқа теңеген, аудармашы бұл образды өз тарапынан қосқан, мұның себебі түпнұсқадағы наданның көптің айтқанынан шықпауы, тоты құс сияқты біреудің айтқаның қайталаумен бірдей болып көрінуінде. Қосу тәсілі арқылы аудармашы түпнұсқаның эмоционалы-экспрессивті, әрі прагматикалық әсерін күшейту мақсатын қойған. Абайдың «Қартайдық, қайғы ойладық, ұйқы сергек» өлеңін орыс, ағылшын тілдеріндегі аудармасын талдау барысында орыс тіліне аударған екі аудармашының ішінде Ә.Қодардың аудармасы түпнұсқаға әлдеқайда жақын екендігі анықталды. Ә.Қодар өлеңді оқырманға жеңіл, түсінікті етіп аударуға күш салған. Ал Д.Бродский авторлық фразеологизмді сөзбе-сөз аударып қателік жіберген. Ағылшын тіліндегі аударма туралы айтатын болсақ, Д.Роттенбергтің жіберген кемшіліктері аударма сатылы түрде орыс тіліндегі мәтіннен жасалғандықтан және аудармашының түпнұсқа мәтінді жете түсінбегендіктен деп білеміз.

ӘДЕБИЕТ

1. *Қунанбаев А.* Избранное /Пер с каз. и комментарии А.Кодара. – Алматы: Ана тілі, 1996.
2. *Абай (Ибраһим) Құнанбаев.* Шығармаларының екі томдық толық жинағы. – I том. – Алматы, 2002.
3. *Абай Құнанбаев.* Избранное: Пер.с каз. /Сост. М.Мағауина, вступит. статья М.Ауэзова, послесл. М.Каратаева. – М.: Художественная литература, 1981.
4. *Abay.* Poems. /Designed by Victor Chistyakov. - Moscow, 1971.
5. *Влахов С., Флорин С.* Непереводимое в переводе. – М., 1980.

ТАМОЖЕННЫЙ СОЮЗ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Интеграция на постсоветском пространстве спустя 20 лет после распада Советского Союза, приобретает новый импульс, что очень символично. Территории громадной империи некогда стремившейся к распространению единой идеологии по всему миру, теперь слишком разнообразны и разрознены. Конкурентоспособность постсоветских экономик оставляет желать лучшего. Россия, Казахстан, Азербайджан и Туркмения, которые показывают относительно устойчивые темпы экономического роста, в основном опираются на сырьевой нефтегазовый экспорт. Об остальных республиках, за исключением Узбекистана, можно сказать, что они оказались в ловушке экономической рецессии. В ряде стран показатели ВВП остаются ниже уровня докризисных 1989–1990 годов. Индустриально-технологическая база деградирует.

Однако, в последнее время среди постсоветских стран, усиливаются интеграционные тенденции. Первые договоренности о создании Таможенного союза на пространстве СНГ появились еще в 1995 году. С тех пор переговоры велись с разной степенью интенсивности. Показательно, что соглашения о Таможенном Союзе подписывались его участниками едва ли не трижды, прежде чем это объединение начало реально функционировать с 1 июля 2011 года. Задачи, после, казалось бы, дежурной встречи глав правительств стран-участниц ЕврАзЭС 9 июня 2009 года были сформулированы в очень жесткой, практически ультимативной форме: утвердить единый таможенный тариф и ввести его в действие с 1 января 2010 года; окончательно завершить все переходные процедуры по формированию единого таможенного пространства трех государств к 1 июля 2011 года; создать единое экономическое пространство до 1 января 2012 года; прекратить сепаратные переговоры трех стран по вступлению в ВТО и начать договариваться о присоединении к этой крупнейшей мировой экономической организации в качестве единой таможенной территории /1/. Так, в перспективе таможенный союз перерастет в единое Евразийское экономическое пространство (ЕЭП). А затем ЕЭП в свою очередь станет прочной основой для перехода к более высокой ступени интеграции — Евразийскому экономическому союзу.

В Послании Президента Н. А. Назарбаева «Новое десятилетие – новый экономический подъем – новые возможности Казахстана» подчеркивается, что «создание Таможенного союза с Россией и Беларусью, который вступил в силу с 1 января 2010 года – это прорыв всех казахстанских интеграционных инициатив»/2/.

Следует отметить, что в рамках Таможенного союза Россия усиливает свое влияние на самые лояльные по отношению к ней страны СНГ Казахстан и Белоруссию. Россия заинтересована в дальнейшем расширении данной организации, чтобы вернуть былое влияние не только в экономическом плане. Теоретически Таможенный Союз в целом приемлемая организация для стран участниц, но практически есть некоторые разногласия, которые в будущем должны быть отрегулированы. Тем не менее, с вхождением в Таможенный союз перед Казахстаном открываются большие возможности и огромный рынок. Кроме того, совокупные размеры одной только нефти, оцениваемые в 90 млрд. баррелей, выводит Таможенный союз на позиции ключевого игрока на мировом рынке энергоресурсов. Общий объем сельского хозяйства составляет 112 млрд. долларов, а это в том числе 12% мирового экспорта пшеницы. Общий объем ВВП трех государств составляет два триллиона долларов, а совокупный товарооборот – 900 млрд. долларов. По реальным расчетам экспертов, Таможенный союз позволит трем странам получить к 2015 году прирост ВВП свыше 15%. И проект «Западный Китай – Западная Европа» отлично вписывается в Таможенный союз. По словам премьер-министра Казахстана К. Масимова, расширение потенциального рынка сбыта с 16 до 170 млн. чел. предоставляет возможность «привлекать как внутренних, так и внешних инвесторов, демонстрируя перспективы более широкого рынка».

По всей видимости, президент Казахстана рассматривает Евразийский Союз как открытый проект. В своей статье «Евразийский Союз: от идеи к истории будущего» в российских «Известиях» он пишет, что «В моей идее о создании Евразийского Союза никогда не было и нет ни маниловщины, ни заслоняющего будущее политического ностальгизма. В ее основе всегда был и остается прагматичный подход, отрицающий любые формы насилия политики над экономикой, какими бы

благими намерениями или целесообразностями они не прикрывались. Никакой «реставрации» или «реинкарнации» СССР нет и не будет. Это лишь фантомы прошлого, домыслы и спекуляции. И в этом наши взгляды с руководством России, Беларуси и других стран полностью совпадают» /3/.

Между тем негативные настроения в связи с формированием Таможенного союза нарастают и в самих образовавших его странах, и прежде всего в Казахстане. Не имея развитой обрабатывающей промышленности, он вынужден гораздо значительнее, чем Россия и Белоруссия, повышать ввозные пошлины на большинство импортируемых товаров, что провоцирует рост цен и может ощутимо сказаться на уровне жизни населения /4/. С вступлением в Таможенный союз Казахстан уже столкнулся с рядом проблем: во-первых, 92% единого таможенного тарифа – тариф России. А этот тариф защищает российское производство от более дешевого и качественного импорта. Казахстан до сих пор сырьевая страна, с неразвитой обрабатывающей промышленностью. Поэтому для нас этот тариф крайне неприемлем. Нам некого защищать. Нам пока нужно обеспечить население дешевым и качественным товаром импортного производства. Теперь такой товар будет существенно дороже. У нас ведь практически нет перерабатывающих отраслей.

Во-вторых, Россия, унаследовала до 80% промышленного потенциала СССР. В том числе и перерабатывающий сектор экономики. Естественно ограничивая нас от иностранного импорта, потребители станут переходить на российскую продукцию более низкого качества, энергоемкого и дорогого по сравнению с зарубежными аналогами. Между Казахстаном и Россией уже существует зона свободной торговли. Она предусматривает взаимную нулевую таможенную ставку на товары. Поэтому Таможенный союз не вносит в казахстанско-российское экономическое сотрудничество кардинальных перемен, кроме приоритета российских товаров по отношению к другому импорту.

В-третьих, экономики Казахстана и Беларуси меньше российской в 14 и 34 раза соответственно. А это уже нарушает основной постулат любого союза – «*объединение равных*». Если взять, к примеру, Европу то там нет явных лидеров. Да, есть страны с крупным экономическим потенциалом, но их несколько и они уравнивают друг друга. Чего не скажешь о Таможенном союзе Казахстана, Белоруссии и России /5/.

Кроме того, странам участницам придется делегировать часть суверенных, управленческих полномочий. Все это подтверждает то, что руководить парадом будет «старший брат» Россия, а именно будущий президент РФ В. Путин.

Премьер министр РФ В.Путин в своей статье «Новый интеграционный проект для Евразии — будущее, которое рождается сегодня» в тех же «Известиях» (03.10.2011 г.), призывает республики СНГ интегрироваться в Евразийский Союз. Казахстан в свою очередь приветствует данную новость. Напомним что, советник президента КР Е. Ертисбаев и другие политические деятели провозгласили президента Н. Назарбаева автором и инициатором идеи «евразийства». Так, в конце октября 2011 г. в Астане в ходе Международного форума «Казахстан и евразийская идея в новом мире» была презентована книга «Евразийский проект Нурсултана Назарбаева, воплощенный в жизнь». Автор монографии – генеральный секретарь ЕврАзЭС Таир Мансуров – представил единственное в своем роде системное исследование логики интеграционных процессов на постсоветском пространстве /5/. Ведь, как известно, Н. Назарбаев впервые упомянул о концепции Евразийского Союза в своей речи в Московском университете в марте 1994 года. Президент, являясь прагматиком, просчитывает на несколько шагов вперед. Георгий Плеханов, философ, видный деятель российского и международного социалистического движения отмечал: «Способность взять на себя ответственность, проявить свой взгляд на развитие страны и уметь его отстаивать – эти и другие черты исторических личностей особенно необходимы обществу и народу в критические, поворотные минуты истории». Все эти идеи придуманы не Назарбаевым. Так, идеология евразийства возникла еще в 20-е годы прошлого столетия. Русские мыслители-евразийцы - С. Трубецкой, Г.И. Вернадский, П. Савицкий, Л. Карсавин, Н.Н. Алексеев, Г. Флоровский выдвинули концепцию евразийства, согласно которой исторические корни русской нации усматривались не в Киевской Руси, а в евразийской империи Золотой Орды. Евразийцы подчеркивали, что Россия – это не только восточные славяне, но и татары, казахи, буряты, калмыки, монголы, буряты, якуты и др. народы с единым «*месторазвитием*» (Евразия). В более широком контексте – это форма единой евразийской цивилизации, в сферу которой неизбежно входят как Россия, так Казахстан и другие государства постсоветского пространства /6/.

По всей видимости, газета «Известия» в недалеком прошлом орган ЦК КПСС, (в настоящее время один из идеологических рупоров Администрации Президента РФ) не случайно была выбрана для публикации данной статьи, словно напоминание о Советском прошлом. Впрочем, сам Путин отрицает, что это попытка возродить «коммунистическую империю». Вместо этого он описал Евразийский Союз как современный экономический и валютный союз, который будет простирается до Центральной Азии. Казахстан уже является членом Таможенного союза вместе с Россией и Белоруссией, который г-н Путин рассматривает как стартовую площадку для более интегрированного Евразийского Союза, стартующего 1 января 2012 года. Бизнес и в Кыргызстане, и в Таджикистане столкнулся с более высокими таможенными тарифами в торговле с Казахстаном и Россией с тех пор, как вступило в силу соглашение о Таможенном союзе в этом году, и это оказывает дополнительное давление на их лидеров, побуждая их тоже присоединиться к союзу. Кыргызстан уже официально подал заявку на присоединение, а Таджикистан подумывает о том, чтобы это сделать после него. (Как известно, членами Таможенного союза могут стать только те государства, которые имеют общую границу с одной из стран этой организации.) «Принципиально важно, что ЕЭП будет базироваться на согласованных действиях в ключевых институциональных областях — в макроэкономике, в обеспечении правил конкуренции, в сфере тех регламентов и сельскохозяйственных субсидий, транспорта, тарифов естественных монополий. А затем — и на единой визовой и миграционной политике, что позволит снять пограничный контроль на внутренних границах» — отмечает Путин.

Между тем, В. Путин как завтрашний президент России, рассуждая о Евразийском Союзе, определил его как главный проект своего третьего президентского срока. По-видимому, создание Евразийского союза является приоритетной задачей для России по следующим совокупным, тесно взаимосвязанным причинам.

Во-первых, Россия в недалеком прошлом предпринимала попытки присоединиться к Европейскому Союзу. Но этого ей не удалось достичь. Поэтому альтернативой реализации своих экономических интересов (необходимость расширения рынка сбыта российской сельскохозяйственной и промышленной продукции, которую Россия не может масштабно реализовывать в других регионах) стал Евразийский Союз. Касательно сельскохозяйственной продукции эта проблема во многом обусловлена противостоянием ЕС, США и еще ряда стран-производителей сельскохозяйственных товаров планам России повысить государственные субсидии своему сельскому хозяйству. Эту проблему, очевидно, Россия будет теперь решать в рамках в первую очередь Единого экономического пространства. Кроме того, недавно Президиум правительства РФ одобрил стратегию инновационного развития РФ до 2020 года общей стоимостью 15,6 трлн. рублей (то есть более 470 млрд. долларов) на ближайшие восемь лет. Тем самым Россия планирует стать одним из лидеров по производству инновационной продукции. Но такие мощные ее производители как Япония, США, Евросоюз и другие стран вряд ли позволят появлению конкурента в лице России на своих традиционных рынках сбыта. Поэтому Россия свою инновационную продукцию также будет стремиться реализовывать в рамках ТС и ЕЭП.

Во-вторых, расширение экономического присутствия России на территории стран-членов ЕЭП станет основой усиления своего политического влияния на них. Таким образом, создание Евразийского Союза преследует как экономические, так и политические цели. То есть посредством его создания Россия убивает сразу нескольких зайцев. Вопрос только в том, станет ли «Евразийский Союз» действительно эффективным экономически сильным интеграционным сообществом в отличии от других декоративных организаций в рамках СНГ? Позволят ли политические замыслы и имперские амбиции России развиваться региональной интеграции именно в равноправном, партнерском и экономическом русле, или мы вернемся к безоговорочному выполнению приказов Кремля? Отметим, что, несмотря на свой колоссальный опыт и уникальную структуру, то есть относительно успешный на сегодняшний день ЕС, переживает внутренний кризис. На становление Европейского Союза понадобилось почти полвека, предположительно, Евразийский Союз тоже потеряет не мало, времени и средств, в ходе реализации грандиозного интеграционного проекта. Следует отметить что, те же институты Таможенного Союза функционируют не в полной мере и требуют доработки. Дальнейшее расширение Таможенного союза, подразумевает адаптацию желающих вступить в него стран. Интеграционный проект станет успешным, если будут использованы методы вовлечения, а не поглощения соседних стран в добровольно-принудительном порядке, как это происходит с Кыргызстаном и Таджикистаном. Ориентированное на Москву руководство Кыргызстана недвусмысленно высказалось в пользу вступления в Таможен-

ный союз, несмотря на сопротивление со стороны некоторых деловых и политических кругов республики. Правда, судя по ситуации на местах, данный экономический блок может никогда до конца и не принять в свои ряды бедного и менее стабильного южного соседа, предложив ему членство второго порядка, которое в результате может с легкостью привести к углублению зависимости Кыргызстана от России. Потенциальное вступление Таджикистана может сопровождаться одним условием: многие в Душанбе полагают, что Москва будет настаивать на возвращении своих пограничников к патрулированию проблемного участка таджикско-афганской границы протяженностью 1300 км, через которую ежегодно в северном направлении поступает героина почти на миллиард долларов. Первым реальным испытанием жизнеспособности проекта станет присоединение к нему Кыргызстана, который является членом ВТО.

Таможенный Союз и Единое экономическое пространство России, Белоруссии и Казахстана строятся на принципах ВТО, отметил Путин. «Когда закончится процесс принятия России в ВТО - в декабре 2011 года, а наши казахстанские или белорусские партнеры еще не будут приняты в ВТО, то это значит, что вся остальная часть мира сможет спокойно работать на принципах ВТО на всем пространстве Таможенного союза» - заявил председатель правительства России В.Путин 11 ноября 2011 г., комментируя предстоящее вхождение России в ВТО во французском издании. Можно считать, что из стран ТС наименее готовой к вступлению в ВТО является Белоруссия, у которой нет даже доклада рабочей группы по присоединению Белоруссии к ВТО.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Сусаров А.* Лебедь, рак и Сечин. Таможенный союз приходится корректировать на ходу // *Время новостей*. - 2010. - №13.
2. *Назарбаев Н.* Послание Президента народу Казахстана «Новое десятилетие – новый экономический подъем – новые возможности Казахстана» // *Казахстанская правда*, 30 января 2010 г.
3. *Назарбаев Н.* Евразийский Союз: от идеи к истории будущего // *Известия*. - 2011. – 25 октября 2011 г. / <http://izvestia.com/news/504908>
4. *Шустов А.* Как создать Таможенный союз // www.fondsk.ru
5. *Далабаев А.* Таможенный союз: мысли в слух. www.sarap.kz
6. Евразийский проект Нурсултана Назарбаева, воплощенный в жизнь. Генсек ЕврАзЭС Таир Мансуров написал книгу // *Литер*. – 2022. – 8 ноября 2011 г.
7. *Мамираимов Т.К., Байдаров Е.У.* О региональной интеграции в контексте посланий народу Казахстана Н.А. Назарбаева и современных процессов глобализации // www.sarap.kz

Used sources:

1. *Susarov A.* Lebed', rak i Sechin. Tamozhennyj sojuz prihoditsja korrektirovat' na hodu // *Vremja novostej*. 2010. №13
2. *Nazarbaev N.* Poslanie Prezidenta narodu Kazahstana «Novoe desjatiletie – novyj jekonomicheskij podem – novye vozmozhnosti Kazahstana» // *Kazahstanskaja pravda*. 30 janvarja 2010g.
3. *Nazarbaev N.* Evrazijskij Sojuz: ot idei k istorii buduwego // *Izvestija*. - 25.10.2011. / <http://izvestia.com/news/504908>
4. *A.Shustov:* Kak sozdat' Tamozhennyj sojuz. Sajt Fonda strategicheskoy kul'tury // www.fondsk.ru
5. *Dalabaev A.* Tamozhennyj sojuz: mysli v sluh. www.sarap.kz
6. *Evrazijskij proekt Nursultana Nazarbaeva, voplowennyj v zhizn'.* Gensek EvrAzJeS Tair Mansurov napisal knigu // *Liter*. - 08.11.2011.
7. *Mamiraimov T.K., Bajdarov E.U.* O regional'noj integracii v kontekste poslanij narodu Kazahstana N.A. Nazarbaeva i sovremennyh processov globalizacii // www.sarap.kz

Резюме

Жүнісова Б.Н. **Кедендік Одақ: мәселелері мен болашағы.**

Бұл мақалада автор бұрынғы Кенес одағы кеңістігіндегі бірегейлік процесстерін зерттейді. Осы аумақта құрылып жатқан Кедендік Одақтың көкейкесті мәселелері мен бұл ұйымның алдағы дамуын қарастырады. Сонымен қатар Кедендік Одақтың одан арғы кеңеюі және басқа халықаралық ұйымдармен өзара әрекеттесуі автордың талдауына кіреді.

Summary

Zhunosova B. N. **Customs Union: problems and perspectives.**

In this article, the author tries to analyze integrating process in Post Soviet space. Author consider on Customs Union and the prospects for its further development. Particularly, further enlargement of the Customs Union and cooperation with other international organizations.

НАШИ АВТОРЫ

Аташ Берик Муратулы – доктор философских наук, старший научный сотрудник отдела казахской философии и эстетики Института философии и политологии КН МОН РК;

Байдаров Еркин Уланулы – кандидат философских наук, ученый секретарь Института философии и политологии КН МОН РК;

Барлыбаева Гаухар Гинаядовна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела казахской философии и эстетики Института философии и политологии КН МОН РК;

Дунаев Владимир Юрьевич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник отдела философии науки и техники Института философии и политологии КН МОН РК;

Жетписбаева Меиркуль Сарсенбаевна – кандидат философских наук, научный сотрудник отдела этики и социальной философии Института философии и политологии КН МОН РК;

Жолмухамедова Найля Хусаиновна – кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник отдела фарабиеведения и мировой философии Института философии и политологии КН МОН РК;

Изотов Мухтар Зиядаевич – доктор философских наук, профессор, зав. отделом этики и социальной философии Института философии и политологии КН МОН РК;

Кадыржанов Рустем Казахбаевич – доктор философских наук, профессор, зав. отделом по изучению национальных процессов и этнополитики Казахстана Института философии и политологии КН МОН РК;

Конырбаева Кульсия Магражевна – кандидат философских наук, научный сотрудник отдела казахской философии и эстетики Института философии и политологии КН МОН РК;

Косиченко Анатолий Григорьевич – доктор философских наук, профессор, зав. отделом философии культуры и религии Института философии и политологии КН МОН РК;

Коянбаева Гульнар Ромсентовна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела фарабиеведения и мировой философии Института философии и политологии КН МОН РК;

Курганская Валентина Дмитриевна – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник отдела философии культуры и религии Института философии и политологии КН МОН РК;

Курмангалиева Галлия Курмангалиевна – доктор философских наук, доцент, зав. отделом фарабиеведения и мировой философии Института философии и политологии КН МОН РК;

Мансурова Асель Садриетовна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела фарабиеведения и мировой философии Института философии и политологии КН МОН РК;

Меирманов Аманжол Досжанович – научный сотрудник отдела казахской философии и эстетики Института философии и политологии КН МОН РК;

Нарбекова Гульнар Ашимовна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела социально-политической модернизации Казахстана Института философии и политологии КН МОН РК;

Нурмуратов Серик Есентаевич – доктор философских наук, профессор, зав. отделом казахской философии и эстетики Института философии и политологии КН МОН РК;

Нысанбаева Айжан Абдумаликовна – младший научный сотрудник отдела социально-политической модернизации Казахстана Института философии и политологии КН МОН РК;

Омаров Меират Муратович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела социально-политической модернизации Казахстана Института философии и политологии КН МОН РК;

Ошакбаева Жазира Бейбитовна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела казахской философии и эстетики Института философии и политологии КН МОН РК;

Сагикызы Аяжан – доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник отдела онтологии и теории познания Института философии и политологии КН МОН РК;

Сарсенбаева Зауре Нуруллаевна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник отдела этики и социальной философии Института философии и политологии КН МОН РК;

Сатершинов Бахытжан Менлибекович – доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник отдела казахской философии и эстетики Института философии и политологии КН МОН РК;

Хамидов Александр Александрович – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник отдела онтологии и теории познания Института философии и политологии КН МОН РК;

Шайкемелев Мухтарбек Сейд-Алиевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела философии науки и техники Института философии и политологии КН МОН РК.

Акилбаева Гульмира – магистрант 1 курса КазНПУ имени Абая

Тебегенов Темірхан Сақаұлы – филология ғылымдарының докторы, профессор, Жамбыл атындағы Халықаралық сыйлықтың лауреаты, Абай атындағы ҚазҰПУ-дегі Қазақ әдебиеті және журналистика кафедрасының меңгерушісі

Бултбаева Айзада Зейкеновна – ведущий научный сотрудник Института литературы и искусства имени М.О.Ауэзова, кандидат искусствоведения, доцент.

Қазтуғанова Айнұр Жасағанбергенқызы – ө.ғ.к., М.О.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының аға ғылыми қызметкері

Кожаканова М.Т. – ҚазҰУ-нің 2 курс докторанты

Жунусова Б.Н.

МАЗМҰНЫ
Философия тарихы

<i>Нұрмұратов С.Е.</i> Жаһандану жағдайындағы этнофилософия.....	3
<i>Барлыбаева Г.Ф.</i> Қазақ философиясындағы тәуелсіздік идеясы.....	7
<i>Ошақбаева Ж.Б.</i> Жыраулар дәстүріндегі рухани сабақтастықтың философиялық және этно-мәдени негіздері.....	14
<i>Мейірманов А.Д.</i> Елдік және рухани тұтастықтың символы – Тайқазан.....	19
<i>Қоңырбаева К.М.</i> Кеңестік идеология және қазақ ұлттық руханияты.....	23
<i>Қоянбаева Г.Р., Заурбекова Л.Р.</i> Қазақтардың дүниетанымдық әмбебаптары: көшпелі мәдениет тәжірибесі.....	27
<i>Құрманғалиева Ф.Қ.</i> Әл-Фараби мұрасындағы музыка феномені.....	33
<i>Мансұрова А.С.</i> Әл-Фарабидің философиялық көзқарастары және адамның рухани-адамгершілік тұрғыдан қалыптасуы.....	38
<i>Сағиқызы А.</i> Қытай философиясындағы мемлекет және саяси басқарудың мұраттары.....	44
<i>Жолмұхамедова Н.Х.</i> Әсемдікті қабылдаудың әлеуметтік және эстетикалық алғышарт мәселесі.....	48

Әлеуметтік философия

<i>Изотов М.З.</i> Тәуелсіз Қазақстандағы білім беру дамуының әлеуметтік-философиялық мәселелері.....	52
<i>Хамидов А.А.</i> Адам мен әлем метафизикалық герметизм аясында.....	60
<i>Косиченко А.Г.</i> Өркениетаралық және мәдениетаралық сұхбаттастық.....	67
<i>Дунаев В.Ю.</i> Мәдени-өркениеттік үрдістерді талдаудың әдіснамалық негіздері.....	77
<i>Курганская В.Д.</i> Этносаяси ұғымдарды құрылымдаудың, жұмылдырудың және дискредитациялаудың қазіргі заманғы жағдайы.....	83
<i>Сәрсенбаева З.Н.</i> Инновациялық іс-әрекеттің пейілі.....	92
<i>Байдаров Е.Ұ.</i> Қазіргі замандағы жаһандану аясындағы мәдениет пен өркениет философиялық талдаудың пәні ретінде.....	97
<i>Сатершинов Б.М.</i> Қазіргі әлемдік тәртіптегі әлеуметтік-мәдени өзгерістердің кейбір сипаты.....	103
<i>Шәйкемелев М.С.</i> Қазақстандық бірегейлену құрылымындағы «азаматтық» пен «этникалықтың» арақатынасы.....	108
<i>Аташ Б.М.</i> Бейнелеу өнері туындыларын талдау мәселесінің теориялық-әдіснамалық бағдарлары.....	114
<i>Жетпісбаева М.</i> Азаматтық қоғамның алғашқы идеялары.....	119

Саясаттану

<i>Қадыржанов Р.Қ.</i> Посткоммунистік әлемдегі әлеуметтік теңсіздік және экономикалық трансформация: салыстырмалы талдау.....	124
<i>Омаров М.М.</i> Қазақстан Республикасының мемлекеттік қызметі: мәселелері мен болашағы.....	130
<i>Нысанбаева А.А.</i> Астана – жаңарған Қазақстанның жаңа ордасы.....	134
<i>Нарбекова Г.Ә.</i> Жоғары білім алуға мүмкіндік қазақстандық социумның стратификациялық факторы ретінде.....	137

Ғылыми мақалалар

<i>Ақылбаева Г.</i> ЕурАзЭҚ-дағы азаматтық қоғамның қалыптасуы: әлеуметтік-философиялық талдау.....	142
<i>Тебегенов Т.С.</i> Хакім Абай және қазақтану.....	147
<i>Бұлтбаева А.З.</i> Қазақтың дәстүрлі музыка мәдениетіндегі азаттық идея.....	151
<i>Қазтуғанова А.Ж.</i> Желтоқсан көтерілісіне арналған күйлер.....	154
<i>Қожақанова М.Т.</i> Абай Құнанбаевтың «Қартайдық, қайғы ойладық, ұйқы сергек» өлеңінің аудармасы туралы.....	159
<i>Жүнісова Б.Н.</i> Кедендік Одақ: мәселелері мен болашағы.....	162

СОДЕРЖАНИЕ

История философии

<i>Нурмуратов С.Е.</i> Этнофилософия в условиях глобализации.....	3
<i>Барлыбаева Г.Г.</i> Идея независимости в казахской философии.....	7
<i>Ошакбаева Ж.Б.</i> Философские и этнокультурные основы феномена духовности в традиции жырау.....	14
<i>Мирманов А.Д.</i> Тайказан как символ национального и духовного единства казахского народа.....	19
<i>Конырбаева К.М.</i> Советская идеология и казахская духовность.....	23
<i>Коянбаева Г.Р., Заурбекова Л.Р.</i> Мировоззренческие универсалии казахов: опыт кочевой культуры.....	27
<i>Курмангалиева Г.К.</i> Феномен музыки в наследии аль-Фараби.....	33
<i>Мансурова А.С.</i> Духовно-нравственное становление человека и философские взгляды аль-Фараби.....	38
<i>Сагикызы А.</i> Идеалы государства и политического управления в китайской философии.....	44
<i>Жолмухамедова Н.Х.</i> К вопросу об эстетических и социальных предпосылках восприятия прекрасного.....	48

Социальная философия

<i>Изотов М.З.</i> Социально-философские проблемы развития образования в независимом Казахстане.....	52
<i>Хамидов А.А.</i> Человек и мир в метафизическом герметизме.....	60
<i>Косиченко А.Г.</i> Межцивилизационный и межкультурный диалог.....	67
<i>Дунаев В.Ю.</i> Методологические основания анализа культурно-цивилизационных процессов.....	77
<i>Курганская В.Д.</i> Современный контекст конструирования, мобилизации и дискредитации этнополитических понятий.....	83
<i>Сарсенбаева З.Н.</i> Мотивация инновационной деятельности.....	92
<i>Байдаров Е.У.</i> Культура и цивилизация как предмет философского анализа в контексте глобализационных процессов современности.....	97
<i>Сатеришинов Б.М.</i> Современный миропорядок в социокультурном контексте.....	103
<i>Шайкемелев М.С.</i> Соотношение «гражданского» и «этнического» в структуре казахстанской идентичности.....	108
<i>Аташ Б.М.</i> Некоторые аспекты теоретико-методологического анализа изобразительного искусства.....	114
<i>Жетписбаева М.</i> Первоначальные идеи гражданского общества.....	119

Политология

<i>Кадыржанов Р.К.</i> Экономическая трансформация и социальное неравенство в посткоммунистическом мире: сравнительный анализ.....	124
<i>Омаров М.М.</i> Государственная служба Республики Казахстан: проблемы и перспективы.....	130
<i>Нысанбаева А.А.</i> Астана – новая столица нового Казахстана.....	134
<i>Нарбекова Г.А.</i> Доступность высшего образования как фактор стратификации казахстанского социума.....	137

Научные статьи

<i>Акилбаева Г.</i> Формирование гражданского общества в Казахстане и ЕврАзЭС: Социально-философский анализ.....	142
<i>Тебегенов Т.С.</i> Хаким Абай и казаховедение.....	147
<i>Бултбаева А.З.</i> Идея независимости в традиционной музыкальной культуре казахов.....	151
<i>Казтуганова А.Ж.</i> Кюйи, посвященные декабрьским событиям 1986 года.....	154
<i>Кожаканова М.Т.</i> О переводе произведения Абая Кунанбаева «Постарел, грусть моя тяжела, чуток сон».....	159
<i>Жунусова Б.Н.</i> Таможенный союз: проблемы и перспективы.....	162

CONTENT
History of philosophy

<i>Nurmuratov S.E.</i> Ethnophilosophy in the context of globalization.....	3
<i>Barlybaeva G.G.</i> The idea of independence in Kazakh philosophy.....	7
<i>Oshakbaeva J.B.</i> The philosophical basis of the phenomenon of ethno-cultural and spiritual traditions of bards.....	14
<i>Meirmanov A.D.</i> Taykazan as a symbol of national and spiritual unity of the Kazakh people.....	19
<i>Konyrbaeva K.M.</i> Soviet ideology and the Kazakh spirituality.....	23
<i>Koyanbayeva G.R., Zaurbekova L.R.</i> Kazakhs worldview universals: the experience of nomadic culture.....	27
<i>Kurmangaliyeva G.K.</i>	33
<i>Mansurova A.S.</i> Spiritual and moral formation of human and philosophical views of al-Farabi.....	38
<i>Sagikyzy A.</i> Ideals of the state and political governance in Chinese philosophy.....	44
<i>Zholmuhamedova NH</i> On the question of aesthetics and social premises of the perception of beauty.....	48

Social Philosophy

<i>Izotov M.Z.</i> Social and philosophical problems of education in independent Kazakhstan.....	52
<i>Khamidov A.A.</i> The man and the world in a metaphysical Hermeticism.....	60
<i>Kosichenko A.G.</i> Civilizations and intercultural dialogue.....	67
<i>Dunaev V.Y.</i> Methodological foundations of the analysis of cultural and civilizational processes.....	77
<i>Kurganskaya V.D.</i> The modern context of design, the mobilization of ethno-political concepts and discredit.....	83
<i>Sarsenbayeva Z.N.</i> Motivating of innovation.....	92
<i>Baydarov E.U.</i> Culture and Civilization as a subject of philosophical analysis in the context of contemporary globalization processes.....	97
<i>Satershinov B.M.</i> The modern world order in social and cultural context.....	103
<i>Shaykemelev M.S.</i> Correlation of "civil" and "ethnic" value in the structure of Kazakh identity.....	108
<i>Atash B.M.</i> Some aspects of theoretical and methodological analysis of the fine arts.....	114
<i>Zhetpisbaeva M.</i> Primary idea of civil society.....	119

Political science

<i>Kadyrzhanov RK</i> Economic transformation and social inequalities in the postcommunist world: a comparative analysis.....	124
<i>Omarov M.M.</i> Public Service of the Republic of Kazakhstan: Problems and Prospects.....	130
<i>Nysanbaeva A.A.</i> Astana - new capital of the new Kazakhstan.....	134
<i>Narbekova G.A.</i> Access to higher education as a factor of the stratification of the Kazakhstan society.....	137

Scientific articles

<i>Akilbayeva G.</i> The formation of civil society in Kazakhstan and Eurasian Economic Community: the social and philosophical analysis.....	142
<i>Tebegenov T.S.</i> Hakim Abai and Kazakh.....	147
<i>Bultbayeva A.Z.</i> Idea of independence in traditional musical culture.....	151
<i>Kaztuganova A.Z.</i> Kjuji, devoted to December events 1986 year.....	154
<i>Kozhaknova M.T.</i> Idea of independence in traditional musical culture.....	159
<i>Zhunussova B.N.</i> Customs the Union: problems and perspectives.....	162