

ISSN 1563-0307
Индекс 75875; 25875

ӘЛ-ФАРАБИ атындағы ҚАЗАҚ ҰЛТТЫҚ УНИВЕРСИТЕТІ

ҚазҰУ ХАБАРШЫСЫ

Философия сериясы. Мәдениеттану сериясы. Саясаттану сериясы

КАЗАХСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ имени АЛЬ-ФАРАБИ

ВЕСТНИК КазНУ

Серия философия. Серия культурология. Серия политология

AL-FARABI KAZAKH NATIONAL UNIVERSITY

KazNU BULLETIN

Philosophy series. Cultural science series. Political science series

№3(48)

Алматы
«Қазақ университеті»
2014

25.11.1999 ж. Қазақстан Республикасының
Мәдениет, ақпарат және қоғамдық келісім министрлігінде тіркелген

Куәлік №956-Ж.

Жылына 4 рет шығады

Журнал философия, мәдениеттану және саясаттану ғылымдары бойынша
диссертациялардың негізгі қорытындыларын жариялау үшін Қазақстан Жоғары Аттестациялық
Комитетімен ұсынылған // Докторлық диссертациялардың негізгі қорытындыларын жариялау
үшін Қазақстан Жоғары Аттестациялық Комитетімен ұсынылған ғылыми басылымдардың тізіміне кіреді //
ЖАК бюллетені, №3, 1998; Нормативтік және методикалық материалдарын жариялайтын ғылыми
басылымдар тізімі Қазақстан ЖАК-нің төрағасының бұйрығы 26.06.2003, №433-3 ж. //
Нормативтік және методикалық материалдар жинағы №6 ЖАК. – Алматы, 2003.

Редакция алқасы:

Масалимова А.Р. – ғылыми редактор, Насимова Г.О. – ғылыми редактордың орынбасары,
Борбасова Қ.М. – жауапты хатшы тел.: 8-727-2925717 (ішкі 21-25),
Алтаев Ж.А., Бәйтеннова Н.Ж., Балапанова А.С., Ғабитов Т.Х.,
Есім Ғарифолла, Жолдубаева А.К., Иватова Л.М., Исмағамбетова З.Н.,
Қарабаева А.Г., Құлсариева А.Т., Құрманалиева А.Д., Молдабеков Ж.Ж., Нұржанов Б.Г., Сейсебаева Р.Б.

Шетелдік редакция мүшелері:

Каплан С., профессор (Калифорния университеті, АҚШ);
Озкан А.Р., профессор (Кастамону университеті, Түркия);
Петрик Дж., Ph.D докторы (Огайо университеті, АҚШ);
Федотов А.В., профессор (София университеті, Болгария);
Финке П., профессор (Цюрих университеті, әлеуметтану және мәдени антропология
департаменті, Швейцария);
Челеби И., профессор (Мармара университеті, Түркия)

Ғылыми басылым

ҚазҰУ ХАБАРШЫСЫ

Философия сериясы
Мәдениеттану сериясы
Саясаттану сериясы

№3 (48)

Редакторлары: Г. Бекбердиева, А. Иманғалиева
Компьютерде беттеген: А. Алдашева

ИБ №7601

Басуға 15.10.2014 жылы қол қойылды.
Пішімі 60x84 1/8. Офсетті қағаз. Сандық басылыс.
Көлемі 12,6 б.т. Таралымы 500 дана. Тапсырыс №2599.
Бағасы келісімді.
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің «Қазақ университеті» баспа үйі.
050040, Алматы қаласы, әл-Фараби даңғылы, 71.
«Қазақ университеті» баспа үйі баспаханасында басылды.

© Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, 2014

ФИЛОСОФИЯ

ФИЛОСОФИЯ

PHILOSOPHY

УДК 7.08

Г.Н. Омарова

Казахская национальная академия искусств имени Т. Жургенова,
Республика Казахстан, г. Алматы
E-mail: ogulzada@mail.ru

**Западноказахстанские кюи-легенды
(к проблеме сравнительного изучения
региональных инструментальных традиций)**

В статье выдвигается тезис о разных музыкальных стилях одноименных древних кюев-легенд на востоке и западе Казахстана. В западных регионах количество кюев-легенд незначительно по сравнению с основными кюями (*төкпе*), что свидетельствует о их привнесении (с востока). Попав на другую почву, эти кюи испытывают влияние местной традиции и строятся уже по канонам основной для региона формы (бас – орта – саға). Анализ кюев «Аксак кулан» и «Нар идирген» показал, что западноказахстанские квинтовые кюи-легенды по сути представляют соединение различных музыкальных структур, в данном случае, *древних кюев и төкпе*. При значительной развитости формы здесь сохраняется квинтовый строй и бурдонный склад. Но этот склад уже *не имеет обертоновую структуру* ОБМ (обертоновое бурдонное многоголосие), как в восточных кюях-легендах. Выявленные черты музыкального стиля западноказахстанских кюев-легенд свидетельствуют о том, что в этих кюях, наряду с сохранением важнейших элементов древнего музыкального мышления, присутствуют и явные признаки синтеза двух музыкальных систем (субсистем) – восточноказахстанской и западноказахстанской.

Ключевые слова: домбровая традиция, кюи-легенды, төкпе, шертпе, обертоновая структура, ритмоформула, музыкально-интонационная формула.

G. Omarova

**The West Kazakhstan legend kyuis
(the problems of comparative study of regional instrumental traditions)**

The articles puts forward a thesis on different musical styles of homonymous ancient legend kyuis in the East and the West of Kazakhstan. In the Western regions, the number of the legend kyuis is inconsiderable compared with the main kyuis (*tokpe*), which indicates that they were brought (from the East). Once on a new soil, these kyuis are influenced by local traditions and are built according to the canons of the main form of the region (bas – orta – saga). Analys of the kyuis «Aksak kulan» and «Nar idirgen» showed that the West Kazakhstan quint legend kyuis are essentially a combination of various musical structures, and in this case, a combination of *ancient kyuis and tokpe*: in significant development forms, it preserves quint structure and bourdon constitution. But this constitution has no *overtone structure of OBP* (overtone bourdon polyphony), as in the Eastern legend kyuis. The identified features of the musical style of the West Kazakhstan legend kyuis testify that these kyuis have preserved the essential elements of the ancient musical thinking and have the obvious signs of synthesis of the two musical systems (subsystems) – East Kazakhstan and West Kazakhstan.

Key words: dombra tradition, legend kyuis, tokpe, shertpe, overtone structure, rhythm formula, musical intonation formula.

Г.Н. Омарова,

**Батыс Қазақстанның аңыз-күйлері
(аймақтық күйшілік дәстүрлердің салыстырмалы зерттеу мәселелері)**

Мақалада Қазақстанның шығыс пен батыс аймақтарында орындалатын көне аңыз-күйлердің музыкалық стилі әрқилы екені анықталады. Батыс жақтағы аңыз күйлердің саны, негізгі *төкпе* күйлерге қарағанда, көп емес. Бұл олардың жергілікті емес екенін, яғни, басқа (шығыс) жақтан ауып келгенін дәлелдейді. Басқа топырақта бұл аңыз күйлер жергілікті дәстүрдің ықпалында, көбінесе осы аймақтың негізгі *бас – орта – саға* форманың негізінде құрылған. Шын мәнінде, «Ақсақ құлан» және «Нар идірген» күйлерінің талдауы көрсеткендей. Батыс Қазақстанның теріс бұрау күйлерінде түрлі музыкалық құрылым байқалады. Олардың көне күйлер мен төкпе күйлерінің қосындысы болғаны дамыған формаларында теріс бұрау және бурдондық пішін сақталып қалғандығынан көрінеді. Бірақ бұл пішінде шығыс аңыз күйлеріндегі *обертондық құрылым* жоқ. Батыс Қазақстанның аңыз күйлеріндегі музыкалық стильдің ерекшеліктері бұл күйлерде көне музыкалық ой элементтерінің сақталуымен бірге, Қазақстанның шығыс және батыс аймақтарында қалыптасқан екі музыкалық жүйенің (субсистеманың) синтезі байқалады.

Түйін сөздер: домбыра дәстүрі, аңыз-күйлер, төкпе, шертпе, обертондық пішін, ритмоформула, музыкалық-интонациялық формуласы.

В западноказахстанской *домбровой традиции* исполняется небольшое количество квинтовых кюев, названия которых («Ақсақ құлан», «Нар идірген», «Аққу», «Бозайғыр») перекликаются с восточноказахстанскими. Сюжеты, а также общая структура этих кюев свидетельствуют об их принадлежности к более ранним, чем кюи *төкпе*, пластам (стадиям) музыкальной культуры: безусловно, это *кюи-легенды*, в которых так же, как и в восточных, сохранились отголоски древних верований и мифо-ритуальных традиций. В связи с этим можно высказать следующие соображения:

1) наличие одноименных древних кюев (кюев-легенд) и на западе, и на востоке Казахстана свидетельствует о том, что некий «нижний» базовый слой музыкальной культуры был общим, фундаментальным, а затем на его базе развивались разные регионально-стилевые направления инструментальной музыки;

2) региональные, локальные разновидности кюев-легенд как бы зафиксировали различные стадии, ступени их развития: восточные – более ранние, западные – более поздние. Тем самым эволюционный путь имеет определенное пространственно-географическое направление – с востока на запад, от Алтая до окраин Западного Казахстана. Примерно такой точки зрения придерживалась С. Раимбергенова в своем диссертационном исследовании [1].

Первое положение о том, что на общем фундаменте, то есть на основе кюев-легенд развивались позже традиции *шерпне* и *төкпе*, может быть принято, если иметь в виду, например,

общую древнетюркскую основу казахской музыки. Но если этот путь *возможно доказать* на музыкальном материале восточноказахстанских традиций, то в отношении западной у нас нет материалов, свидетельствующих о том, что основная часть этой традиции (квартовые кюи *төкпе*) зародилась на основе квинтовых кюев.

С этим положением перекликается и второе: если разные региональные варианты кюев-легенд – это разные стадии (состояния) развития одной традиции, то отсюда вытекает, что и вся восточная инструментальная традиция, соответственно, – это *следующая ступень* на пути к западной. Получается так, что восточная традиция (*шерпне*) – это хоть и более «высокая» стадия развития по сравнению с кюями-легендами, но еще «низкая» по сравнению с западной инструментальной традицией (кюями *төкпе*). Между тем, это просто *разные* музыкальные стили.

В данной статье мы выдвигаем следующее предположение: на западе Казахстана древние кюи-легенды, количество которых незначительно по сравнению с кюями *төкпе*, являются заимствованными, привнесенными (с востока); попав на другую почву (которая, конечно, не была совсем чуждой), под влиянием местной традиции, эти кюи становятся «более развитыми». Эта версия кажется нам относительно правдоподобной в свете этнической истории казахов [2]. Во всяком случае, из нее не вытекает весьма сомнительный путь развития квартовых кюев *төкпе* на основе квинтовых древних кюев. То есть, произошло, наоборот, «преобразование», обработка, можно сказать, по другим канонам,

материала древних кюев, которые явились как бы «фольклорным сырьем» для профессионалов устной традиции западного региона.

Каковы же истоки формирования собственно западноказахстанских кюев *төкпе*, насчитывающих сотни образцов? Какими путями шло развитие кюя, как произошла кристаллизация формы кюя *төкпе*, как образовался канон-модель *бас – орта – саға*? На эти многочисленные вопросы у нас сегодня нет ответов. Мы можем лишь говорить о длительной эволюции инструментальной музыки, и не только казахов, но и других народов Центральной Азии, чьи инструменты и инструментальные жанры музыки достигли в своем развитии высочайшего уровня. Думается, что именно историко-культурологические и сравнительно-типологические исследования в этой области смогут пролить свет хотя бы на некоторые вопросы исторического пути инструментария, форм и жанров традиционной инструментальной музыки центральноазиатского региона.

Для доказательства выдвинутого выше тезиса обратимся к музыкальному материалу западноказахстанских квинтовых кюев – *кюев-легенд*. Прежде всего, это варианты кюев «*Ақсақ құлан*» – мангыстауский [3, с. 82-93] и западноказахстанский [4, с. 42-54], а также «*Нар идірген*» – юго-западный (кызылординский) [3, с. 94-101] и мангыстауский [5, с. 6-12]. Все эти кюи ныне широко известны и популярны.

Начнем с «*Ақсақ құлан*», который, как справедливо замечает С. Раимбергенова, «относится к числу редких явлений в казахском музыкальном фольклоре: кюй был распространен по всему Казахстану, его исполнительские варианты были записаны в Мангыстауской, Атрауской, Уральской, Актюбинской, Кызылординской, Жезказганской, Жамбылской, Алматинской областях, а также собраны у казахов, проживающих в Баян-Олгийском аймаке Монголии, Синь-Дзянском районе КНР, на Алтае; кюй хорошо знали в Киргизии и Туркмении» [6, с. 96].

Однако «варианты» квинтовых кюев «Ақсақ құлан» иногда разительно отличаются между собой. Строго говоря, если в рамках одной локальной (или региональной) традиции могут действительно встречаться *разные варианты* кюя, то на востоке и западе Казахстана звучат, скорее, *разные образцы* кюев. Они приобрели в

случае, например, с «Ақсақ куланом» качество разновидностей некоего условного «жанра», связанного с одним сюжетом – «несчастной охоты», в которой погибает ханский сын (охотник, сказочный персонаж и т.д.) [6]. В этом смысле важно и то, что, например, в западноказахстанских кюях, как отмечает исследователь, *сохранились* «реликты древней музыкальной организации: квинтовый строй, канонизированное построение музыкальной формы с обертоновыми ладовыми устоями, тембровый колорит темы, генетически восходящий к речевой формуле, и аппликатурно-стереотипная основа мелодии» [1, с. 113]. Действительно, это так (см. варианты мангыстауских и западноказахстанских кюев «Ақсақ кулан»).

Но не менее значительны и отличия, которые наблюдаются в кюях («Ақсақ кулан») разных регионов. Так, в восточноказахстанских в глаза бросается простота, однотипность, явная формульность музыкальных фраз, связанных с речевым началом (см. ритмоформулу *Ба-лаң өлді, Жо-шы хан* в кюях) [4, с.40-41]. На другом полюсе – западноказахстанский «Ақсақ кулан»: все 3 варианта [7] отличаются совсем иной, глубоко отличной от восточноказахстанских кюев, ладоинтонационной и композиционной структурой: это видно и по нотному тексту, и явно ощущается на слух [4, с. 42-54].

Во-первых, скажем, что западноказахстанские кюи «Ақсақ кулан» – это классические варианты «кюя в легенде» [8, с. 33-34], где в развернутой легенде повествуется о том, что хану (Чингис-хану, баю и пр.) через музыку сообщается о гибели его сына на охоте (в легенде о Чингисхане музыкантом выступает реальное историческое лицо – мудрый жырау Кетбұға из рода *найман*!). Кюй образно, через ритм, передает скачку куланов, но самое главное в нем – это звучащий скорбно и, в то же время, очень сурово мотив *жоқтау*, который неоднократно звучит на нижней (по-казахски, *үстіңгі*) струне домбры.

То есть в кюе два плана: ритмический – это скачка, интонационный – *жоқтау*, который и выполнил в легенде функцию *естірту* (оповещение о смерти). Поразительно то, что мотив этот напрямую перекликается и с мотивом *жоқтау* из цикла «коркутовских» кобызовых кюев. Значит, в регионе Запада (и юго-запада)

это – некий музыкальный символ, который не встречается в восточных регионах. Получается так, что, если функцию *естірту* в восточных кюях «Аксак кулан» выполнила **речевая ритмоформула** («Балаң өлді, Жошы хан»...), на основе которой построен весь кюй, то в западном – чисто **музыкально-интонационная формула** плача. Именно ее мы слышим и в кюях Ыхласа о Коркуте, а также и в автобиографическом его кюе «Ерден», где эти же интонации *жоқтау* кюйши были использованы при выражении соболезнования (*көңіл айту*) Ердену по случаю смерти его сына. То есть этот общеизвестный мотив (*сарын*) положен в основу одной из повторяющихся, «кочующих» тем в кобызовых кюях, структурная модель которой так же, как и *жоқтау* в кюях «Аксак кулан», зиждется на золийском тетрахорде (*до-ре-ми-фа*).

Интересно, что одна из распространенных в восточных регионах мелоформул плача, также с общим восходящим интонационным контуром, имеет, однако, совсем иную ладовую структуру: это мотив пентатонной структуры (*до-ре-ми-соль-ля*), который до сих пор составляет основу плачей-причетов *жоқтау* в регионе Жетису. В основе же ладовой организации не только восточных «Аксак куланов», но и вообще всех квинтовых кюев, лежит акустическая модель натурального звукоряда, порождением которой, по нашему мнению, и стали пентатонные ладовые структуры в музыке Восточного Казахстана.

В отношении склада и фактурного строения кюев «Аксак кулан» скажем, что, если восточные кюи по классификации Л.Халтаевой относятся к ОБМ (обертоновое бурдонное многоголосие), то западные уже к следующей разновидности – БМ (бурдонное, но не обертоновое многоголосие) [9]: здесь в качестве бурдонирующей выступает, во-первых, большей частью, *верхняя* струна, во-вторых, несмотря на главный тональный устой (*до-соль*, *до-до¹*) в разных разделах кюя бурдонируют: 4-ый (*до¹*), 6-ой (*соль¹*), 8-ой (*до²*) обертоны натурального звукоряда, соответственно, мелодической становится *нижняя* струна. Именно на этой струне проходит в разных позициях, регистрах и на разных уровнях звуковысотности главная тема (*жоқтау*), звучащая от *до* (в начале), *соль* (в середине), *до¹* (в кульминации).

В связи с этим и композиция западноказахстанских квинтовых кюев также не имеет

ничего общего с восточноказахстанскими. Во всех трех, очень близких между собой западных вариантах «Аксак кулан» [4, с. 42-54] мы видим воплощение *буынной структуры* (*бас – орта – сага*), но в условиях квинтового строя. Так, если при квартовой настройке (*ре-соль*), в токпе-кюях с тональной основой *ре-ля*, опорными тонами в тематическом разделе на верхней струне выступают *ре¹*, в Сага I – *ля¹*, в Сага II – *ре²*, то при квинтовой настройке (*до-соль*) с этой же тональной основой опорными тонами становятся, соответственно, *до¹*, *соль¹*, *до²*.

Характерно то, что здесь [4, с. 45-46] после утверждения опорного тона *соль¹* (бурдон) и проведения темы от *соль* появляется также и ладовая опора *си-фа*, которая является серединной опорой в токпе-кюях (раздел *орта-буын*): на этой ладовой опоре в кюе «Аксак кулан» происходит как бы дальнейшая мотивная разработка темы *жоқтау*. Как и в токпе, эта ладовая опора создает ладотональный контраст и является рабочей зоной, после которой следует возвращение к 1-ой тематической зоне (*до-соль*, *до-до¹*), а затем – обычный скачок на Сага II (*до²*). В этой кульминационной зоне после соответствующего проведения темы в самом высоком регистре здесь же осуществляется еще раз та же мотивная разработка (квартой выше), которая смыкается далее со средней зоной проведения темы (*соль-соль¹*) и после глиссандо вверх идет скачком вниз возврат к первоначальной опоре. Следует замыкающий раздел с вариантным повтором основной темы.

Между двумя разновидностями «Аксак кулан», стоящими по стилю на крайних полюсах, то есть между восточноказахстанскими (Алтай) и западноказахстанскими (Орал-Атырау) – стоит мангыстауская разновидность [3, с. 82-93], записанная от знаменитого традиционного кюйши Мурата Ускенбаева. Промежуточное положение кюя определяется тем, что в целом, по складу и ладовой структуре, они близки к кюям ОБМ (бурдон нижней струны *до*). Но нужно отметить, что на мангыстауский вариант «Аксак кулана» повлиял распространенный в регионе обычай объединения кюев в циклы: в рамках формы «кюй в легенде» отдельные кюи связаны между собой единым сюжетом легенды (таковы, например, знаменитые мангыстауские тартыс-кюи).

Итак, мангыстауский «Аксак кулан» состоит из трех отдельных композиций, иллюст-

рирующих: 1) изображение стада куланов (бег, голоса), 2) само оповещение о смерти (*Балаң өлді, Жошы хан*), 3) ворожба, заклинание дракона (брошенный на съедение Айдахару, күйши своей игрой на домбре исполняет магическое заклинание – *арбау*). Фантастические элементы сюжета переключаются с древними представлениями о магическом воздействии музыки на природные и потусторонние объекты и силы (3-ий күй цикла); присутствуют звукоизобразительные моменты (в 1-ом кюе); речевые музыкальные интонации совпадают по ритмической структуре с восточно-казахстанскими (во 2-ом кюе при словах «*Балаң өлді ...*»).

При основном бурдонно-обертоновом строении кюев с постоянным нижним бурдоном здесь наблюдаются уже и небольшие эпизоды с верхним бурдоном (*соль*¹) и соответствующей мелодической функцией нижнего голоса. Кроме того, встречаются и построения с совершенно необычными для квинтовых кюев созвучиями, предполагающими ладозвукоряд именно западноказахстанский домбры [3, с. 86 и 92].

Следующие одноименные древние кюи – «*Нар идірген*», основанные на широко распространенном сюжете о магической роли музыки, способной раздоить верблюдицу [10]. Они встречаются также во многих областях Казахстана, причем, и в сыбызговой, и в домбровой традиции. Между относительно несложными образцами восточноказахстанских и мангыстауским циклическим кюем, исполняемым уже в *кварттовом строе* (!), находится также, как бы, промежуточный по стилю – кызылординский. Он, как и мангыстауские варианты «Аксақ кулан» и «Нар идірген», состоит из трех композиционно самостоятельных музыкальных разделов-кюев [3, с. 94-101]. Они отражают ключевые моменты сюжета, в котором фактическое раздоение верблюдицы через игру старика («*Шалдың тартқаны*»), «перекрывается» игрой джигита («*Жігіттің тартқаны*») а переживания старца по поводу желания девушки выйти замуж не за него, а за молодого парня, передаются через күй «*Өттің қайран күнім*» (Прошли мои годы).

Самым примечательным в кызылординском цикле «Нар идірген» является, по нашему мнению, некая стиливая и, соответственно, музыкально-языковая разноплановость трех кюев.

Первый күй, форма которого А+А (репризная повторность), состоит из двух подразделов (а+в) [3, с. 95]:

$$\begin{array}{c} A + A \\ a + в \quad a + в \end{array}$$

где *а* – зов верблюдицы (*көс, көс*), а *в* – плач, построенный так же, как и в кобызовых и западных квинтовых кюях, в пределах эолийского тетрахорда.

По существу, *а* и *в* – контрастные эпизоды: первый выдержан в стиле восточно-казахстанских квинтовых кюев простой обертоновой структуры (длительное утверждение устоя), второй – как бы, реминисценция плачевых интонаций из кюя «Аксақ кулан». Таким образом, күй старика характеризуется традиционными средствами выразительности, простотой и лаконичностью структуры.

В кюе джигита – более сложная композиционная структура: здесь образуется вместе с репризным повтором (А||: ВА) 3-5-частная композиционная структура А В А В А. 1-ый раздел (А) в интонационно-ритмическом плане представляет собой подражание кюю старика в его первой части (*көс, көс*), с небольшим расширением диапазона и более смелыми, активными интонационными ходами [3, с. 96-97].

Середина В (с.96) озаглавлена появлением знака *си* (общее движение и динамика при этом не меняются, в отличие от 2-го эпизода старика). Здесь на фоне выдержанного верхнего бурдона (*соль*¹) слышится как будто «тема плача» из кюя старца (преобразованная метро-ритмически, в дорийском наклонении). Но, по существу, это вариантное преобразование темы первой части, которая затем и появляется в верхнем регистре, транспонированная на 5[↓]. В целом по музыкальному складу и форме (3-5-частность), а также по общему характеру и стилю күй напоминает нам квинтовые кюи синтетического строения (эпические) восточно-казахстанской традиции.

Наконец, третий күй – күй лирико-философского характера («*Өттің қайран күнім*») – имеет очень большое сходство с западноказахстанскими вариантами кюя «Аксақ құлан». Тема *жоқтау* здесь последовательно звучит на нижней струне в разных регистрах – нижнем, высоком, среднем и вновь в нижнем [3, с. 97-100].

Развернутая композиция кюя основывается на соответствующих ладо- и композицион-

но-функциональных опорных тонах, раскрывающих ее обертоновую сущность (до – соль¹ – до²). Так, после тематической «заставки» на начальной ладовой опоре (до-до¹), в среднем регистре (до-соль¹) звучит так же, как и в «Аксак кулане», несколько преобразованный, с более широким (мажорный гексахорд) мелодическим диапазоном *тематический вариант* на верхней струне. И аналогично же, после проведения основной темы в высоком регистре (ладовая опора до-до²) этот же тематический вариант на верхней струне звучит на кварту выше, а после проведения основной темы в среднем регистре он в этой же зоне, смыкаясь с ней, вновь повторяется.

Итак, западноказахстанские квинтовые кюи-легенды по сути представляют соединение различных музыкальных структур – в данном случае, *древних кюев и токпе*. При *квинтовом строе* в них сохраняется бурдонный склад (бурдонное многоголосие), но этот склад уже может *не иметь обертоновую основу* (ОБМ). То есть

здесь наряду с нижним устоем (до), бурдонируют и верхнеоктавные устои (до¹, до²), а также и квинтовый (соль¹). Эти устои в качестве и нижних, и верхних бурдонирующих звуков (4-ый, 6-ой, 8-ой обертоны натурального звукоряда), которые в ОБМ при неизменном господстве нижнего бурдона имели значение опорных тонов *мелодического звукоряда* (на верхней струне), *становятся основой ладовых опор разделов* кюев и приобретают уже *ладокомпозиционное значение*.

Выявленные черты музыкального стиля западноказахстанских кюев-легенд свидетельствуют о том, что в этих кюях, наряду с сохранением важнейших элементов древнего музыкального мышления, присутствуют и явные признаки синтеза двух музыкальных систем (субсистем) – восточноказахстанской и западноказахстанской, что является уникальным примером неких «суперстратных» соотношений в некоторых жанрах и региональных традициях казахской музыки.

Литература

- 1 Раимбергенова С.Ш. Древняя инструментальная музыка казахов (на материале домбровых кюев): дис. ... канд. иск. – Ташкент, 1993.
- 2 Омарова Г. Казахский кюй: культурно-исторический контекст и региональные стили: автореф. дис. ...доктора искусствоведения. – Ташкент, 2012.
- 3 Күй қайнары / А.Раимбергенов, С. Аманова. – Алматы: Онер, 1990.
- 4 Есенұлы А., Елеусізқызы Г. Күй керуені. – Алматы: Өлке, 1997.
- 5 Есенұлы А., Елеусізқызы Г. Күй – кәстерлі әуез. – Алматы: Өлке, 1998.
- 6 Раимбергенова С. Особенности традиции исполнения кюя «Аксак кулан» //Мелодии веков: материалы международной конференции, посвященной 100-летию кюйши К. Медетова. – Алматы: Дайк-Пресс, 2002. – С.96-104.
- 7 Это действительно исполнительские варианты одного кюя, который донес до нас в 30-40 гг. прошлого столетия известный домбрист Камбар Медетов.
- 8 Мухамбетова А.И. Казахский кюй (очерки истории, теории, эстетики). – Алматы: Дайк-Пресс, 2002.
- 9 Халтаева Л.А. Генезис и эволюция бурдонного многоголосия в контексте космогонических представлений тюрко-монгольских народов: автореф. дис. ... канд. иск. – Ташкент, 1993.
- 10 В этих кюях верблюд (нар, мая) воплощает Космос, в котором нарушено равновесие, гармония (в данном случае временный «хаос» наступает из-за смерти верблюжонка, вследствие которой у верблюдицы онемели жилы и, соответственно, окаменело вымя). В кюях часто имеется сакральный подтекст о «восстановлении» равновесия в Космосе через музыку, магические свойства которой заключаются как раз в гармонизирующем и лечебном воздействии ее на природу (или человека).

References

- 1 Raimbergenova S. Drevnyaya instrumental'naya muzyka kazakhov (na material dombrovyyh kuiev): Diss. ... kand. isk. – Tashkent, 1993.
- 2 Omarova G. Kazakh kui: cultural historical context and regional styles: Author. Dis. ... doctor of Art. – Tashkent, 2012.
- 3 Kui kainary / A. Raiymbergenov, S. Amanova. – Almaty: Oner, 1990.
- 4 Esenuly A., Eleusizkyzy G. Kui kerueny. – Almaty: Olke, 1997.
- 5 Esenuly A., Eleusizkyzy G. Kui – kasterly auez. – Almaty: Olke, 1998.

-
- 6 Raimbergenova S. Osobennosti traditsii ispolneniya kuiya “Aksak kulan” //Melodii vekov: Materialy mezhdunarodnoi konferentsii, posvyashyonnoi 100-letiyu kuishi K.Medetova. – Almaty: Daik-Press, 2002. – S.96-104.
 - 7 This is really performing variants of kui, who denounced to us in 30-40 years. last century known dombra player Kambar Medetov.
 - 8 Mukhambetova A.I. Kazakhskii kui (ocherki istorii, teorii, estetiki). – Almaty; Daik-Press, 2002.
 - 9 Haltaeva L.A. Genezis i evolyuziya burdonnogo mnogogolosiya v kontekste kosmogonicheskikh predstavlnii tyurko-mongolskikh narodov: Avtoref. dis. ... kand. isk. – Tashkent, 1993.
 - 10 In these kuis camel (NAR, May), embodies the Cosmos, which disrupted the balance, harmony (in this case, a temporary “chaos” comes from the death of camel, camel in consequence of which numb veins). In kuis often have sacred connotations of “restoration” of balance in the universe through music, magical properties which are just at the harmonize and treatment modality on its nature (or humans).

ӘОЖ 2 (574)

Қ.М. Борбасова*, Ш.С. Рысбекова, Қ.А. Затов

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

*E-mail: karlygash_bm@mail.ru

**Қазақстандағы дінаралық келісімді нығайтудағы
мемлекеттік саясат және Орыс православ шіркеуінің қызметі**

Қазақстан халықаралық құқық субъектілері арасында алғашқылардың бірі болып әлемдік және дәстүрлі діндер мен конфессиялар лидерлері арасында диалогты ілгерілету ісін бастап, өзіне зор жауапкершілік алды.

Астанада өткен әлемдік және дәстүрлі діндер лидерлері съездерінде халықаралық қауіпсіздікті нығайту, толеранттылық пен пікірлестікке негізделген әлемді құру, түрлі діндер мен мәдениеттер арасындағы өзара әрекеттестікті нығайту, өзара сыйластық пен түсіністікті, оның ішінде дінаралық және конфессияаралық диалогты жүзеге асыру мәселелеріне ерекше мән берілді. Мақалада осы мәселелердің Қазақстан жерінде шешім тауып жүзеге асырылуы және осы Орыс православ шіркеуінің қызметінің үлесіне баға беріледі.

Түйін сөздер: дін, мемлекет, саясат, дінаралық келісім, Орыс православ шіркеуі.

K.M. Borbassova. Sh. C. Rysbekova. K.A. Zatov

**Public policy in strengthening interfaith harmony
and the role of the Orthodox Church in Kazakhstan**

On strengthening inter-confessional harmony and dialogue of leaders among world and traditional religions, Republic of Kazakhstan as international legal subject, demonstrates the example of respectful and neighborly co-existence of different confessions and ethnoses to the whole world.

The article focuses on convention of leaders of world and traditional religions which is passed in Astana, the essence of which is the strengthening of inter-confessional dialogue as one of major instruments of maintenance of the world and consent between people and nations, supports of effort of international association on advancement of dialogue between civilizations. Also in the article describes the policy of the state in these questions and the role of Orthodox Church in strengthening religious tolerance.

Key words: Religion, state, politics, inter-confessional harmony, Russian Orthodox Church.

К.М. Борбасова, Ш.С. Рысбекова, К.А. Затов

**Деятельность Православной церкви в Казахстане и государственная политика
в укреплении межконфессионального диалога**

В вопросах укрепления межконфессионального согласия и диалога лидеров среди мировых и традиционных религий Республика Казахстан как субъект международного права демонстрирует всему миру пример уважительного и добрососедского сосуществования различных конфессий и этносов.

В статье акцент сделан на прошедший в Астане съезд лидеров мировых и традиционных религий, сущность которого в укреплении межконфессионального диалога как одного из важнейших инструментов поддержания мира и согласия между народами и нациями, поддержки усилия международного сообщества по продвижению диалога между цивилизациями. Также в статье рассматривается политика государства в этих вопросах и роль деятельности Православной церкви в укреплении религиозной толерантности.

Ключевые слова: религия, государство, политика, межконфессиональное согласие, Русская Православная церковь.

Қазіргі қазақ елі полиэтносты, поликонфессиялы мемлекеттердің бірі болып табылады. Бірқатар ұлыстардың басы қосылған қазақ жерінде мәдениетаралық (этносаралық, конфессияаралық) сұхбаттастықты сақтай алу күн тәртібіндегі өзекті мәселе. Осы уақытқа дейін Қазақстан әлемдік сахнада өзін тыныштық пен бейбіт өмірдің ареалы ретінде көрсетіп келеді. Оған негіз де жоқ емес. 2003 жылы Елбасының ұсынысымен бастама алған «Дәстүрлі және әлемдік діндер басшыларының» Съезі дінаралық келісімге келіп қана қоймай, адамзат өміріне тағдыршешті мәселелерді біріге отырып шешудің мүмкіндігін дәлелдеп отыр. Дөңгелек үстелдің басында діни дүниетанымдары әртүрлі дінбасыларының ортақ мәселеде біріге алатындықтарын бүкіл әлем байқады. Қазақстан халықаралық құқық субъектілері арасында алғашқылардың бірі болып әлемдік және дәстүрлі діндер мен конфессиялар лидерлері арасында диалогты ілгерілету ісін бастап, өзіне зор жауапкершілік алды.

Әлемдік және дәстүрлі діндер лидерлері 2003 жылғы алғашқы съезде, 2006 жылғы екінші съезде, 2009 жылғы үшінші съезде және 2012 жылғы төртінші съезде халықаралық қауіпсіздікті нығайту проблемалары мен толеранттылық пен пікірлестікке негізделген әлемді құру, түрлі діндер, мәдениеттер мен өркениеттер арасындағы өзара әрекеттестік тақырыбын қозғау, өзара сыйластық пен түсіністікті, оның ішінде дінаралық және конфессияаралық диалогты жүзеге асыру жолымен тарату мәселелеріне ерекше мән берілді.

Бұл съезд әлемде адамгершілік негіздерін нығайтуға, бағалы рухани-әлеуметтік бағдарларды бекітуге, қазіргі адамзат тұрмысындағы маңызды мәселелер аясында діндер мен мемлекеттер диалогын қалыптастыруға тырысатын түрлі конфессия өкілдері мен саясаттанушылардың қатысуымен ерекшеленеді. Съезге қатысушылардың декларация мен үндеу форматындағы қорытынды құжаттары бүкіләлемдік қоғамдастық пен барлық жұртшылыққа жеткізетін жоғарғы маңызды пайымдаулар болды десек артық болмайды. Қорыта айтқанда, диалог алаңы ретінде Әлемдік және дәстүрлі діндер лидерлерінің съезі рухани-адамгершілік құндылықтардың өзара кірігуі, халық пен қоғам санасына әлемдік және дәстүрлі діндер идеалдарын ендіру мен уағыздау процесінің қозғаушы күшіне айналды.

2011 жылдың 11 қазанында Елбасы Қазақстан Республикасының «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» Заңына қол қойды. Заңның басты ережелерін іске асыру дін саласын құқықтық реттеуді жөнге келтіруге мүмкіндік берді. Өз дәстүрлері мен құндылықтары бар этностық және конфессиялық топтардың әралуандығы, Қазақстанның геосаяси тұрғысынан қолайлы жерде орналасуы қоғамдық қауіпсіздікке, қоғамдық тәртіпке, азаматтардың денсаулығы мен жан саулығына төнетін қатерлерге қарсы әрекет етудің тетіктерін жасап шығаруды және нығайтуды талап етті. Сондықтан жаңа заңның діни бірлестіктерді мемлекеттік тіркеу туралы ережесі осы саланы дұрыс реттеудің қажетті тетігі болып табылады. Жалпы, діни бірлестіктерді қайта тіркеу шаралары ел-жұрттың және негізгі діни бірлестіктердің оң бағасын алды.

Халықтың рухани мұрасын, моральдық құндылықтарын, дәстүрлері мен әдет-ғұрыптарын сақтаушы миссиясын атқарып келген діндерге қатысты Қазақстан Республикасының «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» заңында: «Қазақстан Республикасы халықтың мәдениетінің дамуы мен рухани өміріндегі ханафи бағытындағы исламның және православтық христиандықтың тарихи рөлін таниды, Қазақстан халқының діни мұрасымен үйлесетін басқа да діндерді құрметтейді» деп көрсетілді.

Қазақстан аумағында ислам мен православиенің тарихи рөлінің танылуы осы діндердің елдегі дінге сенушілердің 95%-ын қамтитындығымен тікелей байланысты. Сонымен қатар, заңнамада Қазақстан Республикасының әрбір азаматтың ар-ұждан бостандығын құптайтыны, өзге діндерді құрметтеп, конфессияаралық келісімнің маңыздылығын мойындайтыны да жазылған.

Қазақстанның ұлт бірлігі доктринасында этникалық немесе өзге де тегіне, діні мен әлеуметтік деңгейіне қарамастан, азаматтардың барлығына тең мүмкіндіктердің берілетіні жазылған және бұл ұлтаралық ынтымағымызды негіздейтін басты қағидаттардың бірі болып табылады. Мемлекетіміздің азаматтары қай этникалық немесе діни қауымдастықтың өкілі болып саналса да, бірегей азаматтық қоғам құра отырып, ортақ құқықтар мен бостандықтарды толығымен пайдаланады. Мемлекет пен діни бірлестіктердің өзара қарым-қатынасын айқындайтын ұстанымдар діни сенім бостандығы деңгейін танытатын

айқын индикатор іспеттес. Біздің бұл саладағы басымдықтарымыз анықталған. Елбасымыз Н.Ә. Назарбаев атап өткендей, «Қазақстанда қоғам діннен бөлінбеген, сондықтан да мемлекет осы саладағы қоғамдық қатынастарды реттеуден тыс қала алмайды. Оның өзінде діни сенімдердің адамгершіліктік бастауларға негізделетінін және үлкен гуманистік әлеуетке ие екендігін ескерген жөн, оларды қоғамның рухани құндылықтарын дамытып, қазақстандық патриотизмді нығайтуға, ұлтаралық және конфессияаралық татулықты тұғырландыру мен діни экстремизмнің алдын алуға пайдалану керек» [1]. Қоғамның рухани қауіпсіздігін қамтамасыз ету, азаматтардың бостандықтары мен құқықтарын қорғау, діннің теріс пиғылды және экстремистік мақсаттарға пайдаланылуына жол бермеу – міне, мемлекеттің дін саласындағы саясатының басты бағыттары осындай.

Толеранттылық идеясын қоғам мүшелеріне сіңіре алу оңай іс емес. Бұл күрделі жұмыс күнделікті дәстүрлі діндердің бойындағы гуманистік, бейбіт өмірге үндеуші қасиеттерін көрсетумен жүзеге асырылып келеді. Қайырымдылық іс-шаралар, әлеуметтік жағдайлары төмен топтарға көмек көрсету, адамгершілік қасиеттерін дәріптеу барысында тынбай еңбектенуді талап етеді және доктриналдық тұрғыдан өз позицияларын ұстанатын дін өкілдері мұндай адамгершілік құндылықтарда ортақтасатыны анық. Сондықтан дәстүрлі діндердің қоғамдағы рөлін күшейтуде негізгі назар олардың бөлінетін тұстарына емес, игілікті істер басында бірігетін жақтарына аударылуы тиіс.

Дінаралық келісімге келу сұхбаттасудың ерекшелігін түсінуден бастама алады. Сұхбаттастық мәдениеті екі немесе одан да көп көзқарастар орын алған кезде, өзара ақпарат алмасу арқылы теңдей дәрежеде өз көзқарастарын білдірген кезде, айтылған ақпаратты түсінуге бейімді болып, өзгенің ойын қабылдай алғанда, ортақ мәмілеге келе алатын жағдайда және өзін өзгенің көзімен көре алатындай жағдайда ғана орын алатынын есте ұстау керек. Мұндай түсіністік орын алмаған кезде әртүрлі сипаттағы ксенофобия, экстремистік әрекеттердің орын алуы күтілетін жағдайға айналып, діни негіздегі шиеленістерге әкелуі мүмкін.

Бүгінгі таңда дінаралық қақтығыстардың түпкі тамырына қарайтын болсақ, көп жағдайда оларға бастама болатын әлеуметтік мәселелер,

заңсыз миграциялар, жастардың жұмыссыздығы, діни сауатсыздық, қоғамда өз орнын таба алмаушылық болып отыр. Өзінің ұлтының тарихи қалыптасуындағы діни негізді сырттан келген жасанды ұстанымнан ажырата алмау діни төзімсіздікке алып келуде. Сондықтан елімізде діни, мәдени толеранттылықты тәрбиелеу аясында жасалып жатқан мемлекеттік бағдарламаларды жалғастыру дінаралық келісімді нығайтуда өз нәтижесін береді деген сенімдеміз. Бұл ретте елімізде орта білім беру мен жоғары оқу орындарына енгізіліп отырған дінтану пәнінің орны бөлек. Дінтану пәнінің қоғамдық келісімді сақтаудағы рөлі бір жағынан оқушылар бойында өз діни ұстанымын еркін таңдауға мүмкіндік берсе, екінші жағынан өзге діндердің мәдениетімен терең танысқан оқушының басқа діни дүниетанымға деген толерантты болуын тәрбиелейді. Бұл мәдениет мемлекеттік-институционалдық салаға енгізілген жағдайда ғана қоғамның консолидациялануы сақталады. Себебі өздерінің ұстанымдарының әртүрлі болғанына қарамастан, мемлекеттің азаматы ретінде елдің мүддесіне қызмет етуі тиіс, сонда ғана әлеуметтік тұрақтылық, мемлекеттік басқарудың тиімділігі және мәдени тұтастық болады және бұған әрбір азамат мүдделі. Тек бейбіт өмір жағдайында ғана адамзаттың қолайлы өмір сүру жағдайы болуы мүмкін. Бұған тарих беттерінде болған діни негіздегі соғыстар, жанжалдар дәлел екені бәріне мәлім.

Қазіргі кездегі Қазақстанда дінаралық келісімді дәстүрлі дін өкілдерінің арасындағы сұхбат және жаңа заңға байланысты тіркеуден өткен діни бірлестіктер мен зайырлы институттар арасындағы сұхбат ретінде қарастыруға болады. Мемлекет деңгейінде заңдық нормаларға байланысты азаматтардың сенімдері реттестіріліп отырса, екінші сала – қоғамдық сананы қалыптастыруда үлкен қызмет атқарып отырған дәстүрлі дін өкілдеріне дінаралық келісімді нығайтуға үлкен жауапкершілік артылған.

Қазақстанда Православие сенушілер саны бойынша Исламнан кейінгі екінші діни бағыт болып табылады. Елімізде православиенің пайда болу тарихы Қазақстанның Ресейге қосылуы салдарынан туындаған бастапқы әскери қоныстармен байланысты. 1871 жылы Түркістан епархиясы құрылды, одан қазіргі Алматы, Шымкент және Ташкент епархиялары таралды.

Бірінші революциядан кейінгі жылдары Ресей православтық шіркеуін қатаң қудалаумен

сипатталды. 30-жылдардың аяғына қарай Қазақстанда әрекет ететін храмдардың жалғыз жарымы қалдығы көптеген шіркеу ғимараттары бұзылды, қоймалар және т.с.с. ретінде қолданылды [2].

Кенестік үкімет басшылығының дінге көзқарасы Екінші дүниежүзілік соғыс кезінде Орыс православ шіркеуі тарапынан жауынгерлердің рухын көтеретін отансүйгіштік шақырулардың болуымен жеңілдеді. Бұл фашист басқыншыларға қарсы халықтың рухын көтерді. Осы кездері Қазақстанда қайтадан шіркеулер ашыла бастады.

Православтық өмір салтын қайта орнына келтіру республикамызда 1945 жылы басталды. Осы жылы қасиеттілер қатарына қосылған, митрополит Николай (Могилев) алғашқы билеуші архиерейі болған Алматы және Қазақстан епархиясының негізі қаланды. Соғыстан кейінгі қиын да қыстау жылдары да Қазақстан қуғынға ұшыраған шіркеу қызметкерлерін қабылдады. Олардың басым бөлігіне тұрғылықты халық тарапынан, ал кейбіреулеріне жергілікті мұсылмандар тарапынан көмек көрсетілді. Ақтөбе облысының Шалқар станциясында қуғында болып, кейін Алматы және Қазақстан митрополиті болған дін қызметкері Николайды қарапайым татар-мұсылман өлімнен аман алып қалған болатын. 1942 жылдың күзінде жол бойында ес-түссіз, өлім алдында жатқан оны ауруханаға алып барып, кейін өз үйінде паналатқан. Дәл солай 1954 пен 1956 жылдары Көкшетаудан қуғындалып, кейін Алматы және Қазақстанның митрополиті болған Иосифты (Чернов) көпбалалы мұсылман қазақ отбасы қабылдап, оны өз отбастарының сыйлы мүшесі ретінде күткен. Қалай дегенмен Кеңес өкіметі кезіндегі мемлекеттік саясат сол атеистік қалпын өзгертпеді. Діни қызмет билік тарапынан қатты қадағаланды.

Михаил Михайлович Ларионов 07.00.02. – Отан тарихы (Қазақстан Республикасының тарихы) мамандығы бойынша «Шығыс Қазақстандағы XVIII–XX ғасырлардағы орыс православиясы» тақырыбында жазған диссертациялық жұмысында Шығыс Қазақстанда XVIII–XX ғасырлардағы орыс православиясының тіршілік қарекетінің әлеуметтік-экономикалық және тарихи аспектілерін зерттей келіп бірнеше қорытынды жасайды:

«...Орыс Шіркеуінің тарихындағы ғана емес, сонымен қатар Қазақстанның бүкіл тарихында-

ғы айтулы парақ – Ертіс өңірі жеріндегі православиенің пайда болуымен және одан әрі өмір сүруімен байланысты үрдістер; Орыс православтық Шіркеуі монархиялық құрылым кезінде үстем болған жағдайдан кенестік кезеңдегі тоқтаусыз қудалаулар жағдайында аман қалу үшін күресті іске асыру қажет болғанға дейінгі күрделі жолдан өтті. Осындай бүкіл тарихи катаклизмдер кезінде православ христиандар аман қалып қана қойған жоқ, сонымен бірге өз іліміне деген адалдығын сақтап қалды, жаңарушылдық және басқа да бөлінулердің қиындығын жеңіп шықты, Шіркеудің біздің кезімізде үш қазақстандық епархиядан, шіркеулік округтер мен приходтардан тұратын құрылымын сақтап қалды, патриотизм мен интернационализм рухында тәрбиеленген лайықты ізбасарлар өсіре білді» – деген тұжырым жасайды. Сонымен қоса автор өзінің ғылыми жұмысының мақсаты мен практикалық қолданымын: «Тарихты аналитикалық, сыни тұрғыда зерделеу және одан тиісті сабақ алудың өзі, әрине өзінің алдына өткенде орын алған қателіктерге жол бермеу жөнінде мақсат қойғысы келген қазіргі жас ұрпаққа қажет», деп көрсетеді. Шығыс Қазақстандағы православия тарихының тағдыры арқылы біз жалпы қазақ халқының тағдыры туралы да мәлімет аламыз.

М. Ларионов арнайы зерттеуінде «Аймақты христиандандыру XVIII ғасырдан басталып, XX ғасырдың 10-жылдарында аяқталған, екі жүз жылдай уақыт аралығында жүргізілді. Христиандықпен қоса келген православтық сәулет дәстүрі мұсылмандық сәулет өнеріне үлкен ықпалын тигізді» [3] – деп қазақ жерінде христиандықтың таралуы жергілікті халықтың мәдениетінің кейбір салаларына елеулі әсер етіп, мәдениетаралық сұхбаттың нәтижесінде діні, ұлты әртүрлі халықтардың мәдени ошақтарды тұрғызғанын айтады.

Діни өмірдің шынайы жандануы сонымен қатар православ шіркеуінің Қазақстанның тәуелсіздік алуымен басталды. Ислам мен православия еліміздің рухани өміріне арқау болғандығы жайлы Елбасы Н.Назарбаев бірнеше рет айтып өткен болатын. Соның бірі, 2012 жылдың 7-қаңтары күні Астана қаласындағы Қасиетті Успен соборының ашылуында Елбасының: «Құс екі қанатынсыз ұша алмайтыны секілді мемлекет те екі қанатынсыз алға жылжи алмайды. Мемлекетіміздің екі қанаты: Ислам және Православия еліміздің негізгі діндері саналады. Сондықтан да

менің шешіміммен Құрбан айт және Рождество демалыс күндері болып жарияланды. Осындай өзара түсіністік арқасында елімізде бейбітшілік, келісім және молшылық орнап отыр. Қазіргі әлем дүрлігіп жатқан кезде Қазақстан өзінің өзара түсіністігімен, келісімімен және төзімділігімен баршаны таңдандыра білуі қажет» – деп, айтқан сөздері дәлел бола алады.

1991 жылдан бастап РПШ Қасиетті Синод Қазақстанда қауымдарды үш епархиялық басқармаларға бөлді. Тәуелсіз Қазақстанда православиеліктердің бірінші рухани басшысы – Архиепископ Алексей – Кутепов Андрей Николаевич болды. Ол ұлтаралық және конфессияаралық келісімді нығайтқаны үшін 1995 жылы Бейбітшілік пен рухани келісімнің Президенттік сыйақысын иеленді, 1999 жылы «Астана» медалімен, 2001 жылы «Қазақстан Республикасының Тәуелсіздігіне 10 жыл» медалімен, 2002 жылы «Парасат» орденімен марапатталды [4].

Діни сенім бостандығына құқық беру толыққанды рухани өмірге оралуға мүмкіндік берді. Егер 1956 жылы Қазақстанда барлығы 55 Орыс православ шіркеуі (ОПШ) қызмет етсе, 1999 жылы республика көлемінде 212 шіркеу, 8 монастырь қызмет атқарған. Соңғы жылдықта бұл көрсеткіштердің өсуі байқалып отыр. 2012 жылғы «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» заң негізінде діни бірлестіктерді қайта тіркеу үдерісі жүргізілді. 2012 жылдың 25 қазанына дейін жүргізілген тіркеу барысында Қазақстанда Митрополиттік аймақ республикалық діни бірлестігі, 9 епархия және 261 приходты қоса алғанда, барлығы 271 православ шіркеуінің діни бірлестіктері қызмет еткен [5]. Православ дінге сенушілердің көбі Алматы, Шығыс Қазақстан, Солтүстік Қазақстан, Қостанай, Қарағанды және Ақмола облыстарында тұрады. Бұған қоса, Қазақстанда православ монастырьлары бар. Қызмет ететін барлық шіркеулер мен сыйыну үйлерінің жанында шіркеу жанындағы православие негіздерін оқыту мектептері, жексенбілік мектептер қызмет етеді. Бұл мектептерде балаларға қоса үлкендер де сабақ алуда.

1995 жылы мемлекет XX ғасырдың басында салынып, кейін архитектураның ерекше туындысы саналып кеткен, Алматы қаласында орналасқан Вознесен кафедралды соборын православ шіркеуінің қарамағына берді. Қазіргі уақытта ескі ғибадат ғимараттарын қайта қал-

пына келтіру мен жаңа шіркеулер және сыйыну үйлерін салу жүргізіліп жатыр.

Қазақстан Мәскеу қаласындағы Иса Құтқарушы шіркеуін қалпына келтіруге өз үлесін қосты. Еліміздің бұл игі іске қосқан ерекше үлесі, еш қайтарусыз, ғимаратты қалпына келтіру барысында сыртқы бедерін өрнектеуге арналған гранитті Қордай кен орнынан жіберу болды.

Орыс православтық шіркеуін 1990-2008 жылдар аралығында басқарған Мәскеу және барлық Русьтің патриархы II Алексей 1995 жылы шілде айында Қазақстанда сапарда болып, Алматы және Қарағанды қалаларында болды. Ол Қарағандыда Свято-Введен соборын дәріптеді. Бұл собор Орталық Азияда көлемі бойынша ең ірі және архитектуралық сымбатты ғибадат орны болып саналады.

Соңғы жылдары Қазақстан көлемінде Алматыда Иса Құтқарушы храмы, Павлодарда Благовещен соборы, Екібастұз қаласында Серофимо-Ивер соборы, Талдықорғанда Иоанн діни соборы, Қостанайда Константин-Еленин храмы, Сатбаев қаласында Қасиетті Николь храмы және өзге де ғибадат үйлері салынды. 2009 жылы Астанада Қасиетті Успен кафедралды соборы тұрғызылды. Оған қоса бірнеше монастырьлар ашылды. 2005 жылы Астанада Константин-Еленин кафедралды соборының ашылуы мен дәріптелуінің 150 жыл толуына байланысты мереке-лік іс-шаралар өткізілді.

2010 жылдың ақпан айында Қазақстанда Мәскеу және бүкіл Ресей патриархы Кирилл сапарда болды. Орыс православ шіркеуінің басшысы Алматы және Астана қалаларында болып, қоғам өкілдерімен кездесіп, шіркеулерде қызмет қылды. Оның сапарының басты оқиғасы Қазақстанның астанасында жаңадан бой көтерген Қасиетті Успен соборын дәріптеуі болды.

Қазақстандағы ресми мерекелердің қатарына Рождество (Исаның Туылуы) православ мерекесі (7 ақпан) енгізілді. Бұл күн республика көлемінде демалыс күні болып саналады.

Соңғы жылдары елімізде православиенің құрылымына реформа жасалуда. 2003 жылдың мамыр айында Орыс православ шіркеуінің синоды Қазақстан Республикасында Митрополиттік округ құрып, оның құрамына Астана, Орал және Шымкент епархияларын енгізді. Митрополиттік округ – бұл епархияларды біріктірудің ерекше түрі, ОПШ шеңберінде тек Қазақстан

аумағында қызмет етеді. Округ діни-ағарту, баспа, әлеуметтік және өзге де әлеуметтік-маңызды мақсатта Қазақстан Республикасы аумағында құрылған болатын. 2003-2010 жылдары округті митрополит Мефодий (Немцов) басқарды. Ал 2010 жылы округ басшылығына митрополит Астана және Қазақстандық Александр (Могилев) тағайындалды.

2010 жылдың шілде айында Орыс православ шіркеуінің Қасиетті синоды Қазақстанның митрополиясының дербес құқыққа ие болатын Орыс православ шіркеуінің жаңа канондық бөлімшесі ретінде Қазақстан Республикасындағы (Орыс православ шіркеуінің) Митрополиттік округі ретінде мәртебесін анықтайтын бірқатар маңызды құжаттарды қабылдады. Осыдан бастап Қазақстан Республикасындағы (Қазақстанның Православ шіркеуінің) Митрополиттік округ ерекше тәуелсіздік құқығына ие болды. 2010 жылдың 26 шілдесінде ОПШ Қасиетті синоды республикамызда тәуелсіз канондық құрылым ретінде – басшысы митрополит Александр болып тағайындалған Митрополиттік округтің өзіндік жарғысын бекітті.

Соңғы жылдары Қазақстандағы православ шіркеуінің құрылымын реформалау жүзеге асуда. 2010 жылдың қазан айына дейін Митрополиттік округ орталықтары Астана, Шымкент және Орал қалаларында орналасқан үш епархияны қамтыды. 2010-2011 жылы ОПШ Қасиетті синоды шешімімен алты жаңа епархия құрылып, орталықтары Қарағанды, Қостанай, Көкшетау, Петропавл және Өскемен қалалары болды.

2010 жылды Алматы қаласында православ шіркеуінің жоғары құдай ілімін оқыту орны – Рухани семинария (бұған дейін ол жерде тек рухани училище болған болатын) ашылса, 2012 жылдың 29 мамырында Астана қаласында Қазақстан Православ шіркеуі синодының ғимараты және Кирилл мен Мефодий тең апостолдығы атындағы рухани-мәдени-ағарту орталығының ашылуы болды.

Православ шіркеуі бірнеше этномәдениет ошақтарымен, қоғамдық ұйымдармен, оның ішінде Ресейдің қоғамдық ұйымдары мен оқу орындарымен байланыс жасайтын «Светоч» фондымен байланыс құрады.

Ай сайын «Қазақстандағы православиені жарықтандыру», «Веди» және «Астаналық Православтық Вестник» атты газеттер шығады. Осы басылымдар арқылы өз діндерін уағыздаумен қоса Қазақстандағы діни жағдайды тұрақтандыруға байланысты және діни фанатизм мен экстремизмге қарсы көзқарастарды халыққа жеткізу мақсатында біраз қызметтер атқаруда.

Орыс православ шіркеуі жас ұрпақты тәрбиелеуге өте ерекше мән береді. Қазір барлық православ шіркеулерінің жанында жастар топтары (жексенбілік мектептерге қоса) жұмыс істейтінін атап өту керек. Осы жастар топтарына жетекші шіркеу қызметкері арнайы бекітілген. 2012 жылдың ақпан айында Қазақстанның Православ жастары қозғалысын құру жайлы шешім шығарылған Қазақстан Республикасы православ жастарының I Құрылтайы өткізілді.

Православ шіркеуі – дін және өркениеттер пікір алмасу алаңының тұрақты мүшесі. Православ шіркеуінің мүшелері форумдар барысында, конференциялар, әртүрлі деңгейдегі дөңгелек үстелдердің де тұрақты қатысушысы болып табылады. Астана қаласында өткізілген әлемдік және дәстүрлі діндер құрылтайының төртеуінде де жоғарғы деңгейдегі Православ шіркеуінің өкілдігі қатысқан болатын. 2012 жылы Астанада өткізілген IV Құрылтайға Мәскеу және бүкіл Ресей патриархы Кирилл қатысқан болатын.

Өзінің сөйлеген сөзінде ол «Қазақстан және оның қонақжай астанасы міне төртінші рет әлемдік деңгейдегі діни дәстүрге негізделген және әлемдік маңызға ие болған диалогтың алаңы болып отыр. Мемлекеттік құрылымның қатысуымен болып отырған әлемдік және дәстүрлі дін басшыларының біздің діни қауымның ғана емес, сонымен қатар әлемнің көптеген халықтарының уақыт талабының сауалдарына жауап беруге және ойтолғауымызға себеп болып отырғанына қуанбасқа болмайды» [6] деп, өзінің игі тілектерін білдірген болатын.

Тәуелсіз Қазақстанның тарихының бастауынан бастап Орыс православ шіркеуі, оның ішінде Қазақстан Республикасындағы Митрополиттік округ мемлекеттің серіктесі болып, қоғамдағы тұрақтылық пен конфессияаралық бейбітшілікті сақтауға бағытталған саясатта ерекше маңызға ие болуда.

Әдебиеттер

- 1 Қазақстан – ортақ үйіміз. – Астана Ақшамы 29 сәуір 2013 .
- 2 Байеке М.Ә. Орталық Азия мен Қазақстанның мәсіхшілік тарихы. – Алматы: ЖШС «Литера – М» 2006. – 384 бет. 324-326-б.
- 3 Ларионов М.М. Православное церковное зодчество центральной и южной части Восточного Казахстана конца XIX-начала XX веков // Региональная история в контексте мирового исторического процесса (2-ые Касымбаевские чтения): Материалы международной научно-практической конференции Семипалатинский государственный пединститут, 14-16 дек. – Семипалатинск, 2006. – С. 428-435.
- 4 mitropolia.kz/
- 5 Мемлекет және дін. Қазақстан Республикасы дін істері агенттігінің журналы, 2012. – №4 (23). – 70-б.
- 6 mitropolia.kz/

References

- 1 Kazakhstan - ortak yuimiz. – Astana Akshamy 29 sauir 2013.
- 2 Bayeke M.Ә. Ortalyk Asia Kazakhstan masihshilik tarikhy changed. – Almaty: ZHSHS “Letter - M” 2006. - 384 bet. 324-326bb.
- 3 Larionov M. Orthodox church architecture of the central and southern part of the East Kazakhstan late XIX-early XX centuries // Regional history in the context of world historical process (second reading Kasymbaevskie). Proceedings of the international scientific-practical conference Semipalatinsk State Pedagogical Institute, 14-16 December. – Semipalatinsk, 2006. – S. 428-435.
- 4 mitropolia.kz/
- 5 Memleket zhane din. Kazakhstan Respublikasy din isteri agenttiginin magazines. – 2012. – №4 (23). – 70-b.
- 6 mitropolia.kz/

УДК: 130.2:73

А. Кадыралиева*, А. Жолдубаева

Казахский национальный университет им. аль-Фараби, Республика Казахстан, г. Алматы

*E-mail: K_altinai2604@mail.ru.

Европейский опыт построения мультикультурного общества (на примере Великобритании)

В данной статье рассматривается опыт построения мультикультурного общества в Великобритании как страны, некогда являвшейся одной из крупнейших колониальных держав мира. В XX веке Великобритания оказалась в эпицентре бурных миграционных потоков из бывших колоний. Опыт интеграции мигрантов в принимающее общество, политика, проводимая государством в отношении этнических меньшинств, может представлять ценный опыт для реализации политики мультикультурализма, учитывая все более нарастающие процессы глобализации, протекающие в современных обществах.

Ключевые слова: миграция, интеграция, мультикультурализм, дискриминация, исламофобия, гражданская интеграция.

A. Kadyraliyeva, A. Zholdubaeva

The European experience of construction a multicultural society (for example, the UK)

This article discusses experience of construction a multicultural society in the UK, as the country was once one of the largest colonial powers. In the twentieth century, Britain found itself in the midst of the turbulent migration from former colonies. Experience the integration of migrants into the host society, the policy pursued by the government against ethnic minorities can be a valuable experience for the implementation of the policy of multiculturalism, given the increasingly growing globalization processes that take place in modern societies.

Key words: migration, integration, multiculturalism, discrimination, Islamophobia, civil integration.

А. Кадыралиева, А. Жолдубаева

Мультикультуралық қоғамның еуропалық қалыптасу тәжірибесі (Ұлыбритания мысалында)

Бұл мақалада бұрын орасан зор колониялық мемлекеттің бірі болған Ұлыбританиядағы мультикультурализм қоғамының құрылу тәжірибесі қарастырылады. XX ғасырда Ұлыбритания бұрынғы колониядан келген қарқынды миграция бағытының орталығына айналды. Мигранттарды қабылдау қоғамының тәжірибесінде, үдемелі жаһандану процесіндегі қазіргі қоғамның ағымын ескере отырып, мультикультурализм саясатын жүзеге асыруында мемлекетпен жүргізілген этникалық аз ұлттарға байланысты саясат құнды тәжірибе береді.

Түйін сөздер: миграция, бірігу, мультикультурализм, дискриминация, исламофобия, азаматтық бірігу.

Введение

В настоящее время культурное многообразие выступает одной из важнейших определяющих характеристик современного общества, что, соответственно, выводит на первый план проблему культурного диалога. В результате в

60-е годы XX века в Канаде, в ходе поисков путей разрешения ситуации и управления бикультурной страной, появляется термин «мультикультурализм».

В научном сообществе нет единого понимания смыслового значения данного термина. Известный российский исследователь мультикуль-

туализма В.С. Малахов определяет это явление как «уважение большинства к меньшинствам, равный статус различных культурных традиций, право индивидов на выбор собственной идентичности...» [1]. Однако, как отмечает Н. Глейзер – один из авторитетнейших специалистов в области межэтнических проблем в США, термин «мультикультурализм» «использовался так часто и в защите, и в нападениях, охватывая столь различные события, что представляется нелегкой задачей описать, что подразумевается под «мультикультурализмом» [2].

К концу XX века появились философско-теоретические концепции мультикультурализма (Ч. Тейлора и У. Кимлики, американских ученых М. Уолцера и Дж. Ролза и др.). Дальнейшее развитие теория мультикультурализма получила в работах британского философа индийского происхождения Ч. Кукатаса, предложившего концепцию либерального мультикультурализма; в своей работе «Теоретические основы мультикультурализма» он выделяет пять возможных вариантов реакции на проблему культурного разнообразия.

Конец XX века ознаменовался бурным ростом научных и политических споров, сосредоточенных на решении мультикультурных проблем национальных государств. Европейские мультикультуралисты призывали к обеспечению гарантий равных прав и возможностей всем группам национальных меньшинств. Так, известный теоретик мультикультурализма Бхикху Парех утверждал, что привилегированность большинства не может быть нормативно оправдана, и призывал к введению мер для оказания помощи группам этнических меньшинств с целью сохранения собственной культуры, языка и религии [3]. Тем самым, Б. Парех выделял две цели в теории мультикультурализма: признание культурных различий групп и разработку общей идентичности между общинами, проживающими на одной территории [4].

Мультикультурализм как социально-философская концепция сочетает в себе несколько различных уровней. На социальном уровне – это проблемы этнических меньшинств и их сосуществование в обществе, имеющие собственное чувство национальной и культурной идентичности.

Однако вскоре появляются работы, выступающие за продвижение, в первую очередь,

личностных, а не групповых прав [5]. Достаточно быстро идеи мультикультурализма как политической практики стали подвергаться жесткой критике со стороны общественности и не только. Вопрос мультикультурализма и практика ее реализации создали бесконечные споры и конфликты без достижения окончательного результата или прочного политического и интеллектуального консенсуса.

Современным странам Западной Европы был брошен вызов в виде растущего, зачастую не контролируемого миграционного потока из бывших колоний. Повсеместное расселение мигрантов в Европе привело к очевидным изменениям в принимающих обществах. В результате западноевропейские страны имеют огромное количество мигрантов, большая часть которых живет в ситуации социально-экономических лишений, и, по мнению большинства коренных жителей европейских стран, не демонстрируют особого желания интегрироваться в принимающее общество, зачастую обособливаются и самоизолируются. Более того, они объединяются в различные этнические сообщества, что помогает им не только выживать в новых для них условиях, но и активно отстаивать свои права, в том числе и право на сохранение культуры, традиций и обычаев, существовавших на их исторической родине [6].

Демографический спад, наблюдаемый почти во всех странах европейского содружества, самое страшное бедствие для современной Европы. Эмансипация, освободившая женщин от необходимости рано заводить семью, детей, привела к тому, что на первом месте у европейских женщин стоит учеба, карьера, и только потом семья. Поздние браки, часто нежелание заводить детей вообще, привели к ситуации, когда нетто-коэффициент рождаемости (количество рожденных девочек на каждую женщину) в той же Германии, составляет 0,7. Во многих странах Европы уже сейчас уровень смертности выше уровня рождаемости, и это определяет отрицательные показатели естественного прироста населения. И вследствие этого происходит естественный необратимый процесс, поколение внуков сократилось вдвое, по сравнению с поколением дедов. Именно демографический спад во многом стал причиной ввоза неквалифицированной и часто «дешевой» рабочей силы из стран с традиционно очень высоким уровнем рождае-

мости. Очень скоро комфортный и безопасный уровень жизни на новом месте привел к росту рождаемости у мигрантов. Щедрое пособие на содержание детей, выплачиваемое европейскими правительствами, привели к формированию иждивенческого настроения, и нежелание работать у родителей.

Исследователи отмечают процесс отступления от мультикультурализма в Европе и замены его на политику гражданской интеграции [7]. Миграция и, как следствие, культурное разнообразие все чаще рассматриваются как опасность для общественного порядка и угроза европейскому обществу. В качестве примера рассмотрим опыт построения мультикультурного общества в Великобритании.

Содержание

Долгие годы Великобритания радушно принимала у себя мигрантов из разных стран, которые были необходимы на растущем рынке труда, таким образом, страна постепенно становилась новой родиной для различных этнических групп. Основная часть мигрантов, прибывавших в страну в начале XX века, были выходцами из Ирландии. Большая волна послевоенной иммиграции привела к созданию в стране крупных этнических групп, отличавшихся от европейцев не только цветом кожи, но и особенностями культурного развития [8].

Мультикультурализм отчетливо изменил социальный ландшафт Великобритании, где иммигранты имели право сохранять свое культурное своеобразие. Таким образом, идеология мультикультурализма была выгодна этническим меньшинствам, которые имели право сохранить свою уникальную культуру, а не были вынуждены ассимилироваться с культурой большинства, как в случае с Францией.

Начиная с конца 60-х гг. XX века, благодаря усилиям партии Труда, были приняты ряд законодательных актов в защиту интересов национальных меньшинств. Так, в 1965 году был принят Закон о расовых отношениях, направленный против дискриминации на расовой почве в общественных местах и учреждениях, таких, как пабы, магазины, театры и т.д. Принятый в 1968 году закон был направлен на снижение дискриминации в области труда и найма жилья. В 1976 году в стране была создана Комиссия по расовому равенству.

К 1985 году почти 16 миллионов человек были иммигрантами из таких стран, как Индия, Пакистан, Бангладеш, Турция, Испания, Португалия, Индонезия, а также иммигранты из других стран африканского континента. Причины, по которым они мигрировали, могут быть разные, например, из-за гонений на религиозной почве, из-за политических преследований у себя на родине, но в основном это было из экономических соображений людей, надеявшихся найти лучшее место, чтобы улучшить качество своей жизни. Важно добавить, что число текущих прошений, ходатайствующих о предоставлении убежища для проживания в Великобритании, по-прежнему растет. Многие иммигранты теперь идентифицируют себя с разными культурами, тем самым, выбирая несколько идентичностей. В результате чего сейчас можно столкнуться с черно-британской, британско-индийской, мусульманской, валлийской еврейской идентификацией [9].

Мультикультурализм был не всегда единственным способом ответа на большую волну иммиграции, с которой Великобритания была вынуждена иметь дело. Первый ответ на присутствие иммигрантов в стране была ассимиляция. Националистическая реакция Эноха Пауэлла (Консервативная Партия) была сосредоточена на культурной ассимиляции в качестве условия для интеграции национальных меньшинств. В своих выступлениях он предостерегал Британское Правительство об опасности ежегодно принимать в страну 50 000 иммигрантов. По его словам, иммигранты представляют собой угрозу, страх и проблемы. Помимо Пауэлла, свое отношение высказывала Маргарет Тэтчер, в 1978 году публично выразившая свое негативное отношение к нескончаемому потоку людей из разных культур.

Второй вариант – культурно-плюралистический, был сформулирован бывшим Министром внутренних дел Роем Дженкинсом. В отличие от предыдущей модели, Р. Дженкинс высказывал мнение о том, что интеграция не должна быть основана на «сплющивании» в процессе единообразия, а должна выражаться в культурном разнообразии, взаимной терпимости и равных возможностях. Это не предполагает никакой формы дискриминации. По словам лорда Б. Парекха, культурный плюрализм Дженкинса пока еще не совсем мультикультурализм, но действует как ее слабая форма. Б. Парекх

высказывает также мысль о том, как важно изменить культуру общественности; если быть более точным – создать культурный плюрализм в публичной сфере [10].

По данным переписи населения 2001 года, Великобритания является многонациональной и многокультурной страной, родиной для мил-

лионов представителей различных этнических групп, которые являются неотъемлемой частью Британского общества. Как и Франция, Англия является страной наиболее пестро представленной в этническом плане.

Этническая картина мигрантов Великобритании выглядит следующим образом:

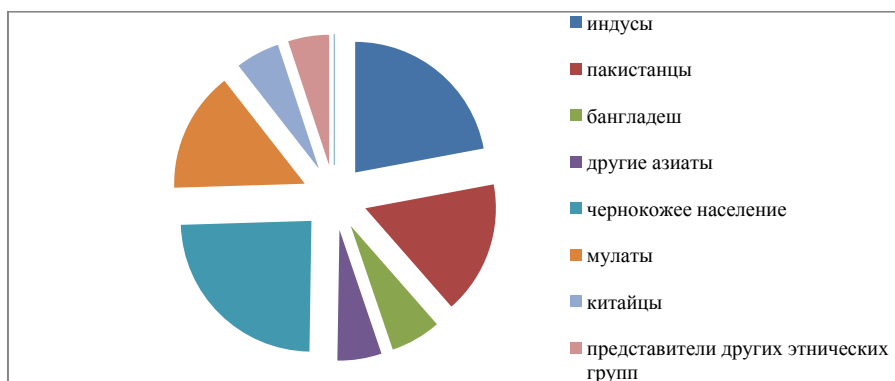


Рисунок 1

Наиболее многочисленная группа – индусы (1,0 млн.), выходцы из Пакистана – вторая по численности этническая группа (747 285), затем идут представители Бангладеша (283 063), другие азиаты (247 664), чернокожее население, составляющие около 1,1 млн., мулаты 677 117, 247 403 – являются выходцами из Китая. Люди, происходящие из других этнических групп, – 230 615 человек [11].

Если рассматривать расселение мигрантов и их потомков, то почти 45% этнических меньшинств проживают в Лондоне, в основном в таких районах, как Уэмбли, Гайд-парк, Ист Хем или Кенсингтоне. Почти 30% мигрантов живут за пределами Лондона – в Бирмингеме или Лестере.

Многие выходцы из Пакистана и Бангладеша живут в бедных районах Олдхэма и Брэдфорда, большинство из них являются потомками иммигрантов, прибывших в послевоенные годы. Город Лестер известен всему миру как многонациональный город, в котором проживают 36% этнических меньшинств. В Шотландии и Уэльсе этнические меньшинства составляют около 2,3% от всего населения. Самый низкий показатель в Северной Ирландии, он составляет 0,75% [12].

Одним из аспектов мультикультурализма является свобода вероисповедания, религиозное равенство, запрет на все формы дискриминации.

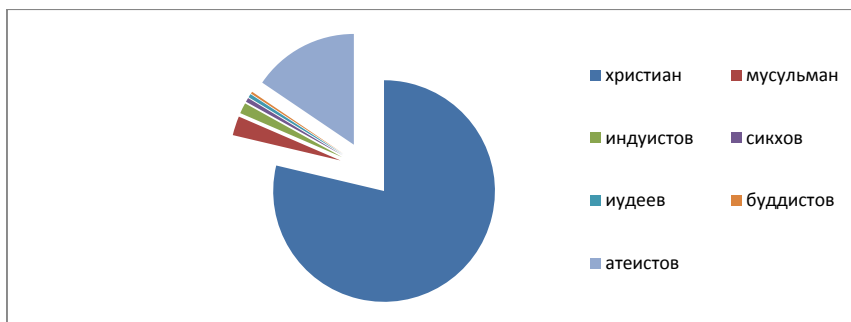


Рисунок 2

По статистическим данным:

христиан в стране 76,1% (т.е. около 40 миллионов человек); мусульман – 2,7% (1,6 млн.); индуистов – 1,5% (около 0,5 млн.), сикхов 0,6%, (336 179 человек), иудеев – 0,5% (267 373), буддистов – 0,3% (149 157). Людей, не исповедующих ни какую форму религии, около 8 миллионов, что составляет примерно 15% от населения [13].

Учитывая столь яркое этническое и религиозное разнообразие Великобритании, необходимо сформировать общество, в котором не только граждане, но и общины чувствуют свою ценность, не даром многонациональную Британию часто называют «общиной общин» [14].

В Великобритании многие услуги, включая жилье, здравоохранение, искусство, охрана правопорядка, общественное вещание были преобразованы так, чтобы удовлетворить потребности всех этнических меньшинств. Широкий спектр специализированных этнических жилищных объединений, художественных центров, радиоканалов направлен на решение проблем дискриминации в общественной жизни. Несмотря на все усилия правительства, политическая активность национальных меньшинств зачастую очень низкая, особенно если сравнивать с соседней Германией.

В экономической сфере также наблюдается определенный дисбаланс, имеющий в своей основе некоторые причины, такие, как сложность устройства на работу, низкий образовательный ценз, низкооплачиваемая работа, и как следствие, бедность. Представители этнических меньшинств чаще всего трудятся в сфере обслуживания, текстильной и швейной промышленности. Одобренная правительством практика неполного рабочего дня получила повсеместное распространение. Однако необходимо отметить тот факт, что работник с частичной занятостью имеет слабое правовое положение, что часто делает его потенциальным объектом для эксплуатации. Показатель по безработице в среде национальных меньшинств также очень высок. Недавние исследования показали, что существуют значительные различия по этническим группам и полу. Так, данные переписей 1991 и 2001 годов продемонстрировали, что китайцы и индийцы имеют более высокий уровень занятости, чем выходцы из Пакистана и Бангладеш. Немаловажно и то, какая разница существует в оплате

труда: оказалось, что пакистанские и бангладешские мусульманские мужчины зарабатывают на 13-21% меньше, чем коренные британцы с аналогичной квалификацией [15].

Решая вопрос интеграции мигрантов в общество, правительством уделяется большое внимание проблеме образования. В 1988 году Национальный совет принимается за разработку новых Учебных планов, в которых необходимо принимать во внимание этническое и культурное разнообразие британского общества и важность учебной программы в продвижении равных возможностей для всех учащихся, независимо от их этнического происхождения или пола. В результате Учебная программа была расширена – в школах начали изучать языки меньшинств (обучение на родном языке), их историю и культуру. Самым замечательным был либеральный подход. Либералы поддерживали общие молитвенные сессии различных верований (например, во многих школах занятия начинаются с молитвы каждый день), в стране активно проводятся этнические фестивали, праздники культур меньшинств, что, по мнению общественности, способствует воспитанию уважения и понимания особенностей чужой культуры.

Несмотря на кажущуюся мультикультурную идиллию, в стране нарастает свой блок проблем. Так, у этнического большинства вызывает опасения и страхи рост мусульманской общины, что, по мнению некоторых, делает Британское общество более уязвимым и угрожает безопасности граждан страны. Мультикультурализм стал объектом бурных общественных дебатов. Большой общественный резонанс вызвал опубликованный в сентябре 1988 года роман британского романиста Салмана Рушди «Сатанинские стихи». Автор был обвинен в оскорблении исламской религии, что привело к мусульманским протестам, а фетва (официальный религиозный орден по исламскому праву) приговорила к его смерти, так в стране прошли первые конфликты и беспорядки на почве культурных различий. Сомнения по поводу функциональности мультикультурной политики снова стали актуальными после террористических актов в июле 2005 года и нападения на системы общественного транспорта Лондона. Примечательно, что исполнителями чудовищных террористических актов, унесших жизнь 52 человека, стали радикальные мусульманские экстремисты, рожден-

ные в Великобритании, в стране, которая практически спасла их от преследования и бедности у себя на родине. Как отмечает отечественный исследователь М. Лаумулин, «...это молодые люди, которые, по европейской логике, должны были бы полностью адаптироваться к западным демократическим и правовым ценностям» [16]. Тогда не удивительно, что они, по заключению Уильяма Пфаффа, стали «следствием ошибочной и катастрофической погони за мультикультурализмом» [17].

Великобритания, официально принявшая меры по борьбе с расизмом и дискриминацией, содействию социальной адаптации мигрантов и их потомков, тем самым признает, что политическое равенство не приводит к полному равному обращению в более широком смысле. Одним из результатов мероприятий, проводимых правительством по борьбе с дискриминацией, можно рассматривать, скорее, как заботу об этнических меньшинствах, а не общества в целом. Российский исследователь мультикультурализма А.И. Куропятник выделяет, что «характер взаимных отношений между английским большинством и этническими меньшинствами можно определить как смесь признания с дискриминацией» [18].

2 декабря 2011 года на конференции по вопросам безопасности в Мюнхене Премьер-министр Великобритании Дэвид Кэмерон заявил о провале политики мультикультурализма, и отметил, что стране нужно «меньше пассивной толерантности» и больше «мускульного либерализма». Бывший вице-премьер министр Дэвид Дэвис, отвечая на вопрос «В чем же заключалась ошибка», говорил следующее: «Мне кажется, что мультикультурализм больше является поощрением различных идентичностей, а не продвижением общих ценностей» [18].

Еще в 2004 году Председатель Комиссии по расовому равноправию Тревор Филипс, являясь критиком проекта, предупреждал, что, «поощряя этнические меньшинства жить в своих собственных общинах во имя мультикультурализма, означает медленно двигаться в направлении сегрегации общества». Он отмечает также, что чрезмерно большое внимание уделяется этническим меньшинствам и продвижению их потребностей, а не собственно британской культуре и общим ценностям, что было, по его мнению, ошибкой. Данные высказывания были

сделаны на фоне возросшего в 3 раза числа пакистанских гетто за период с 1991 по 2001 годы. Т. Филипс также отметил, что, «не осознавая этого, британское общество становится разделенным на расы и религии» [19].

После террористических атак мусульманских экстремистов 2005 года опрос общественного мнения, проведенный BBC, показал, что 32% населения Великобритании считает, что мультикультурализм ставит под угрозу британский способ жизни; однако 62% британцев все еще верили, что мультикультурализм сделал Англию лучшим местом для жизни [20]. Четыре из пяти британцев считают, что было бы полезно и выгодно, если бы мусульмане были больше интегрированы в британскую культуру и общество.

Рост нелегальной иммиграции и беженцев, экстремизма, социального неравенства, страх культурной фрагментации общества, межрасовые напряжения связаны с растущей в Великобритании, как впрочем, и во многих странах Европы с исламофобией (страх по отношению к мусульманам и их религии). Межэтническая нетерпимость, сектантство, отсутствие взаимодействия между меньшинством и большинством и уверенности в себе британского общества, ставят под сомнение идеологию мультикультурализма, на смену которому, по мнению некоторых исследователей, должно прийти понимание необходимости гражданской интеграции общества.

Заключение

Социальная напряженность и столкновения различных групп на данный момент являются неотъемлемой частью любого общества, однако, могут наблюдаться своеобразные закономерности столкновений в отношении мультикультурных обществ. Следовательно, можно выделить три основные группы интересов: интересы иммигрантов, коренных жителей и государства. В соответствии с этим можно выделить основные черты мультикультурализма в Великобритании:

- во-первых, есть этнические меньшинства и иммигранты, которые прибыли и поселились в стране в послевоенные десятилетия. Сегодня они составляют в среднем около 10% британского населения. Большинство из них представляет неевропейские традиции, в основном связанные с исламом. Похоже, что те, кто

выступает против миграционных потоков в Европу, часто попадают в ловушку европоцентризма понятием предполагаемой уникальности и культурного и политического превосходства цивилизации Западной Европы. Это понятие утверждает, что демократия, гуманизм, научная рациональность, свобода и права человека однозначно относятся к Западу. Все они появились в результате наследия Древней Греции и Рима, христианства, Возрождения и Просвещения и, наконец, это плод промышленной революции и демократических движений. На самом деле, эта точка зрения игнорирует глубокие достижения других культур и цивилизаций, таких, как, например, Китай, Индия и Турция (которые в основном представлены среди меньшинств). Таким образом, этнические меньшинства могут остаться на обочине или восприниматься как угроза европейских культурных достижений. Иммигранты и люди с миграционными корнями должны иметь такое же право жить с достоинством и культивировать свои собственные культурные и религиозные традиции. С точки зрения прав человека, они также могут свободно создавать жилищные общины и получать поддержку благосостояния в странах, в которых им было разрешено остаться. Их культурная практика одинаково ценна, как и культура принимающего общества до тех пор, пока они не нарушают основные права человека, которые признаны на международном уровне;

- во-вторых, по мнению многих экспертов, одной из главных причин активного продвижения лейбористами мультикультурализма в качестве главной модели интеграции иммигрантов в Великобритании, особенно в последние два десятилетия, является серьезная зависимость Лейбористской партии от голосов иммигрантов на местных и национальных выборах;

- в-третьих, в Великобритании понятие гражданства в значительной степени основано на государственности. Кроме того, после Второй мировой войны было широко распространено заблуждение, что страна все еще остается мононациональной. Культурный плюрализм и религиозное многообразие, которые, в частности, принесли с собой иммигранты из других континентов, были встречены достаточно неодобрительно. На протяжении десятилетий было лишь незначительное общественное одобрение притоков иностранных мигрантов, что

нашло отражение в многочисленных общественных исследованиях, ведь большинство граждан чувствуют угрозу со стороны этнических гетто и разнообразных мировоззрений, принесенных иммигрантами. В Великобритании растет понимание того, что социальные пособия неравномерно распределены, преимущественно среди иммиграционных общин. Представители более радикальных кругов утверждают, что социальные блага и пособия не должны принадлежать народам, чьи этнические корни отличаются от коренного населения. Примером таких политических взглядов может быть Британская национальная партия.

Но, помимо радикальных националистических движений, некоторые из аспектов социального беспокойства о массовой иммиграции, кажется, больше, чем просто этнические и религиозные предрассудки. Остается вопрос, какая практика должна быть принята во имя терпимости и равенства!? Наконец, так называемый «мусульманский вопрос» остается все еще открытым, так как ислам – религия, неразрывно связанная с законами шариата, которые, как представляется многим европейцам, противостоят демократическим светским системам законодательства.

И последнее, но не менее важное, Великобритания, как и многие страны Европейского союза, имеют свои собственные экономические интересы и способности на рынке труда, а также ограничения в системе социального обеспечения. Государства имеют свои виды желательных и нежелательных иммигрантов. Идеальный иммигрант для государства – это молодой, высококвалифицированный и опытный в соответствующей среде человек или, наоборот, инвестор с финансовой и деловой столицы, который способен создать рабочие места и способствовать стимуляции экономического роста. Другой тип иммигранта – это иностранные студенты, а также ученые и исследователи – в основном в технологических областях, которые могут передавать свои выводы на практике и повысить уровень конкурентоспособности страны. Кроме того, все виды идеальных иммигрантов должны быть адаптированы и культурно близки к принимающему обществу и готовы вернуться в страны своего происхождения, как только не будет экономической необходимости для их навыков на рынке труда. Самая нежелательная группа миг-

рантов, с другой стороны, – лица, ищущие убежища. Они воспринимаются как группа людей с высоким риском быть социально зависимыми, с низким уровнем адаптивности и трудоустройства в принимающее общество.

После Второй мировой войны в Великобритании произошел массовый миграционный прирост населения из числа жителей своих недавних колоний. Во многом страна была социально и политически не готова к новым жителям из незападных областей. Они должны были бороться с дискриминацией, расизмом и неравенством в возможностях. Процесс формирования мультикультурного общества был во многом напряженным, что и привело к серьезным тревогам о том, является ли принцип этнического разнообразия безопасным.

По мнению некоторых комментаторов и ученых, мультикультурализм как идеология или политическая доктрина, может быть, действительно мертв. Однако, движение вперед от мультикультурализма как идеи о культурно многообразном обществе, в котором каждая община воспринимается как равная, является теперь фактом. Было бы ошибкой недооценивать реакцию против мультикультурализма и его последствия в обществе, ведь, по мнению многих, идеология «мультикультурализма» имеет слишком негативные коннотации, связанные с провалом создания мирного этнически плюра-

листического общества. Можно спросить, как тогда общая культурная основа возможна, в случае если в обществе существуют различные параллельные культуры, имеющих, по-видимому, мало общего. Первое, что приходит на ум, это «общие ценности». Так, в Великобритании она проявляется в форме «сплоченности», которая выражается в мерах, направленных на создание общего видения и чувства принадлежности к одной стране, а также развитие сильных и позитивных отношений между людьми с разным этническими корнями в школах, и на рабочем месте. Эти меры включают такие инициативы, как создание межрелигиозных проектов, мастерских для школьников из разных этнических групп, организованных местными советами и организациями в Великобритании. В настоящее время в Великобритании, как и многих странах Западной Европы, существует тенденция, направленная на гражданскую интеграцию мигрантов в принимающее общество. Несмотря на отсутствие полного общественного одобрения многонационального характера своих обществ, миграция была и остается жизненно важным фактором, формирующим общество и экономику. Более того, она, вероятно, будет более интенсивной в будущем, учитывая уменьшение уровня рождаемости среди коренных граждан и свободное передвижение рабочей силы расширяющегося Европейского Союза.

Литература

- 1 Малахов В.С. Парадоксы мультикультурализма // Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ / под ред. В.С. Малахова и В.А. Тишкова. – М., 2002. – С. 48-60.
- 2 Glazer, N. We are All Multiculturalists Now [Текст] / N. Glazer. – Cambridge. – London, 1997.
- 3 Parekh, Bhikhu. 2000. Rethinking multiculturalism. Cultural diversity and political theory. Houndmills: Palgrave Macmillan.
- 4 Kymlicka, Will. Multicultural citizenship. – Oxford: Oxford University press, 1995.
- 5 Barry, Brian. Culture and equality. – Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- 6 Кондратьева Т.С. Великобритания в ловушке мультикультурализма // http://www.perspektivy.info/srez/val/velikobritanija_v_lovushke_multikulturalizma_2011-10-07.htm
- 7 Joppke, Christian. 2004. The retreat of multiculturalism in the liberal state: theory and policy. The British Journal of Sociology 55 (2): 237-257.
- 8 Павленко А.П. Европейские иммигранты в Великобритании // Расы и народы. – М., 1976. – Вып.6. – С. 162-173.
- 9 Rheinische Friedrich Wilhelms, «Multiculturalism and Ethnic Minorities», Center for European Integration Studies (2001): 15, http://www.zei.de/download/zei_dp/dp_c87_ronge.pdf (accessed March 25, 2013).
- 10 Barsa, Politicka Teorie Multikulturalizmu, 224-225.
- 11 Census, April 1991 and 2001, «Ethnicity», Office for National Statistics, <http://www.statistics.gov.uk/cci/nugget.asp?id=455> (accessed March 31, 2013).
- 12 Census, April 2001, «Religion», Office for National Statistics, <http://www.statistics.gov.uk/cci/nugget.asp?id=954> (accessed March 31, 2011).
- 13 <http://www.migrationwatchuk.com/briefingPaper/15.1>.

- 14 Parekh, Bhikhu C. The Future of Multi-Ethnic Britain: Report of the Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain. – London: Profile Books Ltd, 2000.
- 15 <http://www.bbc.co.uk/print/pressoffice/pressreleases/stories> Government Equalities Office 2010.
- 16 Лаумулин М. Закат мультикультурализма. Наступает эра европейского ислама <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1142718240>
- 17 Modood, Tariq. Multiculturalism: A Civic Idea. – Cambridge: Polity Press, 2007.
- 18 Куропятник А.И. Мультикультурализм: идеология и политика социальной стабильности полиэтнических обществ.
- 19 Trevor Phillips, the head of the Commission for Racial Equality http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/5326688.stm.
- 20 BBC Press Releases, «Muslims in Britain – Findings of BBC News Poll,» BBC Press Releases, http://www.bbc.co.uk/print/pressoffice/pressreleases/stories/2005/08_august/10/poll.shtml (accessed March 31, 2011).

References

- 1 Malakhov B.C. Paradoxes of multiculturalism // Multiculturalism and the transformation of post-Soviet societies / ed. B.C. Malakhov and VA Tishkov. – M., 2002. – S. 48-60.
- 2 Glazer, N. We are All Multiculturalists Now [Text] / N. Glazer. – Cambridge, London, 1997.
- 3 Parekh, Bhikhu. 2000. Rethinking multiculturalism. Cultural diversity and political theory. – Houndmills: Palgrave Macmillan.
- 4 Kymlicka, Will. 1995. Multicultural citizenship. – Oxford: Oxford University press.
- 5 Barry, Brian. 2002. Culture and equality. – Cambridge: Harvard University Press.
- 6 Kondratieff TS UK trapped multiculturalism http://www.perspektivy.info/srez/val/velikobritaniya_v_lovushke_multikulturalizma_2011-10-07.htm.
- 7 Joppke, Christian. 2004. The retreat of multiculturalism in the liberal state: theory and policy. The British Journal of Sociology 55 (2): 237-257.
- 8 Pavlenko AP European immigrants in the UK // Races and Peoples. – M., 1976. – Бyp.6. – S. 162-173.
- 9 Rheinische Friedrich Wilhelms, «Multiculturalism and Ethnic Minorities», Center for European Integration Studies (2001): 15, http://www.zei.de/download/zei_dp/dp_c87_ronge.pdf (accessed March 25, 2013).
- 10 Barsa, Politicka Teorie Multikulturalizmu, 224-225.
- 11 Census, April 1991 and 2001, «Ethnicity,» Office for National Statistics, <http://www.statistics.gov.uk/cci/nugget.asp?id=455> (accessed March 31, 2013).
- 12 Census, April 2001, «Religion,» Office for National Statistics, <http://www.statistics.gov.uk/cci/nugget.asp?Id=954> (accessed March 31, 2011).
- 13 <http://www.migrationwatchuk.com/briefingPaper/15.1>.
- 14 Parekh, Bhikhu C. The Future of Multi-Ethnic Britain: Report of the Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain. – London: Profile Books Ltd, 2000.
- 15 <http://www.bbc.co.uk/print/pressoffice/pressreleases/stories> Government Equalities Office 2010.
- 16 Laumulin M. Sunset multiculturalism. The era of European Islam <http://www.centrasia.ru/news>.
- 17 Modood, Tariq. Multiculturalism: A Civic Idea. – Cambridge: Polity Press, 2007.
- 18 Куропятник А.И. Multiculturalism: the ideology and politics of social stability of multi-ethnic societies.
- 19 Trevor Phillips, the head of the Commission for Racial Equality http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/5326688.stm.
- 20 BBC Press Releases, «Muslims in Britain – Findings of BBC News Poll,» BBC Press Releases, http://www.bbc.co.uk/print/pressoffice/pressreleases/stories/2005/08_august/10/poll.shtml (accessed March 31, 2011).

ӘОЖ 168.522 (574)

М.М. Манасова*, Ә. Мұханбет

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

*E-mail: sayabek-mira@mail.ru

**Қазақстандағы урбанизация үрдісіндегі қала мен ауыл:
салыстырмалы талдау**

Мақала тақырыбының бүгінгі таңда өзектілігі жоғары. Берілген мақалада урбанизация процесі қарастырылып отыр. Соның ішінде, Қазақстандағы урбанизация процесін зерттеу ғылыми мақаланың басты міндетіне айналды. Жаһандық деңгейде қалалар дамуының рөлі және жаһандану үрдісінің дамуына қалалардың әсері анықталады. Авторлар қалаларды әлеуметтік-экономикалық және мәдени дамудың басты элементі ретінде салыстырмалы түрде көрсетіп кетеді. Біріншіден, Қазақстандағы өркениет сұхбаттастығының дамуындағы қалалық мәдениеттің ықпал етуін талдап отыр. Екіншіден, қала тұрғындарының демографиялық өсуі және қала мен ауыл арасындағы өзара қатынастағы мәселелер қарастырылады. Үшінші, қалалар жаңа мәдени феномен ретінде танылып, мәдени жүйенің ұйымдастырылуы, қала мен ауыл арасындағы ерекшелік талданады.

Түйін сөздер: урбанизация, қала, ауыл, мәдениет, Қазіргі уақытта Орталық Азиядағы Қазақстан.

M.M.Manassova, Mukhanbet Assem

**Comparative study of the city and periphery in the process
of urbanization in Kazakhstan**

This article assesses the process of urbanization using an example of Kazakhstan. Also it examines the role of cities at the global level, and the impact on globalization. The authors consider the city as a basic element for social and economic development in comparative perspective. First, they analyze the impact of urban culture in the development of the dialogue of civilizations in Kazakhstan. Second, they analyze the demographic growth of the urban population and the problem of relationships between cities and peripheries. Third, they analyze cities as a new cultural phenomenon and organization of the cultural system focusing on similarities and differences of urban and rural culture.

Key words: Kazakhstan, urbanization, city, periphery, culture

М.М. Манасова, А.А. Муханбет

**Город и село в процессе урбанизации
в Казахстане: сравнительный анализ**

В данной статье рассматриваются процесс урбанизации, а также роль развития города на глобальном уровне и влияние городов на процесс глобализации. Авторы рассматривают город как базовый элемент для социально-экономического развития в сравнительной перспективе. Во-первых, они анализируют влияние городской культуры на развитие диалога цивилизации в Казахстане. Во-вторых, анализируются демографический рост городского населения и проблемы отношения между городами и деревнями, различия городской и сельской культуры. В-третьих, города рассматриваются как новый культурный феномен в организации культурной системы.

Ключевые слова: урбанизация, город, село, культура, Казахстан в Средней Азии на данный момент.

Қазіргі уақытта Орталық Азияда Қазақстан әлеуметтік, саяси, экономикалық және мәдени жағынан озық мемлекет ретінде танылып отыр. Ұлттық өзіндік сананың қалыптасуы, Қазақстандағы мәдени және саяси идентификация әлемдік урбанизацияға үндес белсенді дамуда.

Жаһандану принципі қалаларды әртүрлі мәдениеттердің өзара тоғысуы, гуманитарлық және технологиялық инновациялардың таралу ортасы ретінде қарастырады.

Қалалар гуманитарлық зерттеулерде мәдениеттің ерекше феномені ретінде белгілі. Тарихқа көз жүгіртетін болсақ, қала туралы әртүрлі ғылыми көзқарастар мен анықтамалар бар. Атап өтсек: философиялық утопия ретінде (Платон, Т. Кампанелла), идеалды тип ретінде (Вебер 1994), тарихи-мәдени индивидуалдылық ретінде (Бродель 1994), әлеуметтік организм ретінде (Зиммель 2002) және әлеуметтік орта (Коган 1996, Глазычев 2008), мифологиялық мәтін (Топоров 2002), семиотикалық жүйе (Лотман 1982) және әлеуметтік-мәдени миф (Барт 1996), құрылымдық-коммуникативтік «қоқыс тастайтын жер (свалка)» (Бодрийяр 2002) және т.б. Берілген анықтамаларға қарасақ, қаланың көпфункционалдығын көреміз. Сонымен қатар, қала архитектуралық формаларды, этникалық және демографиялық кескіндер, әлеуметтік-экономикалық көрсеткіштерді, әлеуметтік-мәдени ойын-сауық және күнделікті өмір сүру ерекшеліктерін бөлшектеп қарап, өңдеуден өткізіп отырады.

Мегаполистер қоғамдық қалыптасуда басты көңіл аудартады. Өркендеудің басты көріністері қалалардағы ресурстарды дамытады. Кейінгі он жылдықта урбандалу мүмкіндігін пайдалану арқылы, адам болашағы жасалады. Бұл қоғамның белсенді қызмет атқаруын талап ететін процесс. Себебі қалалар шешілмеген мәселесі көп күрделі организмдер. Әлемдік қалалардың бүгінгі жетістігі жылдар бойы жиналған шығармашылық жемісі: Афина, Рим, Венеция, Флоренция, Лондон, Париж, Берлин, Нью-Йорк, Сан-Франциско, Бостон. Бұл қалалардың дамуына жаңа идеяның әсері зор. Әр қаланың өзіне тән сипаты бар: Париждегі проспектілер, Нью-Йорктағы аспан тектес құрылыстар, Римдегі шіркеу сияқты [1].

Дүниежүзілік тарихта қала тұрғындарының саны күрт өсті. 2010 жылы әлем бойынша тұрғындардың жарты пайызы 3,5 млрд. адам қалада тұрады, 2030 жылға қарай қалада тұратын адам-

дардың саны 5 млрд. дейін жетеді деген болжам бар [1].

Айтып отырған қалалардағы урбанизация процесі шығармашыл топтың жұмыс істеуінің арқасында қарқынды жүреді. Қазіргі уақытта урбанистика элементтері Батыс Еуропаның демократия және капитализмді таратқандағындай құбылыс ретінде тарап кетті. 1950 жылдың соңында Америка халқының 15% шығармашыл класс ретінде сипатталады. Ғылым, инженерия және технология, өнер, эстетика, мәдениет, денсаулық, заң, қаржы салаларын басқарады [2,10-б.].

Урбанизация теориясын жан-жақты зерделеген Американдық зерттеуші Джон Рени «Урбан теориясы» атты еңбегінде метрополиске анықтама береді: «Метрополис, бірнеше бөлікке бөлінген мекен. Қала оянған сәттен бастап болатын құбылыстар әртүрлі бағытта, бір-бірімен үйлесімдікте жұмыс жасайды. Балалар сабаққа барады, дүкендер ашылып, көліктер өз қызметін атқарады. Қаланы тірі организм ретінде тану да осы. Себебі қоғамда медиа, коммуникация құралдары күрделенген сайын қаладағы ресурстар да жаңара түседі. Қазіргі заманғы қалада субъект белсенді қозғалыста. Метрополис бір жағынан экономиканың дамуына үлес қосса, екінші жағынан қала өміріндегі әлеуметтік жағдайды реттейді» [3,15-б.].

Батыс зерттеулері бойынша Еуропа мен Америка арасында мәдени әртүрлілік бар. Урбанизация бойынша Америка және Еуропа қалаларын салыстырмалы түрде қарастыру көп кездеседі. Экономикалық және саяси жағынан маңызды орталыққа айналу, ғылым мен білімдегі инновация дамуы, осының бәрі азаматтық қоғам жемісі. Экономикалық жағынан, саяси белсенділік артуы, көркем өнер дамуы демократиялық саяси құрылым арқылы жүзеге асып отырады.

Урбанистика мәселесін американизммен байланыстыру жиі кездеседі. Кей деректерде урбанистика теориясының пайда болуы Батыс Еуропа қалаларының мәдени жағынан дамуымен де тығыз байланыстырады.

Қала мәдениетін зерттеушілер қаланы демографиялық жағынан тығыз орналасқан, экономикалық дамуға әсер етуші орын ретінде таныстырады.

Қазіргі заманғы қалалар әлеуметтік және саяси қатынастарды реттеуші қызметін де атқарады. Қаланың символикалық құрылымы ретінде оның мәдениеті мен өмір сүру образы жатады.

Әлем бойынша зерттеу негізіне айналып отырған «қала» түсінігінің мәнін ашып өтсек. «Қала – халқының белгілі саны мөлшерге жеткен, тұрғындары негізінен өнеркәсіп пен құрылыста, қызмет көрсету мен сауда орындарында, ғылыми, мәдени мекемелер мен басқару аппараттарында, т.б. салаларда қызмет ететін ірі елді мекен. Олар көбінесе өз атырабының әкімшілік және мәдени орталығы болып табылады» [4, 487-б.]. Көбінесе қалалық өмір салтын ауылдық (селолық) өмір салтына қарсы қою арқылы анықтайды. Неміс әлеуметтанушысы Ф. Теннис қаланы тек ірі елді мекен деп қана қоймайды, сонымен қатар қауым (гемайншафт) социуммен (гезельшафт) ауысатын қоғамды ұйымдастырудың жаңашыл түрі ретінде анықтайды. Қала – бұл қауым емес, қоғам. Қалада ауылдық елді мекенге қарағандағы айырмашылығы адамдардың іс-әрекетін әлеуметтік бақылау әлдеқайда төмен [5, 96-б.].

Ауылдың қоныс жүйесі ретінде қаладан айырмашылығы, тұрғындарының орналасу тығыздығы төмен және саны аз. Еңбек және демалыс түрлері өзгеріске аз ұшырайды. Мұндағы еңбек табиғат ырқына, яғни жыл мезгілдерінің ауысып отыруына негізделген. Қаламен салыстырғанда ауыл тұрғындарының жұмыспен қамтылу дәрежесі төмен, бірақ кәсіп пен тұрмыстың мазмұндық бірлігі жоғары; еңбек ету жағдайлары ауыр, инфрақұрылымы нашар дамыған. Ауылдағы жанұялар әлеуметтік және ұлттық жағынан біртекті болып келеді. Әлеуметтік бақылау дәрежесі қаламен салыстырғанда жоғары, себебі адамдардың өзара қарым-қатынасы әдет-ғұрыптарға, салт-дәстүрлерге қатаң негізделген.

«Қалалардың қанат жайып өсуі қоғамның жалпы дамуында маңызды орын алады. Өйткені, олардың пайда болып дамуы адамзат тарихымен бірге жасасып келеді. Алғашқы қалалар б.з.д. 4-3 мың жылдықтарда сауда, қолөнер орталықтары ретінде Шумердегі Ур Лагам, нипур, кейінірек Месопотамиядағы Аккад, Ашшур, Вавилон, Египеттегі Мемфис, Фивы. Үнді өзені алабындағы Мохенджо-Даро, Хараппо болды» [4, 487-б.].

Қысқаша айтқанда, қала мен ауылдың арақатынасын былайша көрсетуге болады. Қала өзінің алғашқы тіршілік етуінің бастапқы кезеңінде ауылшаруашылықтық аймақпен бірігіп кеткен болатын, яғни қалалық адам рулық тұрмыстың ішкі тәртібіне бағынышты жер өңдеуші де, қол-

өнерші де болған. Бірақ біртіндеп тәртіптің жаңа ынталы түрін қажеттілігін басқаратын тұлғаның ерекше іскер қасиеттері көкейкесті мәселелерге айнала бастады. Ру басшысының кеңесінде шоғырланған билік, енді өзінің қайнар көзін адамның өзінен, оның ерік күшінен, белсенділігінен ұйымдасқан әрекетке деген қабілеттілігінен табады. Рулық ұйымдастырудың орнына кәсіби принциптер келеді. Патриархальдық рубасшыларын ығыстырып, жаңа биліктің басшылығына кәсіби топтардың көсемдері келді. Рулық жерге орналасу қоныстануды ұйымдастырудың кәсіби-қолөнерлік түріне алмастырылады.

Қолөнер мен жер өңдеушіліктің арасындағы өзара қайшылықтар кеңейе келе өркениеттік қақтығысқа дейін жетті: түптеп келгенде әлеуметтік дамудың әртүрлі бағытты және олардың онтологиялық (мәндік) негізді білдіреді. Бұл әлеуметтік дамудың негізгі бағыттарына ауыл мен қала жатады. Қала белсенді іс-әрекеттік бастаманы көрсетсе, ауыл табиғатқа бағынышты, консервативті, енжар (пассивті) бастаманы көрсетеді. Қала жердің «билігіне» бағынған ауылға қарама-қарсылығын бастап, жердің «билігінен» шығу идеясын көтерді.

Бұл процесте қаланың бастамасы анықтаушы рөл атқарады. Қала барлық көнелікке, консервативтікке және дәстүрлілікке қарсы тұрады; ол – прогрестің қозғаушысы, билік, административтік, экономикалық ұйымдар шоғырланған жаңа әлеуметтік құрылымның құрушысы. Сонымен бірге, қала – бұл бөгде өмір салты емес, әр кезеңнің мәдениетінің негізі. Ұзақ уақыттар бойы альтернативті субмәдениеттер болмай тұрып, қала ауылға қарама-қарсылықпен емес, бірлікте болып тіршілік етіп, дамыды [6, 12-б.]. Қала – табиғи ортадан және ландшафттан айырылған, жасанды құрылым. Қаланың өмірі, ауылдың дәстүрлі өмір салтымен салыстырғандағы айырмашылығы, табиғат ырғағымен байланысты емес. Бұл қаланың табиғаттан тысқарылығы және жасандылығы тарихы барысында және қалалық мәдениеттің дамуында көп деңгейде айқындылыққа ие бола түсті.

Ауыл қалаға қарағанда ғарыштың шырайнау ырғағына толығымен енген архаикалық аграрлық қоғамның негізгі ошағы, дәстүрліліктің қайнар көзі болып табылады. Ауылдық адамның болмысы туылған күнінен бастап, өзіне тікелей ғарыш өмірін ашатын табиғи циклдың құйынына енеді. Жер өңдеушілік өркениетте

адамның тіршілік ету тәжірибесінен тамырланған, табиғатқа толығымен бағыныштылығын сезіну табиғат ырғағына толығымен бағыну қажеттілігіне еріксіз көндіреді. Адамдар бар әлеуметтік, мәдени әлеуетін, күш-қуатын табиғат құбылыстарына жауап беруге, тіршілік үшін күрес тәсілдерін іздеуге жұмсайды. Жылдан-жылға қайталанатын, маусымдық құбылыстардың циклдылығына адамдар әдеттегі оқиғалар қайталанған жағдайда пайдаланатын, әмбебап ережелерді, шараларды дайындап, оларды мәдени-әлеуметтік және ұжымның шаруашылықтық дәстүрінде нықтап, діни түсіндіруге ие болады.

Қала мен ауыл проблемасы, олардың өзара қарым-қатынасына ең бірінші назар аударғандар көбінесе әлеуметтанушы ғалымдар болған. Мысалы, М. Вебер, Г. Зиммель, Р. Парк, Э. Беджесс, Д. Вирт, А. Андерсон, С. Бруннер.

Тарихи деректерге қарағанда, адамзат өміріндегі алғашқы қалалар біздің заманымызға дейінгі 3-1 мыңжылдықтарда Египет, Месопотамия, Сирия, Үндістан, Қытай елдері мен Кіші Азияда пайда болыпты. Ал грек-рим дәуіріндегі Афина, Рим, Карфаген секілді қалалардың өркеніеттің үлкен жетістігіне баланғаны белгілі.

Антикалық дәуірдің адамзат мәдениетіне берген мұрасы көп. Полис гректің («polis» – қала) – антикалық әлемдегі қоғамның өзіндік әлеуметтік-экономикалық және саяси ұйымдастырылуының формасы. Полисті мағыналық тұрғыдан қала – мемлекет, яғни өзі бір қала бола тұра жеке мемлекет болу мүмкіншілігі бар ерекше феномен. Бастапқыда полис деп ауылшаруашылық бірлестігін айтатын болған, кейінірек қалаға жалғасып жатқан территорияларды бірге қоса қаланың өзін де айтатын болған. Полис – қолөнердің ауылшаруашылығынан бөлініп, сауда – тауар қарым-қатынастарының қарқынды даму барысында пайда болған азаматтардың кішігірім бірлестігі. Экономикалық даму сипатына қарай полистер: аграрлы (мысалы, Спарта). Аграрлы – қолөнерлі (Афины) және сауда-қолөнерлі (Коринф) болып бөлінеді.

Ал қазіргі Қазақстан жеріндегі алғашқы қалалар оның оңтүстігі мен оңтүстік шығысында ерте замандарда-ақ бой көрсете бастаған. Бұған осы өңір табиғатының жайлылығы, яғни, күннің жылылығы мен судың молдығы жағымды әсер еткенін мамандар атап көрсетеді. Осының негізінде Сырдария, Арыс, Талас, Шу, Іле өзендерінің бойында егіншіліктің негізі қаланып,

адамдар отырықшылық өмірге үйрене бастады. Адамдардың топтасуы кәсіптің бөлінуін тудырды. Малшаруашылығы мен егіншіліктің дамуына сәйкес қолөнерге деген сұраныс артты. Осы жағдай қала тіршілігінің негізін қалады. Көне Қытайдан басталып, еліміздің оңтүстігі арқылы Жетісу жерін көктей өтетін Жібек жолының жандануы Қазақстандағы қала құрылыстарының дамуына үлкен серпін берді. Керуен жолының бойында бекеттер салынып, олар бірте-бірте сауда-саттық жүргізіп, тауарлар алмастыратын қалалар деңгейіне көтерілді. Отырар, Сығанақ, Сауран, Жент, Жанкент, Тараз, Созақ, Құмкент, Төрткөл, Ақтөбе, Құлан қалалары міне, осылайша салынып, өркендеді. Ал X ғасырда өмір сүрген ғалым-географ әл-Макдиси өзінің «Әл-бәд ва-тарих» («Дүниенің басталуы мен тарихы жөніндегі кітап») атты еңбегінде сол кездегі Қазақстан аумағында орналасқан 50-ге тарта қаланы атаған. Олар: Исфиджаб, Хирлұғ, Жумишлағу, Арсубаникет, Бараб, Шауғар, Сауран, Тұрар, Зерах, Шағылжан, Баладж, Барукет, Яганкет, Тараз, Балү, Құлан, Мерке, Лакра және басқа да көптеген қалалар [7]. Сол кездегі қалалар құрылысының өзіне тән ерекшеліктері болған. Мәселен, ортағасырлық дәуірдегі Қазақстанның оңтүстік бөлігінде, әсіресе, Орталық Азияға жақын тұстарда салынған қалалар негізінен үш бөліктен: қала билеушісінің сарайы бар негізгі бөлік – цитадельден; қаланың бай халқы мен қолөнершілер тұратын бөлік – шаһристаннан және қолөнер шеберханалары орналасқан бөлік – рабадтан тұрса, отырықшылыққа кейіннен көшкен Іле бойы мекендегендердің қалалары ондай бөліктерге бөлінбеген. Мұндағы қалалар төрт бұрышты дуалмен қоршалған. Мұның өзі сол кездегі жаугершілік заманның әсерінен болса керек. Яғни, қалалар бір жағынан алғанда әртүрлі еңбек бөлінісінен туған жаңа тіршілікті білдірсе, екінші жағынан қорғаныстық қызмет атқарған. Қала маңайындағы мал жайып, егін еккен шаруалар ел шетіне жау келген тұста қалаға кіріп бой тасалайтын болған. Сөйтіп, X-XII ғасырларда батыс пен шығыс арасындағы сауданың нығаюы ежелгі Қазақстан жерінде қала құрылысының дамуына себепші болып, өңірдің гүлденуіне алып келді. Халықтың бір бөлігі бірте-бірте отырықшылық өмірге де ден қоя бастады. Сол тұста қазіргі Қазақстан жерінде 200-дей қала мен елді мекен болғандығы «Қазақ совет энциклопедиясында» атап көрсетілген [9]. Ал

қазақ тарихындағы дәстүрлі ауыл бұл қазақтың өмір сүріп келе жатқан ру, тайпаға негізделген қоғамдық-әлеуметтік ұйымы саналған. Ауылдағы түтін саны он-он бестен аспаған [10, 208-б.]. Бірақ бұл ауыл өзінің болмысын кеңес үкіметінің саясатынан кейін жойды. Қазақ ауылы күштеп қоныстандырылды. Қазіргі біздің ауыл деп айтып отырғанымыз бұрынғы кеңес үкіметінен қалған ауылдар. Қазақ сахарасының жаны болған ауылдарда тұратын халықтың негізгі бөлігі қазақ ұлты. Ұлттық салт-дәстүрімізді, тілімізді, ділімізді сақтап қалудың іргетасы да осында жатыр. Мемлекетіміздің экономикалық, демографиялық, мәдени мәселелерін шешуде де ауыл өз әсерін тигізеді. Бүгінгі таңдағы зиялы қауымның бір бөлігі «ауыл ел болмайды, өркениетке ілесетін болсақ қалаға бәріміз бет алайық» деп жар салса екіншілері «ауыл қазақтың алтын бесігі, ауылды көркейтуге, дамытуға» шақырады. Бұл екі тұжырымның да жаны бар. Шындығында, кеңес үкіметінің отарлау саясатында қазақ халқын ауылда ұстап отырды, алдына малы мен егінін салып беріп, қазақтарды қаладан аулақ ұстауға тырысқан. Себебі, қазақтардың көзі ашық болуын, саясатқа араласуын қаламады. Сондықтан ауылды өзіндік резервация сипатында ұстап отырды.

Қалалар көпшілігінде алуан ұлтты болып келсе, ауылда бір ұлтты болып келеді. Егер, ауылды жерде дәстүрлі ұлттық мәдениеттің белгілері басым болса, ал қалада сан алуан халықтардың сан қырлы мәдениетінің нышандарын кездестіруге болады. Қалада жоғары оқу орындары, ғылыми мекемелер, театр, филармония, көрмелер және сол сияқты сан қилы мәдениетті құру және тарату құралдарының бай қоймасы шоғырланған болса, ал ауылды жерде бұл мүмкіншіліктер шектеулі [10].

Ауыл мен қала болмысының өзіндік ортақ жақтары да бар. Ауыл мен қала болмысының ерекшелігіне мына мәселелер кіреді:

- қоғамдағы және қоныстану жүйесіндегі орнын анықтау;
- қалалық және ауылдық өмір салтының ерекшелігі;
- географиялық қоршаған ортамен байланысы;
- әлеуметтік факторлар және тұрғындардың миграциясының салдары.

Батыста ауыл мен қала мәселесін зерттеу ертеректе-ақ орын алған. Батыста XX ғ. М. Вебер-

дің «Қала» деген еңбегі шықты. Онда автор қала тұлғаның өзіндік бейнесін өзгертіп, тарихи өзгерістердің құралы ретінде болатындығын айтады. Сонымен қатар батыс әлеуметтанушыларының ішінде Г. Зиммельдің де еңбегі бар. Ол қала өмірінің әлеуметтік-психологиялық аспектілерін ашады. «Адамзаттық экология» мектебінің өкілдері Р. Парк, Э. Берджесс, Д. Вирт қаланың өлшемін, архитектуралық жағын қарастырған.

Қала бұл адамның қоғамдық қатынастардың негізінде біріккен сапалы жаңа формасы. Қаланың ауылдан тағы бір ерекшелігі оның өнеркәсіптік өзгерісінде және өзіндік мазмұнында. Еңбектің өндірістік түрі ауылға қарағанда табиғатпен басқаша байланыста. Табиғат еңбектің тікелей құралы бола алмайды, керісінше нарықтық қатынас бар жерде қол еңбегі болуы мүмкін. Қаланың ауылдан бөліну процесі еңбекті рухани және материалдық деп бөлумен де байланысты. Қала ауылға қарағанда көбінесе автономды, сондықтан ол пайда болу орнын таңдауда үлкен мүмкіндікке ие, себебі табиғи факторлар оған өз әсерін аз тигізеді. Қала өзінің аумағын тез игереді, өйткені қалалық өнеркәсіп өзінің қызмет етуіне алғышарттарды өзі жасайды.

Бірақ та қала еңбектің жаңа түрлері арқылы ғана емес, сонымен қатар адамдардың қандық, туыстық бірігуінің негізінде емес, қоғамдық қатынастардың негізінде құрылған адамдардың бірлестігінің сапалы жаңа түрі. Яғни адамдардың арасындағы байланыстар табиғат арқылы емес, адамдардың өздерінің, қоғамдық қатынастар негізінде болады. Қала адамзаттың дамуындағы табиғаттың жетекші рөлін жоятын қоғамдық құрылым түрі немесе «элементі» ретінде болады. Ал ауылда табиғи бастама басымырақ болады.

«Урбанизация» сөзінің кең мағынасы – жалпы қоғамның дамуындағы қалалардың рөлін көтеру, қала мәдениетін-тұрмыс жағдайын барша елді мекендерге енгізу арқылы Ел ресурстарын тиімді пайдалану үрдісі, ал тар мағынасы – ол тек үлкен қалалардың одан әрі кеңейуі әсерінен, тұрғындардың үлес салмағының өсуі қаланың әлеуметтік-экономикалық ахуалымен сәйкес келмей, жалған урбанизацияға ұрыну үрдісі.

Қай заманда, қай қоғамда да тарихи дауылдардың, төңкерістер мен сілкіністердің ауыртпалығын ауыл тартты. Қазіргі өмір сүріп отырған қоғамымыздың – өзекті мәселелерінің бірі

ауыл мен қала мәселесі. Осы ауыл мен қалаға қатысты негізгі мәселе қоғамымыздағы урбанизация процесі.

Урбанизация латын тілінен аударғанда «қалалық» дегенді білдіреді. Бұл қалалардың және қалалық тұрғындардың көбею процесі. Урбанизация тұрғындардың белгілі бір кеңістікке шоғырлануына, ғылым мен мәдениет институттарының бір орынға шоғырлануына, жинақталуына алып келеді [11]. Бұл үрдіс қандай халықтың болмасын басынан ерте ме кеш пе өтетін құбылыс. Урбанизация – адамзатты таратып орналастырудағы қалалардың рөлі мен ара салмағына байланысты қалалық өмір салтын орнату сипатындағы тарихи процесс.

Урбанизация стихиялы түрде жүрсе, үлкен қалалар мен қала маңы «мегаполистердің» шамадан тыс қанат жаюына орай қоғамның әлеуметтік және экономикалық құрылымында да өзгерістер пайда болады, мұның ақыры жұмыссыздықтың көбеюі, қылмыстың артуы, адамдардың моральдық-этикалық төмендеуі, қоғамдық ортаның ластануына әкеп тірейді [12, 487-б.].

Урбандалу деңгейін көрсететін келесі құрылымдық элемент мәдени-рөлдік, психологиялық, инфрақұрылымдық, білім беретін, жас ерекшеліктерімен құрастырушыларды қамтиды және мигранттардың өмірінде болып жатқан өзгерістерге, қабылдау процесіне әсер етеді. Қала тұрғындарына көшкеннен кейін бұрынғы жағдайына жақын болса, тіршілік етулері жақсы болады; ал олардың ауылдық жерге үйренуі – керісінше қиын өтеді. Қолайсыз жағдайларға орай, қалаға көшіп барған ауыл тұрғындары да бейімделудің ұзақ және күрделі процесінен өтеді.

Урбанизация концепциясының негізгі екі жағы бар: әлеуметтік өзара әрекет процестерінің салдары және алғышарты ретінде оның екі біріккен механизмі көрінеді. Осының нәтижесінде қала мен ауыл, орталық пен шет аймақ, кіші қалалар мен үлкен қалалар арасында айырмашылықтар пайда болып, күшейе түседі. Сонымен бірге ауылға, қоныстанудың барлық түрлеріне қалалық қатынас ене бастайды.

«Урбанизация» термині XIX ғасырдың 70-жылдары пайда болып, жиырмасыншы ғасырдың алпысыншы жылдарына дейін тар көлемді кәсіби және тек ғылыми мәнге ғана ие болған. Бүгінгі таңда бұл ұғым ең кең тараған және қоғамдық-саяси мәнге ие болып отыр. Қазіргі

урбанизация қаланың қоршаған ортаның ласдануымен қоса жүреді, бұл оның ішінде әсіресе дамушы елдерде қатты жүреді. Тұрғындардың денсаулығына қатер төндірді, шаруашылықтық артта қалушылықты жоюға кедергі болды. Дамушы елдердегі қалаларда олардың өмірінің барлық жағына жан-жақты қауіп төндіретін қиыншылықтар пайда бола бастайды.

Көптеген уақыттар бойы «урбанизация» термині ең бірінші қала мәнінің және қала тұрғындарының санының көбеюін білдірді. Урбанизация дегеніміз бұл – елдің тарихынан, белгілі бір дәуірдегі хал-ахуалынан сыр шерте алатын құбылыс. Ауыл адамдары үйсіз, күйсіз қалпында қалаларға қарай лап берген осынау өтпелі тұста бұл құбылыстың өзіне тән драматизмі мен кейбір қайшылықты сәттері де бой көрсетіп, осы жағдай қоғамымызды екі ұдай сезімге бөлегені де байқалады [12, 17-б.].

Батыс Еуропа елдерінде де халықтың қала шетіндегі жеке үйлерге қарай шығуы Лондон, Париж, Гамбург, Вена, Милан секілді қалалардағы орталық көшелерде тұратын адамдар санының азая түсуіне, ал шеткі және қала маңайындағы аймақтардың дамып, жетілуіне алып келген. Ғалымдар бұл үрдіске «субурбанизация» деген ат берді.

Қазақстанда қазір қалалық агломерацияның дамуы ең алдымен Алматы қаласының бет бейнесінен байқалады. Бұл қала өзіне Талғар, Николаев, Қалқаман секілді бірнеше елді мекендерді қосып алу арқылы барған сайын қанатын кең жайып келеді. Енді бір адым аттаса Қаскелеңге жетпек. Қапшағай қаласы да қол созым жерде тұр. Мамандардың айтысына қарағанда, Алматы төңірегі бір ядролы қалалық агломерация ретінде қалыптасып келеді.

Астананың қазіргі өсу, кеңею деңгейі де агломерациялану үрдісін байқатады. Ол маңайындағы Көктал, Мичурин, Кірпішті секілді елді мекендерді өзіне қосып алды.

Қарағанды-Теміртау қалаларының да бір-біріне жақын келуі тағы бір қызықты құбылыс. Бұл жерде екі орталықты қалалық агломерацияның пайда болу құбылысы байқалады. Осындай үдерістер еліміздің басқа өңірлері мен қалаларында да жүріп жатыр. Урбанизация процесі бұл мемлекеттік-халықтық мүдде тұрғысынан да, мәдени-әлеуметтік ой-пікір тұрғысынан да өзекті құбылыс. Қала мәселесі көптеген ға-

лымдар арқылы зерттелініп, қазірге дейін әртүрлі қырынан танылуда. Қала туралы айтқанда, үлкен әлеуметтік болмыс ретінде ауыл мәселесі жырақ қалмауы тиіс. Ауылшаруашылық экономикасы дамыған, елдерде қала мен ауылда айта қоярлық айырмашылық жоқ. Жұмыссыздықтың салдарынан ауыл қартайып, ауыл халқы жаппай қалаға көшуге айналды.

Сонымен, еліміздің тәуелсіздік алуы нәтижесінде Қазақстандағы урбандалу үрдістері жеделдей түсті. Мұны халықтың арман-тілегінен туған заңды құбылыс деп те атауға болады. Өйткені, кез келген тәуелсіз мемлекеттің халқы жақсы да қолайлы жерлерде тұрғысы келеді. Баста билік жоқ кезде тамаша, шұрайлы деген жерлерден сырылып қалған қазақ халқы кезінде ата-бабаларымыз арман еткен қайта қоныстану мәселесіне өз еркімен белсенді түрде кірісіп кетті. Әркім қайда баратындығын өзі таңдап, өзі шешуде. Урбандалудың қазіргі әсерінен елімізде үлкен-үлкен қалалық агломерациялар пайда бола бастады, ал кейбір ауылдар халықтан босап қалды. Сондай-ақ ауылдық елді мекендерді тексеру барысында соңғы жылдары 136 ауылдың халықтан босап қалғаны, яғни халқының көшіп кеткені анықталды. Бұдан көріп отырғанымыздай ауылдағы көші-қон процесі стихиялы сипатта жүріп жатыр. Енді осы іске мемлекет өзінің реттеушілік қызметімен араласып, оны жоспарлы түрде, өркениетті деңгейде жүргізбек. Ендігі кезекте бұл мәселеге мемлекет те араласып, реттеу тетіктерін іске қосқаны жөн болар еді. Өйткені, Қазақстан жері кең-байтақ, ал онымен салыстыра қарағанда халық саны аз. Мұның өзі халықтың қайта қоныстау үлгілерін жоспарлауды қажет етеді. Урбанизация – адамдардың өмір сүру ортасының тарихи қоныстану деңгейі. Оның негізгі белгілері:

- тұрғылықты халықтың және өнеркәсіптің шоғырлануы;
- ауыл мен қаланың әлеуметтік-территориялық айырмашылығы;
- табиғи емес сфераның жетілуі.

Бұл көрсетілген белгілер барлық формациялар үшін жалпы болып табылады. Бұлар қоғамдық өндірістің қоғамның территориялық ұйымына әсерін көрсетеді. Өндірістік күш пен өнеркәсіптік қатынастардың дамуы қоғамдағы урбанизация процесінің дамуы мен түрлеріне үлкен әсер етеді. Урбанизация процесі ұзақ

уақытқа дейін әлі жалғасады. Ұзақ уақыт бойы «урбанизация» термині ең бірінші қаланың мәнінің және қалалық тұрғындар санының өсуін көрсетті. Ал осы уақытқа дейін кейбір дамыған елдерде урбанизация қаланың кейбір бөлігінің немесе сол қаланың өсуі, құрылысын дамыту ретінде түсіндірілді. Урбанизацияның қазіргі түсіндірмесі табиғи және экологиялық жағдайлардан тыс түсіндірілмейді. Урбанизация салыстырмалы түрде шектелген аланды («ерекше кеңістік») әсіресе табиғаттың және шаруашылықтың, қоғамның, тұрғылықты халықтың тығыз өзара әрекетін жасайды.

XX ғасырдағы урбанизация процесі бұл процестің күрделілігін, толқын тәрізді сипатын, көпбейнелі түрін көрсетеді. Бірақ урбанизация өзінің негізгі мәні – қоғамның дамуында қалалардың рөлін жоғарылатудың тарихи процесі. Болашақта көп бейнелі бола отырып яғни әлеуметтік-экономикалық, демографиялық, саяси, этномәдениеттік және географиялық бейнеде бұл процесс қоғамның территориялық қалыптасуын, оның өндірістік күшін, қоныстануын бейнелеп көрсетеді. Ал тар мағынада урбанизация бұл қалалардың өсуі, әсіресе үлкен қалалардың және мемлекеттегі қалалық тұрғындар санының өсуі. Урбанизация процесінің деңгейі урбанизациялану (урбанизованность) терминімен белгіленеді. Қалалық тұрғындар санының басымдылығымен, ірі қалалық қоныстанудың басымдылығымен көрінеді.

Урбанизация – интегралдық әрі өзекті процесс. Архитектор А. Буров қаланы «адам әрекетінің шегі» деп атаған.

Қала өзінің өнеркәсібінің дамуымен, жұмысқа орналасу мүмкіндігінің барымен, жақсы өмір сүру деңгейінің жоғарылығымен әрқашан да өзіне ауыл, кішігірім қала, село тұрғындарын өзіне тартады. Сонымен бірге қаладағы мәдени және коммуналдық қызмет ету жоғарылығымен; ауылшаруашылықтық жерлердегі жұмыс күшінің ауырлығынан бас тарту да әсер етеді. Осының барлығы да ауыл тұрғындарын қалаға ағылуына себеп болып қалыптасты.

Қазақстанда қала ежелден пайда болған. Қазақстан қалаларының кейінгі дамуы да әлемдік тенденцияларға сәйкес. Басынан бастап-ақ Қазақстан қалалары, бүкіл әлемдік қалалар секілді, әкімшілік, қаржылық, шаруашылық, идеологиялық, әскери-стратегиялық және мә-

дени аймақтарды басқару қызметтерін мойнына алды. Қалалар қоғамдағы жетістіктер деңгейінің көрсеткіші болды. Қазақстандық өркениеттің дамуы далалық кеңістіктегі және көшпенді тұрғындардың қалаға біртіндеп бейімделуімен байланысты.

Б. Нұржановтың айтуынша, көшпенді тілдерінде батыстық мәні бар «кеңістік» сөзі болмаған. «Кеңістік» – ол белгілі бір шекарасы бар жер, «белгілі бір территорияда өмір сүретін отырықшы адамның құрылуы» [13, 35-б.]. Отырықшы адам үшін мұндай жер қала болды. Кеңістіктің қазіргі заманғы мәні «ғарыш (космос)», «универсум» ретінде отырықшы адамның қоршаған әлемге белгілі бір территорияда билік жүргізуі. Көшпенді адам үшін шекара жоқ, еркін және барлық жерде өз үйіндей сезінеді. Шексіз дала – көшпенді бейнесі.

Керісінше, қазіргі заманғы Қазақстан – урбандалған ел, қазақстандықтардың 56% – қалалық тұрғындар. Қазіргі заманғы қазақтың ерекшелігі оның санасында дәстүрлілік пен урбандалған құндылықтардың синтезі. Қаладағы өмірдің тығыздылығына қарамастан қала қазағы ата-бабаларының салт-дәстүрлері мен әдет-ғұрыптарын дәріптейді.

Урбаноология, адам мен қала арасындағы өзара байланыс пен қатынасқа мән береді. Адам – қаланы жасаушы, сонымен қатар қала жемісі.

Қазақстан бүгінгі күні экономиканың индустриалды даму деңгейінде. Бұл процестерде қалалар айрықша орын алып отыр. Қазақстанда 84 қала, соның ішінде бас қала әрі жаңа астана – Астана қаласы.

Астана дүниежүзі бойынша ең жас астаналардың бірі. Бұл қала 1830 жылы Ақмола казак форпосты ретінде негізі қаланған. 1997 жылы Тәуелсіз Қазақстан астанасы ретіндегі статуска ие болды.

Қазақ елінің мәдениетінде соңғы он жыл ішіндегі Астана қаласындағы мәдени-өркениеттік процестер отандық және дүниежүзі зерттеушілерінің назарынан тыс қалмады. Себебі, бас қаламыздың архитектурасындағы өнердің жаңа туындылары бей-жай қалдырмады.

Қорыта айтқанда, қазіргі Қазақстан қоғамының дамуында урбанизация құбылысына үлкен мән беру керек. Ауыл мен қаланың өзара байланысын жан-жақты зерттеу керек. Әсіресе стихиялы түрде жүріп жатқан осы процеске мәдени-әлеуметтік, әлеуметтік-философиялық тұрғыдан талдау жасау алда тұрған маңызды шаралардың бірі.

Әдебиеттер

1. Lees, Linda, Culture Counts: A ``New Math`` for the Future of Innovative Cities. Vital Speeches of the Day, 2012, 78 Issue 12, p.420-425.
2. Richard Florida, Cities and Creative Class. New York; Oxon: Routledge, 2005, 198p.
3. Short, John R. Urban theory a critical assessment. Basingstoke [England]; New York : Palgrave Macmillan, 2006, 258 p.
4. Қазақстан. Ұлттық энциклопедия / Бас ред. Ә. Нысанбаев. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2002, 5 т, 720-б.
5. Теннис Ф. Общность и общество. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 230 с.
6. Сыргакбаева А.С. Город как культурфилософская проблема: дисс. доктор филос. н.: 09.00.13. – Алматы, 2008. – 241 с.
7. Урбанизация: Қазақстандағы осы үрдіс халықтың қайта қоныстануына ұласуда // Егемен Қазақстан. - 2003, 23 шілде.
8. Ғарифолла Есім. Сана болмысы (Саясат пен мәдениет туралы ойлар). – Алматы: Ғылым, 1998, 272-б.
9. Абдраманов Е.С. Оңтүстік Қазақстан ауыл тұрғындарының қазіргі кезеңдегі мәдени өмірі: тарих ғыл.к. дисс.: 07.00.02. Алматы, 2004, 140-б.
10. Қазақ совет энциклопедиясы: 12 т. – Алматы, 1977, 10 т, 337-б.
11. Алисов А.Д. Урбанизация и культура. – Омск: Край, 1997, 352 с.
12. Уровень религиозности и конфессиональные ориентации населения Республики Казахстан (информационно-аналитический доклад). – Алматы: ИРК. – 42 с.
13. Нуржанов Б.Г. Город и степь // Евразийское сообщество: экономика, политика, безопасность. – 1997. – № 3. – 29с.

References

1. Lees, Linda, Culture Counts: A ``New Math`` for the Future of Innovative Cities. Vital Speeches of the Day, 2012, 78 Issue 12. – P.420-425.
2. Richard Florida, Cities and Creative Class. New York; Oxon: Routledge, 2005. – 198 p.
3. Short, John R. Urban theory a critical assessment. Basingstoke [England]. – New York : Palgrave Macmillan, 2006. – 258 p.
4. Kazakhstan. Ul'tytk Encyclopedia / A. Nysanbaev. – Almaty: Kazakh encyclopedia, 2002. – 5 t. – 720 b.
5. Tennis F. Obshestvo i obshestvo. – SPb: Vladimir Dal', 2002. – 230 s.

6. Syrgakbaeva A.S. Gorod kak kul'turphilosofskaya problema: diss. Doctor philos.n.: 09.00.13. – Almaty, 2008. – 241 s.
7. Urbanizaciya: Kazakhstandagy osy yrdis khalyktyn kaita konystanuyna ыlasuda // Egemen Kazakhstan. – 2003. – 23 shilde.
8. Garifolla Esim. Sana bolmysy (Sayasat pen madeniet turaly oilar). – Almaty: Gylym, 1998. – 272 b.
9. Abdramanov E.S. Ontystik Kazakhstan auyl tyrgyndarynyn kazirgi kezendegi madeni omiri: tarih gyl.k.diss.: 07.00.02. – Almaty, 2004. – 140 b.
10. Kazakh sovet encyclopediyasy: 12 t. – Almaty, 1977. – 10 t. – 337 b.
11. Alisov A.D. Urbanizaciya i kul'tura. – Omsk: Krai, 1997. – 352 s.
12. Uroven` religioznosti i confessional'nye orientacii naseleniya respubliky Kazakhstan (informacionno-analyticheskii doklad). – Almaty: IRK. – 42 s.
13. Nurjanov B.G. Gorod I step` // Euraziiskoe soobshestvo: economica, politica, bezopasnost`. – 1997. – № 3. – 29 s.

ӘОЖ 37.033:502/504:37.03

С.М. Каупенбаева*, Е.Ж. Масанов

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

*E-mail: samal_75@inbox.ru

Бұқаралық ақпарат құралдары экологиялық мәдениетті қалыптастырудың жетекші институты ретінде

Бүгінгі таңда біз өз өмірімізді теледидарсыз, радиосыз және интернетсіз елестете де алмаймыз. Осы дереккөздерден біз қажетті ақпараттарды алып отырамыз. Адам әлеуметтік тұлға болғандықтан үнемі өзінің ақпараттық тұтынушылығын қанағаттандырып отыруы тиіс. Ол ақпараттық вакуумда өмір сүре алмайды. «Кім ақпаратты меңгерсе – сол әлемді меңгереді» деген сөз бар, сол себепті адамдар айналасында болып жатқан оқиғалар туралы ақпарат алуға тырысады. Осы мақсатқа жетуге бізге БАҚ көмектеседі. Бұдан бөлек, бұқаралық ақпарат құралдары өзінің тікелей қызметін атқара отырып – ақпараттар тарату арқылы қоғамды тыныштыққа, сабырлылыққа шақыру, адамдарға дұрыс шешім қабылдауға себепкер болу, қандай да бір оқиғаға қоғамның назарын аударту немесе керісінше басқа жаққа бұру, әлде бір нәрсеге пікір қалыптастыру, яғни қоғамдық пікірді басқара алады. Жалпы алғанда, бүкіл әлемде БАҚ-тың қоғамдық пікірді қалыптастырудағы маңызы өте зор екені дәлелденген жайт. Ал, біздің жағдайда бұқаралық ақпарат құралдары экологиялық сананы қалай қалыптастыра алады? Бұл үшін біз адамның табиғатпен өзара қатынас проблемасы туралы, қазіргі заманғы бұқаралық ақпарат құралдары жөніндегі ұғымдарымызды жинақтап, БАҚ-тың осы тұста қандай қызметі барын, оның адам санасына әсер етуінің түрлі әдістерін саралаймыз.

Түйін сөздер: Бұқаралық ақпарат құралдары, медиа, медиамәдениет, жаһандану, телеарна, журналистика, интернет, теледидар, радио, басылымдар, кинофильм, деректі фильм.

S. Kaupenbayeva, E. Masanov

The media as the leading institutes of formation of ecological culture

Today we can not imagine life without television, radio and the Internet, as they are the main sources of information. Man as a social individual feels the need to satisfy the information needs. It can not exist in an information vacuum. «The man who owns the information, controls the world», and so people are always trying to be aware of all the events that are closely linked to them. Media is the achievement of this goal. Because of this, we can specify a number of functions Media: by transmitting information provides stability in society, calls for tolerance, promotes the adoption of a «correct» decision, focuses public attention on anything in particular, or redirect their attention in a another direction, building and managing public opinion. There is no doubt that the media plays an important role in the formation of public opinion. Will the media to generate environmental awareness in our case? In this regard, we will consider and discuss the problem of the relationship between man and nature, try to organize all of the concepts of modern media and analyze the operations and technologies of the media to influence the human mind.

Key words: media, media culture, globalization, a television journalism, internet, television, radio, publishing, movies, documentaries.

С.М. Каупенбаева, Е.Ж. Масанов

Средства массовой информации как ведущий институт формирования экологической культуры

Сегодня мы себе представить не можем жизнь без телевизора, радио и интернета, так как они являются главными источниками информации. Человек как социальный индивид испытывает

необходимость удовлетворять потребности в информации. Он не может существовать в информационном вакууме. «Человек, владеющий информацией, управляет миром», и поэтому люди все время стараются быть в курсе всех событий, которые имеют к ним непосредственное отношение. СМИ являются достижением этой цели. Ввиду этого можно указать ряд функций СМИ: посредством передачи информации обеспечивают стабильность в обществе, призывают к толерантности, содействуют принятию «правильного» решения, акцентируют общественное внимание на чем-либо конкретно или перенаправляют их внимание в другое русло, формируют и управляют общественным мнением. Бесспорно, что СМИ занимают важное место в системе формирования общественного мнения. Смогут ли СМИ сформировать экологическое сознание в нашем случае? В связи с этим мы рассмотрим и обсудим проблему взаимоотношения человека и природы, попытаемся скомпоновать все понятия о современных средствах массовой информации и проанализируем деятельность и технологии СМИ по влиянию на человеческое сознание.

Ключевые слова: Средства массовой информации – СМИ, медиа, медиакультура, глобализация, телеканал, журналистика, интернет, телевизор, радио, издания, кинофильмы, документальные фильмы.

Қазіргі технологиялық жаһандану заманында ақпарат алу көзі ретінде тұлғаның БАҚ-қа деген тәуелділігі қарқынды өсуде. БАҚ қазіргі бұқаралық мәдениет сипатына тән әртүрлі топтардың жастарымен тұтынылады және сол арқылы олардың құндылық бағытын қалыптастыра отырып, мінез-құлық нормалары мен мінсіз тұлғалық үлгілерді тарату қызметін атқарады.

Медиа-мәдениет – баспа, теледидар, кинематография, видео және компьютерлік арналар арқылы бүкіл әлем бойынша шапшаң дамуда. Адамзаттың қоршаған әлемді оның әлеуметтік, интеллектуалдық, құндылықтық, көркемдік және психологиялық қырларының қалыптасып танудағы кешенді құралы бола отырып, оның қоғамдағы рөлі бұрын соңды болмаған қарқынмен өсуде. Әлеуметтену адамның заманауи қоғамдағы өмір сүруге үйрену тәжірибесін білдіреді. Ол индивидтің өз бойына «басқаларға маңыздырақ» қатынас жасау барысында ортақ құндылықты «таңдауы», яғни жалпыға ортақ ұстанымдарының интериоризациясымен байланысты. Сонымен қатар әлеуметтенумен бірге әлеуметтік бақылау, әлеуметтік теңдікті орнатудағы екі негізгі құралына қатысты. Э. Гидденс әлеуметтендіруді «соған сәйкес жас жеткіншектер әлеуметтік нормалар мен құндылықтарды сіңіретін әлеуметтік үдеріс» ретінде анықтайды; «бұл үдерісте олардың тұлға ретінде қалыптасуы өтеді. Әлеуметтендіру үдерістері тұлғаның жастық кезеңінде айрықша маңызды болғанына қарамастан, олар оның өмірінің өн бойында жүріп отырады. Ешбір адам оның әсерінсіз басқа адамдармен қоян-қолтық өмір сүре алмайды, бұл тұлғаның мінез-құлқына оның өмірлік кезе-

ңінің барлық сатыларында ықпал етіп отырады» [1].

«Медиа (латынша «media», «medium» – құрал, сарапшы, аралық немесе ақпараттық) – термині алғашында, XX ғасырда «көпшілік» мәдениет феномендерін көрсету үшін енгізілген. Ал «медиа-мәдениет» түсінігіне нақтырақ тоқталатын болсақ, ол мемлекет пен қоғамды, билік пен әлеуметті байланыстырушы болып табылатын, ақпараттық қоғамның ерекше мәдени үлгісін көрсету үшін енгізілген, мәдениеттің заманауи теориясының туындысы» [2].

Медиа-мәдениетті – қоғамдық сананың қалыптасуына және тұлғаның әлеуметтенуіне түрткі болатын, тарихи-мәдени даму барысында адамзатпен жасалып, өңделген материалды және интеллектуалды құндылықтардың, ақпараттық-байланыстырушы құралдарының жинақталған негізі ретінде анықтауға болады. Сонымен қатар, медиа-мәдениет құрамына ақпараттандыру мәдениеті мен ақпаратты қабылдау мәдениеті қосылады; ол медиа және т.б. құралдар арқылы білімді игеріп, медиа шығармашылығымен әрекеттесуге, медиа-мәдениетті бағалап, талдап, игеру және даму деңгейінің жүйесін көрсетеді.

Соңғы онжылдықта қазақстандық медиа-мәдениеттің аясы коммуникацияның жаһандық жүйелерінің қалыптасуы ұстындарының әсерімен айтарлықтай түрленді. Телекөрініс, компьютер, интернет, ұялы телефон ширек ғасырдың ішінде қазақстандықтардың маңызды бір бөлігіне қолжетімді болып қана қойған жоқ, сонымен қатар күнделікті өмірге, күнделікті әлеуметтік және мәдени тәжірибеге енгізілді.

Қазақстандық медиа аймақта, жаһандық медиа аймақтағы сияқты, кітап оқу мәдениетін ығыстырып шығарған экрандық мәдениетке басымдылық берілді. Қазақстанда кабельді және сандық телекөрініс қарқынды дамып келеді, сонымен қатар Интернетті де осы санатқа жатқызуға мүмкіндік бар. Заманауи ақпараттық технологиялар ақпараттық нарықта кеңінен кәдеге жаратылып келеді. Ұлттық ТВ мен радиобекеттер ұлттық жерсеріктік жүйе арқылы хабарлар таратады. 2002 жылы Caspionet (Eutelsat операторы) жерсеріктік арнасы жасалды. Республиканың барлық аумағына кабельді және жерсеріктік арналар арқылы BBC, CNN, Deutsche Welle, «Бостандық радиобекеттері», Польша арнасы Polonia, Ресейлік және басқа да теле- және радионаралардың бағдарламалары тарайды.

БАҚ әрекетінің және Қазақстан Республикасының ақпараттық нарығының қолданылуының негізі Қазақстан Республикасының Конституциясы болып табылады. Ол сөз бостандығы мен шығармашылық еркіндігіне кепілдік береді, цензураға тыйым салады, кез келген, заңмен тыйым салынбаған тәсілмен ақпаратты еркін алуға және таратуға әрбір адамның құқығын қалыптастырады, идеологиялық және саяси алуандықты мойындайды.

Қазіргі таңда Қазақстанда 80%-дан астам БАҚ мемлекеттік емес болып табылады. Либералдандыру мен нарықтық реформалар БАҚ-тардың сандық та сапалық та тұрғыдан өсуіне әкелді. Қазақстан бүгінде БАҚ-тың дамуы қарқыны бойынша Орталық Азия мен Кавказ елінің көпшілігінің алдын орайды. Қазақстанның медиалық инфрақұрылымдарды дамыту жөніндегі көшбасшылығы туралы елдегі жыл сайын өткізілетін Еуразиялық медиа-форум дәлел болады.

Қазақстан Республикасында 8 248 бұқаралық ақпарат құралдары (2 513 БАҚ белсенді түрде қызмет етуде), 212 электронды бұқаралық ақпарат құралдары тіркелген, 2 392 шетелдік бұқаралық ақпарат құралдары тарайды, сонымен қатар KZ доменінде 9000-нан астам домендік атау тіркелген. БАҚ-тың 85 пайызы үкіметтік емес болып табылады [3].

Мемлекеттік басылымдар жергілікті әкімшіліктердің (биліктің атқарушы органдары) және мәслихаттардың (биліктің өкілетті органдары) қолдауымен елдің барлық аймақтарында шығып келеді. Астана мен Алматыда бірнеше мемле-

кеттік республикалық газеттер мен журналдар басылып шығады, республикалық мемлекеттік телекөрініс және радиобекеттер хабар таратады.

Қазақстанда жарық көретін бұқаралық ақпарат құралдарының ширегіне жуығы республикалық болып табылады. Республикалық бұқаралық ақпарат құралдарының басым көпшілігі қоғамдық-саяси басылым сипатын ұстанады, яғни іс жүзінде барлық тақырыптарды қамтитын әмбебап басылымдар ретінде көрініс табады, республикада 20 кеңінен танымал іскерлік басылымдар (газеттер мен журналдар) қызмет етеді.

Қазақстанда, ресми мәліметтер бойынша, 10 ақпарат агенттіктері, 2970 тіркелген бұқаралық ақпарат құралдары, оның ішінде 200-ден астамы электрондық ақпарат көздері қызмет етеді. Орталық Азия, Орта Шығыс, Еуропа және Солтүстік Африка елдері аумақтарына хабар таратуды жүзеге асыратын «Caspionet» жерсеріктік телеарнасы бар. Елімізде хабар тарату қызметін жеткізетін отандық және шетелдік электрондық БАҚ-тардың кабельді және эфирлік-кабельдік телекөрініс желісінің 80 операторы қызмет атқарады, олардың ішіндегі ең ірілері «Алма-ТВ» (елдің 13 қаласына тарайды), «Қазақпараттелеком», «Секател» және «Қазорталық-ТВ» (5 қалаға тарайды), «КВК» (4 қалаға).

Республикада иелері қаржылық-өнеркәсіптік топтар немесе ірі бизнесмендер болып табылатын бірнеше ірі медиа-холдингтер қызмет етеді. Холдингке сонымен қатар мемлекеттік бұқаралық ақпарат құралдары («Арна медиа» холдингі – «Хабар», «Ел Арна», «Қазақстан», Caspionet телеарналары, «Қазақ радиосы», «Хабар», «Шалқар» радиобекеттері, «Казахстанская правда», «Егемен Қазақстан» газеттері, «Казинформ» ақпараттық агенттіктері және т.б.), сонымен қатар үкіметтегі «Нұр Отан» партиясы билейтін масс-медиа біріктірілген («Астана» телеарнасы, NS және РДВ радиобекеттері, «Айқын», «Литер», «Түркістан» және т.б. газеттер). Басқа холдингтер ресми құрылым болып табылмайды.

Қазақстан Республикасы тұрғындарының жартысына жуығын қамтитын эфирлік телеарналар саны 10-нан аз (мемлекеттік телеарналар «Хабар», «Қазақстан» және «Ел Арна», «Асыл арна» жекеше КТК, НТК, «СТВ», («Жетінші арна», «Астана» және «31 арна»). Олардың шамамен алғанда, жартысы Астанадан, қалғандары Алматыдан хабар таратады. Елдегі мемлекеттік

тіл қазақ тілі болып табылса да, орыс тілі ресми тіл болып есептеледі және қазақ тілімен тең қолданылады [4].

Қазақстан медиа ортасы елдің демократияға транзитінің маңызды ұстыны болып табылады. Қазақстанның бірегей ақпараттық кеңістігінің қалыптасуы, масс-медияның қарқынды дамуы (баспасөз, сонымен қатар электронды: кабельді және жерсеріктік ТВ, видео, сандық кино және телекөрініс, компьютерлік арналар, интернет желісі, CD-ROM-дар, DVD, ұялы байланыс, электрондық пошта) қоғамның саяси және экономикалық дамуына әсер ететін көптеген әлеуметтік үдерістердің үдеткішіне айналды.

Адамның мәдени әлеуметтендірілуімен тікелей байланысты оның құқығының тақырыбы мемлекеттік тапсырыстарды орындайтын жетекші республикалық телеарналардың ақпараттық-сараптамалық, интерактивті бағдарламаларында кеңінен насихатталды. Бұл төңіректе айрықша атап өтуге тұрарлығы, «Хабар» телеарнасындағы «Жеті күн», «Бетпе бет»; «Қазақстан» РТРК-дағы «Айна-апта», «Назар»; «31 арна» телеарнасындағы «Жеке көзқарас», «Назар шоғыры»; «Рахат» телеарнасындағы «Апта панорамасы»; «Астана қаласының телекөрінісі» арнасындағы «Үлкен рейтинг».

Инновациялық жаңару заманына сай жаңа электрондық бұқаралық ақпарат құралдарының таралуы медиаәсер ету сипатына үлкен түзетулер енгізді. Жастарға ақпараттық әсер ету сипаты бұқаралықтан даралыққа ауыса бастады. Жаңа бұқаралық ақпарат құралдары сөздің дәстүрлі мағынасында енді бұқаралық болып табылмайды. Хабарлардың және хабар көздерінің көптігіне байланысты аудиторияның бағдарламаны өз бетінше таңдау бейімділігі жоғарлауда. Жаңа бұқаралық ақпарат құралдарының, соның ішінде интернеттің қарқынды дамуы БАҚ-ты дербес пайдалануға, медиамәтіндерге жеке бақылау жасауға мүмкіндік береді. Интерактивті каналдар, әлеуметтік желілер және киберкеңістіктің басқа элементтері белсенді қолданылатын интернет бірте-бірте БАҚ-ын пайдаланушы жастардың арасында басымдылық көрсетеді. Осының барлығы жастардың ақпараттық еркіндік дәрежесін кеңйте отырып, медиаәсер етуге өз түзетулерін енгізеді. Бұл үрдістер тұлғаның экологиялық санасы мен мәдениетін қалыптастыруда БАҚ-ың мәнін төмендетеді. Сонымен қатар қазіргі кезде аудиторияның жіктелу үр-

дісімен байланысты БАҚ-ың жаңа жағдайға бейімделуі байқалады. БАҚ тұрғындардың жастардың қажеттіліктерін қанағаттандыратын жаңа медиа-өнімдер ұсына бастады [5].

Экологиялық проблемалардың тұрғындардың денсаулығы мен өмір сүру сапасына едәуір кері әсерін тигізетіні дәлелденген дерек. Осы жерде «Оларды неге БАҚ жүйелі түрде ескермейді?» деген сұрақ туындайды. Мұны түсіндіру үшін біз конструкционистік тәсіл өкілдерінің жұмыстарына жүгінеміз.

Конструкционизм немесе конструктивизм әлеуметтік ойдың бір бағыты ретінде 20 ғасырдың 70-жылдары пайда болды [6]. Ол әлеуметтік проблемалардың мәнін және олар қандай мағыналармен бөлінетінін анықтайды. Мысалы, бір қоғамда экологиялық апат болып табылатын нәрсе басқа бір қоғамда басқа мәнге ие болуы мүмкін. Қоршаған орта проблемасы сол проблема туындағанда емес, қоғам сол проблемаға назар аударғанда ғана проблема болады [7].

Экологиялық проблемалар әлеуметтік проблемаларға жатқызылғанымен, олардың мәнін түсіну өте күрделі. Озон қабатының бұзылуы, қышқылды жауындардың жаууы немесе радиоактивті ластанудың болуы сияқты инвайронментальды проблемалар ашық көрінбейтін проблемалар және оларды адамдар тікелей өз басынан өткере де, түсіне де алмайды. Осыған байланысты, мұндай проблемалар оларға деген қатынасын қалыптастыруда қиындық тудырады. Сондықтан қоғам экологиялық ақпараттарды тарататын БАҚ-тың каналдарынан ғалымдарға, экологиялық ұйымдарға, саясаткерлерге жүгінеді. Бұл жағдайда инвайронментальды проблемалар ұжыммен анықталатын өнім болады да, соның ішінде БАҚ негізгісі болып табылады [8].

Қазіргі кезде бұқаралық ақпарат құралдары (БАҚ), бұрын-соңды болмаған, өркениетті әлемнің кез келген іскерлік қызметіндегі табысқа жетудің негізгі кілті ретінде өз орнын тапқан және өзінің көптеген құрамдас элементтерімен: мазмұнымен, қасиеттерімен, нысандарымен, әдіс-тәсілдерімен және белгілі бір ұйымдастыру деңгейімен (ел ішінде, өңірлерде, өндірісте) дербес жүйе болып қалыптасқан.

Экологиялық мәдениеттің қалыптасу проблемасы да БАҚ-да өз орнын табуы тиіс. Себебі бүгінгі күні көпшілік жұрт экологиялық жағдайлар туралы ақпараттарды дәл осы бұқаралық ақпарат құралдарынан алады. Адамдар орын алып

отырған проблемалар жайында, оларға деген көзқарастары туралы, қоғамдағы бұл кесепат тұрғысындағы іс-әрекеттерді немесе қоршаған ортаны қорғау бойынша өздерінің құқықтары жөнінде негізгі мәліметтерді журналистерден, яғни БАҚ-тан естіп-біледі. Тіптен, экологиялық журналистиканы – экологиялық проблемаларды шешу құралдарының бірі десек те болады. Ал бұл өз кезегінде экология тақырыбында жазатын журналистке белгілі бір дәрежеде жауапкершілік жүктейді. Осы тұста журналист зерттеп отырған проблеманың мәнін өзі ашқаны айрықша маңызды. Фактілерді келтірудегі ұқыпсыздық, материалды шығаруда тек елді таң қалдыруға ұмтылушылық – оқырмандарды, көрермендерді шатастырумен қатар, жұртшылықты бостан босқа дүрліктіріп, экологиялық проблемалар жөніндегі шенеуніктердің журналистер мен кейбір адамдардың сауатсыздығын бетке басуларына себеп болып, осы бағыттағы өмірлік мәні бар шешімдерді қабылдауда азаматтардың пікірлерін есепке алмауларына әкеп соқтыруы мүмкін.

Қазіргі заманғы БАҚ-тың тұрғындар арасында экологиялық білімді таратудағы маңызды рөл атқаратындығына байланысты журналистика қалың оқырмандар мен көрермендер аудиториясының экологиялық көзқарастарын қалыптастыруда жетекші орын алады. Жыл өткен сайын әлемде экологиялық проблемалардың өзектілігі мен қиындығын сезіне түсіп, БАҚ-тың мәдениет қалыптастырушылық, тәрбиелік қызметі ерекше маңызға ие болуда [9].

Өкінішке орай, экологиялық ағарту саласында кітап шығару ісі ең соңғы орында тұр. Экология жөніндегі кітаптар шығару жыл сайын азайып барады. Тіптен, мамандандырылған баспалардың өздері бұл бағыттағы басылымдарды аз шығарып, көбіне ғылыми монографиялармен шектеледі. Қазақстан жазушыларының «Көксе-рек», «Аққудың айырылуы», «Боз інген» шығармаларында табиғат пен адам арасындағы қарым-қатынастар бейнеленген. Өкінішке орай ұлттық дәстүріміздің арқауы болатын, табиғат, жануарлар мен өсімдік әлеміне деген сүйіспеншілікті оятатын шығармалар өте аз. Мұндай жағдай өзге де қоршаған ортаны қорғау мәселелері бойынша кітаптар шығаратын баспаларға да тән [10].

Еліміздің түрлі өңірлерінде экологиялық жағдайлар туралы негізгі мәліметтерді тұрғын-

дар бұқаралық ақпарат құралдары арқылы: газеттерден, журналдардан, радио-теледидарлардан естіп-біледі. Экологиялық проблемалар орталық қоғамдық-саяси, тарихи және әдеби-көркем басылымдардың беттерінде жарық көреді. Экология мәселелері бойынша материалдарды әсіресе газеттер көп жариялайды. Ал, бұл мәселелер қазіргі кезде тек мамандарды ғана толғанып қоймай, тұрғындардың күнделікті өмір-тіршілігіне қарқынды түрде ендеп келеді. Сондықтан да, БАҚ-ғы ақпараттар тақырыбы кеңейіп, қоғамның қалың топтарында экологиялық проблемаларды шешу жолдары талқыға түсуде.

Біз орын алып отырған проблемалардың оңтайлы шешім табуына білікті де білгірлікпен баспасөз беттерінде, электронды БАҚ-та жария етілген материалдар тиісті дәрежеде ықпалын тигізетінін сезінуіміз керек. Өйткені, көп жағдайда азаматтар баспасөз беттерінде жарық көрген жайттарды басшылыққа алады.

Қазіргі заманғы саяси немесе экономикалық шиеленістермен қатар, жаһандық экологиялық дағдарыстың да мәні зор екенін есепке ала отырып, бүгінгі күні әр журналисттің табиғат заңдары туралы, экожүйе қызметі жөнінде бастапқы білімінің болуы, сондай-ақ өндірістік ластаулар, химиялық заттардың адам ағзасына зиянды әсерлері жайынан хабардар болуы міндетті [11].

Жалпы табиғатқа деген қарым-қатынас жөніндегі жаңа сананы орнықтыру ұзақ уақытты талап етеді және қоғам өмірінің экологиялық, әлеуметтік, сондай-ақ басқа да шарттарымен тікелей байланысты. Елдегі экологиялық ахуалдың нашарлауы, өмірлік деңгейдің төмендеуі, тұрақты адамгершілік-өнегелік бағдарлардың жоқтығы, тұтынушылық психологияның үстем құру, ұзақ мерзімді болжамсыз жылдам келетін пайдамен шектелушілік, немқұрайдылық пен салғырттыққа жол беру, экологиялық тәртіп бұзушылық үшін жауапкершіліктің жоқтығы жағдайында адамның табиғат алдындағы жаңа түсінігін қалыптастыру мүмкін емес.

Міне, осы тұста, яғни адамзат баласы үшін қоршаған ортаның бүліну қаупі арта түскен шақта БАҚ-тың маңызы зор болып отыр. Табиғатқа келтіріліп отырған залалдың басым көпшілігі экологиялық мәдениеттің төмендігінен және мәселенің мән-жайын білмеушіліктен екені айқын. Осындай жағдайды өзгерту БАҚ қызметінің кәсібилігі мен өнегелік деңгейінің жоғарылығына тікелей қатысты. Сол себепті де бұқаралық ақ-

парат құралдары табиғаттың ластануы бойынша ғана емес, сонымен қатар осы тауқыметті шешу жолдары үшін де үлкен жауапкершілікті мойындарына алып отыр. Яғни, бүгінгі күні дәл БАҚ өкілдері дағдарысты ахуалдан шығу бағыттарын көрсетуге міндеттелген [12].

Кез келген адам экологиялық проблемаларды түсінуге үлкен ғылым тұрғысынан қарай алмайды. Осынау кесепат туралы түсінік-ұғым үстірт ойлау үлгісінде: қарабайыр әсер алушылықтан немесе бұқаралық ақпарат құралдарының қысқаша хабарларынан қалыптасады. Әрине, табиғатқа залал келтірмей, оған ақылға салып қарауды қажет ететін экологиялық білімнің бір қалыпты жүйесін саралай алуы үшін адамға жұлып-қашпа мәліметтер жеткіліксіз. Бұл жерде БАҚ-тың міндеті – тұрғындарды экологиялық тәрбиелеудің және білім берудің жүйелі сипатын қамтамасыз ету болып табылады.

Ең бастысы – адамдардың санасына ықпал ету проблемасын шешу керек. Түптеп келгенде, қоғам мен табиғаттың өзара қатынас проблемаларын қарапайым метафизикалық түсінуден салмақты ұғынуға шейін жетуге күш салуымыз қажет. Осы жерде бұқаралық ақпарат құралдарының қызметі ерекше. Дамыған түрдегі экологиялық сана – адамдардың табиғи орта тұтастығының заңдары мен табиғаттың өмірге жарамды күйін сақтау мақсатындағы адамзат іс-әрекетін реттейтін заңдарды түсінулері негізінде қалыптасуы тиіс. Мұның ең бір қиын тұсы – экологиялық сананы қалыптастыру үдерісі адамзаттың барлық жастағы және әлеуметтік топтағы бөліктерін қамтуы керек. Ал әр топтардың осы тараптағы білімді қабылдау мүмкіндіктері әрқилы екені тағы белгілі.

Қазақстандық экологиялық фильмдерге келетін болсақ, Қазақстанда аймақтық телекомпаниялармен құрылған деректі фильмдер басымдылық көрсетеді. Сондай бір деректі фильмдердің бірі 1997 жылы жарық көрген Сорос-Қазақстан қорының көркемөнер авторларының бірінші конкурс жеңімпазы Жанар Құсайынованың «Хлеб, огонь, вода, солнце... жизнь» фильмі. Сонымен қатар 1998 жылы түсірілген Мұрат Мусиннің «Песчаный зверь» атты фильмі Аралда тұратын тұрғындар туралы, олардың үйлерін үнемі құм жауып кететіні және де осындай қиын жағдайда тұрса да, өздерінің туған жерлерін тастап кетпей, ата-баба зеріне

деген берілгендіктерін көрсетуі туралы бейнеленеді. Осыған ұқсас Виктор Завицкийдің (1998) тағы бір «Такая долгая жизнь» деректі фильмі, керісінше Арал тұрғындарының туған жерін тастап кетуіне мәжбүр болуы туралы, экологиялық апат салдары, 50-жылдарда Аралдың қандай болғаны туралы фильм барысына сай әуенмен, жазулармен бейнеленеді. Ал Аралдық режиссер-дебютант Нурдулла Балманов өзінің «В течение жизни» (2002) деректі фильмін Қызылорда облысының Қаратерең поселкесінің тұрғыны, үкіметтік емес ұйымның белсенді мүшесі Мырзаш Исаевқа арнайды. Ол шөлде тұратын жерлерінің сумен қамтамасыз ету, осы өңірде ағаш отырғызу мәселесімен күреседі. Тағы бір мұрағаттық фильмдерге тоқталсақ, Т. Бейсеновтың «Эхо первого крика» атты документалды фильмі Семей полигонында ядролық сынақтардың зардаптары туралы ашық бейнеленген. 2002 жылы түсірілген Өскемендік В. Дубровскийдің «Семипалатинский ленточный бор. Механика уничтожения» атты фильмі ағаштардың бағалы сорттарын заңсыз кесіп, саудагерлерге сатуы туралы. Бұл жерде тергеуді бастаушы кино авторының өзі болады, ол проблеманы егжей-тегжей зерттеп, пайда болған жағдайдан қарай арылу жолдарын табу мақсатында мамандарға жүгінеді. Бұл фильмде аналитикалық-түсініктемелік мәтін мен сұхбат көлемі біркелкі берілген.

Қазақстан азаматтары мұнай және басқа да пайдалы қазбаларды өндіруден пайда көре ме? Ұлттық қордың мақсаты неде? Бұл сұрақтарға «Табиғат байлығы кімнің қолында» экрандық публицистикасы жауап береді. С. Куратов пен Д. Копейкиннің бұл фильмінде Қазақстан Республикасының ұлттық қоры туралы баяндалады. Сонымен қатар фильмде мұнай өндіруден түсетін пайда көлемі, одан қоршаған ортаны қорғауға бөлінетін қаржы және де табиғатқа келтірілетін зиян көлемі туралы ашық көрсетілген. Осы фильм тектес тағы бір фильм «Пассажиры забытых полустанков» (2003) адам баласының таза қоршаған ортада өмір сүру құқығы туралы айтылады.

Жоғарыда аталған қазақстандық деректі фильмдердің барлығы авторлық лирикалық бастау алып, көбінесе адами құндылықтарға негізделеді. Телережиссерлер мен журналистер деректі фильмдерді түсіру барысында адам мен табиғат арасындағы тығыз байланысты көрсете

отырып, адамдардың өмірі туралы, табиғат туралы ортай ой-пікірлерімен бөліседі.

«Жасыл» экономиканы дамытудың балама формаларының бірі болып табылатын экологиялық қоныстарды құру идеясымен өзінің экожобасын ұсынған Алия Назарбаеваның «Жандану» фильмі бүгінгі таңдағы аса күрделі мәселе болып табылатын экологиялық мәселелердің шешімінің жолын көрсетеді. Фильм екі бөлімнен тұрады. Бірінші бөлімінде экологиялық қоныстарға көшіп келген тұрғындардың алғашқы сезімдері мен қорқыныштары бейнеленсе, екінші бөлімінде тұрғындардың экологиялық қонысқа көшіп келгендеріне өкінбейтіндіктерін, олардың аз ғана уақыт ішінде жеткен жетістіктері бейнеленеді. Фильм соңында автор бүкіл жұртшылықты табиғатты қорғауға шақыра отырып, «Табиғат адамның өмір сүруі үшін құрылған, сондықтан оны жойып жіберу де, қалпына келтіру де адамның қолында», – дейді [13].

Елімізде он табиғи қорық бар. Қорықтардың басты мақсаты – мұндағы тіршілік ететін өсімдіктер мен жануарлар дүниесімен коса сақтау, табиғат кешендерінің табиғи даму заңдылықтарын анықтау. Өскемендік тележурналистердің «Махаббат және үміт көлі: Марқакөл» (2003) өркениеттен алыс, өзінің бүлінбеген керемет қалпын сақтаған көл туралы керемет бейнелеген.

Айтолқын Құрманова, Александр Дроздов және Эдуард Галеевтің «Ақшалар құмға кетіп барады» атты Сорос-Қазақстан қорының қолдауымен шығарылған деректі фильм Мұнайлы елдерінің қатарындағы кедей тұрғындары бар бай ел туралы мәселе қозғалады. Неге бай ел кедей тұрады? Себеп – мұнайдан келген ақша дұрыс жұмсалмайды [14].

В. Белялов пен Л. Мухамедгалиеваның «Алтын-Эмель» (1997), «Весенние плесы» (1997), «Шеврон Мұнайгаз» фильмдері деректі фильмдер мен ғылыми-белгілі фильмдер тоғысында ұлтаралық корпорация қаржыларына тапсырыс бойынша туындаған. Бұл фильмдерде авторлар азаматтарды тәуелсіз ұлтымыз қаншалықты билікке ие екенін ескертеді және өркениет алдында жануарлар әлемінің қаншалықты қорғаусыз екенін көрсетеді. Бұл авторлар өз істерінің шебері, олардың фильмдері Қазақстанда туындаған экологиялық фильмдердің ішіндегі ең үздіктері. Табиғат туралы ғылыми-әйгілі кинолардың Қазақстандық классиктері В.А. Белялов пен

Л. Мухамедгалиеваның фильмдерінің кеңесшісі болған, тәжірибелі орнитолог, ғалым Алтай Жатқанбаев қазіргі кезде өзі де табиғат туралы фильмдердің режиссері, операторы және де продюсері. А. Жатқанбаевтың «Джек – дрофа-красотка» (1998), «На зов поющего бархана» (1998) фильмдері жануарлар мен табиғаттың бірегей ескерткіші болып табылатын «ән салатын құм төбелерге» арналады. Автордың «Қазақстанның тірі табиғат әлемін тану», «Балқаш маңы «джунглиіне» саяхат», «Бірқазандар», «Наурызым», «Талғар тауларындағы қорықтар» экологиялық-танымдық фильмдер болып табылады [15].

Жоғарыда берілген деректі фильмдер Қазақстандағы экологиялық фильмдердің тек бір бөлігі деуге болады. Қазақстандық экологиялық фильмдер тележурналистикалық тергеу, деректі фильмдер, жасыл белсенділердің фильм-портреттері арқылы берілетін аумақтық көлемдегі әртүрлі экологиялық мәселелерді қамтиды. Бірақ бұл фильмдердің барлығы Қазақстанның керемет табиғатын толық сипаттай алмайды және елдегі экологиялық проблемаларды толық қамти алмайды. Елімізде басқа шетелдермен салыстырғанда оқу-фильмдері мен фильм-дәрістер жетіспейді. Себебі Қазақстанда экологиялық кино түсіруші арнайы продюсерлер институты жоқ. Бұл фильмдер тек авторлардың ұсынысымен шетелдік компаниялардың қаржыландырылуымен дүниеге келуде. Тәуелсіз авторлар мен арнайы мамандардың түсірген фильмдерді Қазақстандағы экологиялық жағдайдың шиеленіскенін ашық бейнелейді. Ал арнайы тапсырыспен түсірілген фильмдер тек үстіртін ғана, ауыр мәселелерді кадрдың артында қалдырып бейнелейді. Солардың бір мысалы «Қазақстан» телеарнасынан 2005 жылы берілген «Экологиялық тепе-теңдікті сақтай отырып» атты деректі фильмі. Бұл фильмде «Қарашығанақ Петролиум Оперейтинг» компаниясының қауіпсіз өнім алу технологиясы жайлы баяндалады.

Экологиялық кино дегеніміз бұл адамдардың бірігіп, өмірдің құндылықтарына шынайы берілгендіктерін тура көрсететін және бүкіл жер бетіндегі тірі тіршілікті сақтауға ұмтылатын жасыл қозғалыстар [16].

Қазақстан телеарналарында мерзімді арнайы экологиялық бағдарламалар жоқ. Мұрағаттық деректерге жүгінетін болсақ, 2005 жылы «Экология жаршысы» атты бағдарлама мерзімді түр-

де беріліп келген. Ал қазіргі таңда табиғат және оны қорғау туралы телехабарлар «Қазақстан» телеарнасынан берілетін «Таңшолпан» бағдарламасында «Табиғат пен адамзат экологиясы» және «Алаң» бағдарламасында «Ел экологиясы: ертеңіміз не болмақ?» сияқты тек белгілі бір тақырыптармен ғана беріледі.

Отандық арналарға қандай толықтырулар мен өзгерістер енгізу керек деген сұраққа сауалнамаға қатысқандардың 55% жастар бойында имандылық пен мәдениетті қалыптастыратын бағдарламалар көбейсе, 20% тіл үйрететін бағдарламалар енгізілсе, 15% еліміздің тарихы, мәдениеті, салты туралы бағдарламалар саны көбейсе деп жауап берген. Ал табиғатты қорғау мәселесі туралы бағдарламалардың берілуін респонденттердің ешқайсысы атаған жоқ [17].

Жалпы алғанда бұқаралық ақпарат құралдары тұрғындар арасында экологиялық білім беруде, экологиялық көзқарас қалыптастыру ісінде маңызды көпір бола алады. Электронды БАҚ-ты кең көлемде күнделікті өмірге енгізудің қарқынды қолға алынуына байланысты қоршаған ортаның жай-күйі және табиғи байлықтарды орынды пайдалану жөніндегі дәлме-дәл, тиянақты және сарапқа салынған ақпараттарды көпшілікке жеткізуге деген талап күшейтіліп отыр. Сонымен қатар, журналистердің қоршаған ортаның жай-күйі және табиғи байлықтарды орынды пайдалану жөніндегі мазасыздануларымен бірге

табиғатты қорғау, экологиялық проблемаларды шешудің нақты нұсқаларын ортаға салу тәрізді жайттарды негізге алу қажет. Экологиялық материалдардың өзіндік ерекшеліктеріне байланысты, проблеманың маңыздылығы мен күрделілігіне орай журналистер дайындау бағытында экологиялық мамандандыруды қолға алу керек деп санаймыз.

Белгілі бір дәрежеде БАҚ қалыптастыратын экологиялық мәдениеттің деңгейінен адамзаттың құрдымға кетпеу мәселесі – біздің жершарымызда адамдар қырылып қалмай, күйзеліске ұшырамай өмір сүре ала ма деген өзекті шаруаның шешімі айқындалмақ. «Экологиялық сана» атты пәнге қазір адамзатты құтқару, дағдарыстан алып шығар жолды анықтау миссиясы жүктелген. Сондықтан да бұқаралық ақпарат құралдарына экологиялық дағдарыс проблемасына аса жауаптылықпен ден қойып, қоғамдық пікірді қалыптастыруға атсалысулары өмірлік маңызды дүние болмақ.

Қазіргі заманғы даму қарқынында дәп осы бұқаралық ақпарат құралдары мен коммуникация саласы жеке және қоғамдық пікірді қалыптастырудың негізгі құралы болып табылады. Олардың мәні күн сайын өсе түсуде. Экологиялық сана мен экологиялық мәдениетті қалың бұқара арасында қалыптастыру БАҚ алдында тұрған үлкен міндеттердің бірі деп түсінуіміз керек.

Әдебиеттер

1. Гидденс Э. Социология. – М.: Эдиториал УРСС, 1999. – 10-12-бб.
2. Кириллова Н. Б. Медиакультура: от модерна к постмодерну. – М.: Академиялық жоба, 2005. – С. 6-7.
3. СМИ и Интернет // 2008-2012 kazakhstanlive.ru
4. <http://www.iac.gba.kz>
5. Дридзе Т.М., Адамьянц Т.З. Массовая коммуникация в формировании современного социокультурного пространства // Дөңгелек үстел материалдары: Әлеуметтанушылық зерттеулер – 2000. – №7. – 77-82-бб.
6. Ясавеев И.Г. Конструирование социальных проблем средствами массовой коммуникации. – Қазан: Қазан университеті баспасы, 2004. – 74-б.
7. Ясавеев И.Г. Средства массовой коммуникации и социальные проблемы. – Қазан: Қазан университеті баспасы, 2000. – 97-99-бб.
8. Гольбрайх В.Г. Экологические проблемы в современной прессе [Электрондық ресурс]. http://www.cei.ru/rus/our_public/ru300304r.shtml (11.12.2013)
9. Демина Т.А. Экология, природопользование, охрана окружающей среды: жалпы білім беретін мекемелердің жоғары сыныптарына арналған оқулық. – М.: Аспект Пресс, 1998. – 143-б.
10. Құрманбаева Г. Экологиялық мәдениеттің ұлттық дәстүрдегі арқаулары: [Қазақстан жазушыларының шығармаларындағы табиғат пен адам арасындағы қарым-қатынас, құбылыстар] // Қазақ тілі мен әдебиеті. – Алматы, 1997. – 42-45-бб.
11. Банников А.Г. и др. Основы экологии и охрана окружающей среды / Банников А.Г., Вакулин А.А., Рустамов А.К., – 4-ші басылым, қайтаңдеу және толықтыру. – М.: Колос, 1999. – 214-223-бб.
12. Экология: Педагогикалық ЖОО студенттеріне арналған оқу құралы. – М.: VLADOS Гуманитарлық баспа орталығы, 2004. – 463-б.

13. <http://www.youtube.com/watch?v=iJydQzsYd-w>
14. <http://www.soros.kz/>
15. <http://news.nur.kz/129150.html>
16. Беркова Н.Н. Т. Жүргенов атындағы Қазақ ұлттық өнер академиясы. «Зеленое спасение» хабаршысы. [Электрондық ресурсы]: <http://www.greensalvation.org/index.php?page=Berkova-ecokino>
17. Қазақстан Республикасының ұлттық саясатының тұжырымдамасы (2015 жылға дейінгі іске асырылатын міндеттер). – Алматы, 18 қаңтар, 2010 ж.

References

1. Giddens E. Sociologia. M.: Editorial URSS, 1999. – 10-12 bb.
2. Kirilova N.B. Mediakultura: ot moderna k postmodernu. – M.: Akademiyk joba, 2005. – S. 6-7.
3. SMI i Internet // 2008-2012 kazakhstanlive.ru
4. <http://www.iac.gba.kz>
5. Dridze T.M., Adamianc T.Z. Massovaia kommunikacia v formirovanii sovremennoho sociokulturnogo prostranstva // Dongelek ctol materialdary: Aleumettanushylyk zertteuler – 2000. – №7. – 77-82-bb.
6. Iasaveev I.G. Konstruirovaniye socialnyh problem sredstvami massovoi kommunikacii. – Kazan: Kazan universitety baspasy, 2004. – 74 b.
7. Iasaveev I.G. Sredstvami massovoi kommunikacii I socialnye problemy. – Kazan: Kazan universitety baspasy, 2000. – 97-99-bb.
8. Golbraih V.G. Ekologicheskie problemy v sovremennoi presse [Elektrondyk resurs]. http://www.cei.ru/rus/our_public/pu300304r.shtml (11.12.2013)
9. Demina T.A. Ekologiya, prirodopolzovanie, ohrana okrujayushei sredy: jalpy bilim beretin mekemelerdin jogary synyptaryna arnalgan okulyk. – M.: Aspekt Press, 1998. – 143 b.
10. Kurmanbaieva G. Ekologialyk madeniettin ulttyk dasturdegi arkaulary: [Kazakstan jazushylarynyn shygarmalaryndagy tabigat pen adam arasyndagy karym-katynas, kubylystar] Kazak tili men adebieti. – Almaty. 1997. – 42-45-bb.
11. Bannikov A.G. i dr. dp. Osnovy ekologii i okhrana okruzhayushchei sredy/Bannikov A.G., Vakulin A.A., Rustamov A.K., – 4-e izdanie, pererabotka i dopolnenie. – M.: Kolos, 1999. – S. 214-223.
12. Ekologiya: Pedagogikalık JOO studentterine arnalgan oku kuraly. – M.: VLADOS Gumanitaryk baspa ortalıgy, 2004. – 463-b.
13. <http://www.youtube.com/watch?v=iJydQzsYd-w>
14. <http://www.soros.kz/>
15. <http://news.nur.kz/129150.html>
16. Berkova N.N. Jurgenev atyndagy Kazak ulttyk oner akademiasy. «Zelenoe spasenie» Habarshysy [Elektrondyk resurs]: <http://www.greensalvation.org/index.php?page=Berkova-ecokino>
17. Kazakstan respublikasynyn ulttyk saiasatynyn tujiyrymdamasy (2015 jylga deingi iske asyrylatyn mindetter). – Almaty, 18 kantar, 2010 j.

ӘОЖ 181.001

Г.А. Шадинова, С.Ш. Юсупова*

Қ.А. Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті,
Қазақстан Республикасы, Түркістан қ.

*E-mail: Sau2000@mail.ru

**Қазіргі күндегі қазақ қоғамына бәсекеге қабілетті
әйел дәрежесінің деңгейлік мәселесі**

Бұл мақалада біздің еліміздегі әйелдің дәрежесі ең жақсы нәтижеге жетуіміз үшін қандай болуы керек екендігін білу үшін, дамыған Батыс елдеріндегі әйелдердің дәрежесі мен осы Батыстың Ренессансының фундаментін қалаған Мұсылман елдеріндегі әйел дәрежесі қарастырылды. Осы мәселе бойынша бәсекеге қабілетті елдердің әйелдерінің дәрежесі және осы статустың келешекке қаншалықты бейімділігі зерттелінді. Қазіргі таңда білім, ғылым, тұтынушылық салдарынан тек Батысқа ғана еліктеуменен дамып жатыр, алайда бірінші ұстаз Аристотель болғанымен де одан да өткен мықты ұстаздардың нәр алған жері Ислам діні болғанын еш ескерілмеуде. Бағытты көрсету мақсатымен мен Малайзия елінің әйелдері мен Түркия елдерінің әйелдерінің арасында дәрежесі туралы анализі жасала отырып, негізіндегі Исламдағы әйелдің дәрежесін бүгінгі өмірдің көзқарасыменен қайта өңдеуге өткізуге шақыра отырып, Құранның әріптеріне емес Құранның мағынасына үңілуді көздей отырып, Жаратушының соңсыз ақылына сүйене отырып, қазақ әйелі қандай болуы керек сауалына жауап ізделінді. Қазақ әйелі қазақтың атын әлемдік дәрежеге шығару үшін қазақшылықтың келешекке зиян беретін элементтерінен арылып тура жол көзделінді.

Түйін сөздер: Ислам, әйел дәрежесі, Құран, феминизм, қазақшылық, рухани құндылық, бақыт, жанұя, Қазақстан.

G.A. Shadinova, S.Sh. Yusupov
**Status of women at the competitiveness
of today in the kazakh modern society**

This article is about the way which Kazakh woman should follow to prosper her society. Now unfortunately with all good things which come from Western countries such as technology, education and so on, we are blindly following to the western woman's behavior which is not acceptable for Kazakh woman as Muslim woman. Because we see that western woman became even higher than man because of radical feminism which is not productive for future of society, especially when we talk about fertility. We need to explain to Kazakh woman that Koran has various interpretations given in different times. The most important thing is we have to identify the requirements of our time according to Islam and follow not to the letters of Koran but to the meaning of Koran. Only traditions which make future better should survive, otherwise people never prosper. We have to question our traditions and measure them with Koran and Sunnah. Muslim scientists questioned every aspect of their lives and understood the first word of Allah «ikra» positively, so they really read everything with big interest. I try to show to Kazakh woman that Islam never consider woman only as mother or only as wife and never stops your personal development but encourage it. Women can't just stay behind man in shadow without having her own opinion, because Koran teach as that we are responsible for our life, so women shouldn't just follow her husband but she has to be a person who aware of her responsibilities.

Key words: Islam, women's status, women in Koran, feminism, primitiveness, spiritual value, happiness, family, Kazakhstan.

Г.А. Шадинова, С.Ш. Юсупова
**Проблема уравнивания статуса конкурентоспособной женщины
в современном казахском обществе**

С целью выяснения, каким статусом должна обладать женщина в нашей стране для достижения наиболее успешных результатов, в данной статье рассматриваются статус женщины в развитых западных странах и в мусульманских странах, заложивших фундамент западного Ренессанса. По данному вопросу проведено исследование статуса женщины в конкурентоспособных странах и склонности этих стран к развитию указанного статуса. В настоящий момент образование, наука и потребление склоняются к западной модели развития, однако, никто не вспоминает, что Ислам породил множество ученых, достигших гораздо большего, чем один из первых и значительных ученых Запада – Аристотель. Для представления приоритетного направления был проведен опрос женщин Малайзии и Турции, дана рекомендация пересмотреть современную жизнь и статус женщины через призму Ислама, опираясь не на букву, а на смысл Священного Корана, на бесконечную мудрость Всевышнего, осуществлен поиск ответа на вопрос, какой должна быть казахская женщина, а также показан путь возвышения имени казахской женщины и предостережение от элементов, способных нанести вред ее имени.

Ключевые слова: Ислам, статус женщины, Коран, феминизм, примитивность, духовная ценность, счастье, семья, Казахстан.

Бір қолымен бесігін, екінші қолымен әлемді тербеткен ананы қазақ халқы қашанда сыйлап, құрмет көрсеткен. Бүгінде елімізде әйелдер саясатта, бизнесте немесе экономиканың барлық секторында, шаруашылықтың әртүрлі саласында ер азаматтармен қатар еңбекке белсене араласып, өздерінің біліктілігімен, қабілет дарынымен, іскерлігімен көзге түсіп жатыр. Олар мемлекетіміздің өсіп-өркендеуіне сүбелі үлестерін қосып жүр десек артық айтқандық емес. Мемлекет басшысының: «...тәуелсіз Қазақстан әйелдерінің саяси және экономикалық мәртебесін арттыру – уақыт талабы, бұл мақсатқа жету менің ұдайы назарымда» деген сөзін ешкім ұмыта қойған жоқ шығар [1, 131-б.]. Президент сөзінің өмірдегі көрінісі – елімізде өз Жарлығымен әйелдердің жағдайын жақсарту, оларды елдің қоғамдық-саяси өміріне белсене араластыру мақсатында түрлі бағдарламаларға жол ашқандығы.

Әлем тарихында құрсаңған жауға қарсы қол бастап жауға шапқан не болмаса мемлекет басқарып, сол елдің азаттығы жолында арыстандай алысқан әйел адамдар аз емес.

Өмірдің ең жоғарғы құндылығы – адам. Сондықтан, кез келген адамды жынысына, нәсіліне, ұлтына, ұстанған дініне қарамастан сыйлап, құрметтеу қажет. Әйелдер әділеттілікті, тыныштықты қалайды, Жер-ана секілді бәрін кешіреді. Жұмыр жер бетін мекен еткен барлық халық әйел ананы тек өз шаңырағының ғана емес, барша халықтың анасы деп бағалайды. Оның жан

тазалығына, ақыл-парасатына, қайрат-жігеріне, жан сұлулығына ерекше мән береді. Әйелдер өз отбасының ғана емес, барша отандастарының тыныштығын тілейді. Ұлысының ынтымақ бірлігін ойлайды [2, 56-б.].

Әйелдер ислам дінінің өздеріне берген қадірін, жеңілдігін, еркіндігін білсе, бүкіл дүние жүзінің әйелдері бірден мұсылман болар еді. Мұсылмандықта әйел сұлтан. Дініміз әйелге көп қадір берген. Ал еркекке көп жауапкершілік жүктеген. Исламда әйел үй ішінде және сыртында жұмыс істеуге, ақша табуға мәжбүр емес. Тұрмыста болса күйеуі, тұрмысқа шықпаған болса әкесі, әкесі жоқ болса, ең жақын еркек туысы еңбек етіп оның қажеттіліктерін қамтамасыз етуге мәжбүр. Жақын туысы жоқ болса немесе кедей болса, «Бәйтул мал», яғни мемлекет қазынасы әртүрлі қажеттіліктерін қамтамасыз етуге міндетті.

Пайғамбарымыз с.а.у былай деген екен осы мәселеге қатысты: «Ислам діні соншама ұзақ жерлерге кеңінен тарап сол жерлердің бәрінде сенім менен бейбітшілікті үгіттеп таратады және де сол ұзақ елдерден бір әйел жалғыз болып Меккеге келіп оны тауаф еткеннен кейін қайтадан жалғыз өзі үйіне қайтады. Сол әйелге еш бір қауіп қатер келместен үйіне қайта оралады [3, 232-б.].». Осы мәселені күніміздегі мәдениет критеріі ретіндегі әйел үшін айтылғаны ап-ашық, алайда күнделікті өмірде бұл сөздер қолданылмайтын бір теорияға айналған секілді, өйткені осы хадис бола тұра бүгінгі таңда әлі де

қажылық жасау үшін әйелді еркек ертіп жүруі тиіс екені таңғаларлақ жағдай емес пе?

Соңғы жылдары Егемен Қазақстан елі болып барлық саланы бірдей дамытуға атсалысқан еліміздің азаматтары күллі жер шарындағы ең мықты дамыған мемлекеттеріне барып елімізге ең жақсы даму жобасын ұсынуда. Әр елдің ең пайдалы жағын алып, солардың барлығын бірлестіріп Қазақстандықтар үшін салтанатты өмірді көздеп жүргеніміз шындық. Алайда, рухани құндылық, мәдениет мәселесіне келгенде қай ұстанымды ұстанудың дұрыс екенін көрсететін нақты бір бағыт жоқ, өкінішке орай. Мәдениеттің әсерінен адам табиғатына, ақиқатқа сай келмейтін, ақылға сыймайтын жағдайларды шындық етіп көрсету, мұсылман әйелінің ар ұятына қайшы келетін жағдайларды прогресс ретінде көрсету арқылы білімсіз, діни сауатсыз ана-қыздарымызға жат қылықтарды әдеттеріне енгізу кеңінен жүргізулуде. Соңғы жиырма жылдың теледидардан ең көп батыстағы өмір сүру салтанаты уағыздалып жатыр, әрине егер жоғарыда айтылғандай керегін алып талдасақ батыстан алатын мысал көп, алайда біз тікелей Батыстың күнделікті өмірін көшірсек қоғамымызға кері әсер етеді екен.

Ең қатерлісі бұл сол әйелдің бостандығын, шынайы тұлға болуын көздейтін Ислам дініне ана-қыздарымызды дұшпан етуі екен. Өйткені негізінде әйелдің шынайы бақыты менен бас бостандығы тек қана Ислам дінінде екен.

Осы құндылық системасының бағытының болмауының салдарынан халқымыздың бәрі теледидар сериалдарына беріліп кетіп бара жатыр, екінші бірі өтіп кеткен кеңестік дәуірдің руханилығын аңсауда, үшінші бір топ мүшелері қазақ қазақшылығымен әсемді деп шаманистік дәуірдегі көне қазақ сенімдерін қайта жаңғыртуда...

Біз ел болуымыз үшін ең әуелі мұсылман болғанымызды ескеріп бүгінгі қазақстандықтардың Исламдағы бағытын анықтауымыз керек. Малайзиялық халықты алсақ, олар өздеріне тән Ислами өмір сүрулері олардың одан әрі дамуына септігін тигізуде. Өйткені тарихқа үніліп қарасақ, Исламға дейінгі дәуір және Исламнан кейінгі кезең деп бөлінеді екен. Пьер Кюри Нобель сыйын алғандағы сөзі былай еді: «Андалусияның кітапханаларының кітаптарының түгелі бізге жеткенде, біз қазір ғарышта отырар едік, өйткені мен сол аз ғана қалған кітаптардан атом-

ды аштым» деген екен. Мұсылмандардың орта ғасырдағы жеткен шыңына әлі күнге дейін осы жиырма бірінші ғасырда отырған біз жете алмай келе жатырмыз.

Қоғамдағы моралды құндылықтардың орнатылуы жанұялық ядродан басталады. Егер бір елді жою үшін жанұя ұғымын жою жеткілікті болады екен. Ядросынан айырылған ұлт өздігінен жойылып кетеді. Жанұя қорғаушы рөлін атқарады екен. Ер менен әйелдің әрі физикалық, әрі руханилық мұқтаждықтарын қамтамасыз ету арқылы, қоғамдағы зинақорлықтан және де түрлі венерикалық аурулардың тарауының алдын алады, некелескен отбасында жасөспірімдердің ата-бабаларының әдетін-ғұрпын түсунуі және өміріне сәйкес түрде одан әрі жалғастыруы, ұлттық сананы қалыптастыруын да жанұя аса маңызды рөлін атқаратыны мәлім. Әсіресе осы заманымыздағы жүйкелікті, бәсекелесті өмірімізде әрқайсысымызға жанұядағы жылулық пен мейірім аса қажет, үйіне келген уақытта жұмыстағы проблемалар мен қиындықтарды ұмытып, сені тек сен болғаның үшін жақсы көретін отбасы мүшелерінің әсерінен бақытты бола аламыз емес пе? Отбасында ғана адамдар толығымен босап, күніменен тағып жүрген масқаларын шешіп, бұл жерде маған зиян келмейді, мені ешкім сынамайды, мен өз отбасы мүшелерім үшін өте қымбаттымын, бұл менің қорғаным деген ойменен рахаттанып өмір сүре алады.

Сол жанұяның бақытын жылытатын, жарық беретін күні, әйел тұлғасынан басталады. Өйткені отбасы қоғамның ядросы болса, әйел отбасы ядросы екен. Әйелдің жанұяны бақытты етуі үшін, ол ең әуелі өзі бақытты болуы тиіс. Ал бақыттың ең негізгі шарттарының бірі тұлға болу, өз мендігінен айырылып қалмау, яғни пікірін еркін ашып айту. Өйткені ол әйел Пайғамбарымыздың с.а.у. хадисінде айтылғандай ерінің жетпей тұрған иманының жартысын толықтыруы үшін, оған тең болуы тиіс, бірдей болу емес, яғни дәрігер менен мұғалімнің теңдігін көздеген секілді, тең құқықты болуы тиіс, қоғамдағы мүмкіншіліктер ерге де, әйелге де теңдей ұсынылуы қажет. Туыстарының қысымынан, не болмаса ерінің қызметшісі ретінде ғана болуынан ол өзін тастап қойған жағдайларда, ол ең әуелі өзіне, жұбайына және бала-шағасына, сонан соң қоғамына қиянат етеді. Өйткені тұлға ретінде өлу физикалық өлуден жаман екен...

Шындығында, тек әйел ғана өзіндегі мүмкіндіктерімен өзіне белгіленген бұл міндеттерді атқара алады. Алла әйелді Жаратушысына бағынып, жанұясының түтінін түзу түтетуге, бәрінен бұрын дүниеге сәби әкеліп, ұрпақ жалғастыру үшін жаратқан. Мұсылман әйелдер үшін жанұя мәселелері оның жеке қызығушылықтары мен кеудемсоқтығынан әрқашан басым тұрады. Жеке «персонализм» ол үшін маңызды емес. Тым тырысу, қызметте өсу, кәсіби жетілу оның жанұясына зиянын тигізетіндей болса, одан дереу бас тартады. Мұсылман әйелдері алдыңғы кезекте жанұясының игілігі мен Жаратушысына құлшылығын ойлауы тиіс. Иә, Ислам әйелдерге саяси немесе қоғамдық өмірдің басқа да салаларында табысқа қол жеткізуге тиым салмайды, керісінше өзі өмір сүріп отырған қоғамды дамыту, көркейту үшін атсалысуға даяр әйелдерді мадақтайды. Біраз жылдан бері ислам дініндегі әйелдердің құқықтары мәселесімен айналысып жүрген Н. Юсупова «Исламдағы әйелдердің құқықтары» кітабында былай деп жазады: «Әйелдің Алла жолында жасайтын ең игілікті ісі мен жұмысы ол – үй шаруасымен айналысу, балаларға тәрбие беру, үйін көріктендіру және жұбайына көмектесу» [4, 89-б.].

Арабтанушы, Эдинбург университетінің профессоры Уильям Монтгомериннің айтуынша: «Мұхаммедті тарихи контексте әйелдердің құқықтарын қорғаушы тұлға ретінде қарастыруға болады, өйткені ол әйелдерге жалпы кепілдік берді» дейді [5, 67-б.].

Исламда білім концепциясы өзге өркениеттермен салыстырғанда әлдеқайда басым маңызға ие болған. Мұсылмандық қоғамның интеллектуалды, рухани және қоғамдық өмірінің барлық қырларының арасында білім барынша басым позицияда болған еді. «Білім» білімді топтардың арасында салтанат құрды, ал өнер өзгелерге ықпал жасады.

Қазіргі таңда күнімізде надандықтың тағы бір түрі де кездеседі екен. Мұсылман бола тұра, білімсіздіктен ислам қағидасына керісінше амал жасау, яғни мүлде мұсылманға сәйкес өмір сүрмейтін мұсылмандар. Өйткені бұл мұсылмандарға өз діндері жайында білімнің қажетсіздігі насихатталуда, бұл үгіттеу сонау кеңес дәуірінен бұрын басталды, қазақ молдаларының қатыгездіктен медреселерде тек таяқпен білімді қатар беретін, дәуірінен қалып кеткен молданың

іс-әрекеттерін көрсетуден басталғаны барша-мызға аян. Ендеше заманның талабына сәйкес келмейтін білімге кім ұмтылады екен... Ал бірақ Құран бүкіл замандардың кітабы болатындығына ант еткен Алланың сөздері бар бола тұра, бұл кітапты орта есеппен ұстанса ғана бізді өркениетке жеткізеді екен. Бірақ осы дінді шектен тыс қиындатушылардың салдарынан осы Ислам діні шынайы өз келбетін қазақ жастары алдында жоғалтып отыр. Ислам дінінің деңгейін көтере отырып біздер осы Құранның қазыналарына қол жеткізе аламыз. Мысал ретінде Түркия, Малайзия, Иордания және Бирма елдерінде Құранға және Пайғамбарымыздың сүннетіне үлкен сұраныс болса да, осы елдер демократия және білім беру жүйесі бәсекеге қабілетті елдер болып саналады екен.

Демократия, нарық аясында, информациялық кеңістікте әйелдердің дәстүрлі мінез-құлқын қалай түсінуге болады немесе жаңа жағдайға оралымды іс-әрекеттердің тартымдылығын қалай сақтауға болады деген сауалдарды өмір әрқайсымызға ұсынуда. Ғасырлар бойы дәстүрлі мінез-құлықтар отбасында еркектерге, үлкендерге орай және бала тәрбиесі тұрғысынан анықталды. Бұл нормалар бүкіл адамзаттық сипатқа айналды. Ол тегін емес еді. Ендігі бұл үлгілердің құндылығы әрқалай қабылдануда. Әйелдердің өзіндік іс-әрекеті, яғни азаматтық және қызметтік кәсіби ізденісі іргелі мақсатқа бағытталуда. Әйел еңбектің де, еркектің де жетекші күшіне айналуға, жұмыста өз кәметтілігін танытуда, кәсіби құзырлығын жетілдіруде, серіктестікке өздерінше бағыт ұстауда, сауда-саттықта өзіне деген сенімін арттыруда. Осылайша іс-шара мен қауымдастықты басқару әдістерін әр бағытта игеруде және үйретуде.

Бұл іс-әрекеттер көбінесе әйелдердің өз пікірі туындауда. Белсенді әйелдер тәжірибесі демократия мен нарықтық қатынасты әр салада әр қалай үйлестіруде, өзіндік пікір өнімдік айналымға еніп, әр қарқынға ұйытқы болуда. Әйелдердің тың өмір-салттары мен озық тәжірибелері тың адами қасиеттерді қалыптастыруға және тоғыстыруға жер-жерде ықпалын арттыруда. Әйелдер озыңқы іс-әрекеттерімен қоғамдық қатынастарды жаңғыртудың бүгінгі белсенді әлеуметтік күшіне айналуға.

Қазақстанның өсіп-өнуіне, демократиялық дәстүрлерді өмірге ендіруде, әр ортаның мәде-

ниетінің қалыптасуына әйелдердің қосып отырған үлесі өте зор. Әйелдер ел мен ұрпақтың есеюіне тікелей ықпал етуде. Елдің егемендік деңгейі мен Қазақстанның тәуелсіздік тұғырының мекемдігі де әйелдердің белсенділігінен жан-жақты тәуелді [6, 27-б.].

Әйелдің рөлі отағасына, жанұя мүшелеріне күн шуағындай әсер етеді. Қоғамымыздың мораліне сәйкес, бізде әйелді ана, ұрпақты жалғастырушы деп сыйлайды.

Қазақ әйелінің намысы – биік, ары – олжа. Әйел әлбетте, қажет кезінде билікке де араласып, ер-азаматтарына сүйеу бола біледі. Олар жаугершілікте ерлермен қатар тізе қосып, жауға қарсы шапқан, тіпті де қол бастаған. Оған келтірер мысал да аз емес.

Қазіргі кезде жер шарында нәзік жандылар саны 50%-дан астам. Жылдан жылға әлемде әйел саясаткерлер саны күн санап өсуде. Қазақ санасы бойынша, яғни менталитетімізде қазақ әйелі – билік басында болмаған. Болса да, жиі кездеспеген. Әйел мен саясат еш байланысы жоқ ұғымдар болған. Ал енді, заман өзгерді ме, әлде адамдар өзгерді ме, әйтеуір «заманға сай бөркінді ки» демекші, әйел қауымы мемлекет саясатының бөлмес атрибуты болды. Әйел тек саясат объектісі ғана емес, әйел енді саяси процестің бас қатысушының да рөлін атқармақ. Оған басты себеп, жалпы демократиялық өзгерістер нәтижесі.

Соған қарамастан, қазіргі кезде гендер мәселесі – біздің қоғамымызда өте күрделі мәселелер санатында. Және де күн сайын әлемдегі деңгейде көтерілетін өзекті де көкейтесті болмақ. Адамдар арасында, яғни әйел азаматтары мен ерлер, бойжеткен мен ер балалар және қыз бен ұл арасындағы қатынас – ел ынтымағының шыңы. Сол қатынастың қарай біркелкі болуы еліміздің дамуына, қоғамымыздың жақсы жаққа өзгеруіне және болашақ ұрпаққа әсері мол.

Ал батыстың дамыған елдерінде де әйелдер әлі күнге дейін өзінің лайықты орынға ие болған жоқ. Америкада әйелдер дискриминациясына қоса әйелдердің бірінші 20 мамандығы хатшы, кассир, сату бөлімінің басшысы, медбике, кітапханашы, даяшы, аспаз, үй тазалаушы және т.б. құралады.

Басқа жағынан қарасақ, Америка, Еуропа және көптеген елдерде әйелдер қымбат та бағалы тауарларды жарнамалайтын құралға ай-

налған. Және әйелдің бүкіл адамдық және тәңірлік қасиеті мен бағалылығы бір тауар не заттың сатылуымен төмендеп кетті. Біріккен ұлттар ұйымының бұрынғы басшысы (Петроус Ғали) 1995 жылы Пекин қаласында өткен әйелдердің әлемдік конференциясында былай деген еді: «Жеткен ұлы жетістіктерімізге қарамастан орындауымыз қажет көптеген істеріміз қалды. Көптеген қоғамдардағы әйелдер даму жолында айтарлықтай үлес қосуда. Алайда шамамен барлық жерде әлі де әйелдерге байланысты мәселелер басым емес. Әйелдер ашық және жасырын түрдегі шеттету және қыспақпен соқтығысуда. Әлі де әлем кедейлерінің 70%-ын әйелдер құрап отыр».

Батыста пайда болған феминизм қоғамдық бағыты әлемдегі, әсіресе батыс қоғамдарындағы әділетсіздік, дискриминацияға қарсы реакция, күресу мақсатымен әрекет етеді. Бірақ бұл топта әйелдің табиғилығы мен жаратылысын дұрыс бағаламай, әйел затын ер адам қоғамымен табиғи және тумысынан бар қарым-қатынастың алдын алады. Феминисттер әйелдің отбасындағы және тәрбиелік рөліне көңіл аудармай, елемей «Еркін үйлену» атты жаңа жобамен әйелдің бала тәрбиесі, баланың физиологиялық және табиғи қажеттіліктерін өтеудегі рөлін елемей, сонымен қоса түрлі қоғамдық, мінез-құлықтық бұзылу мен бүлінулерден әйелдердің жыныстастарды ұнатуына себепкер болып, адамзат қоғамын екі есе көп қиындықтармен беттестірді [7, 35-б.].

Орыс жазушысы, дворяндар тегінен шыққан және де Құранды орыс тіліне аударған Валерия Порохова исламдағы әйел құқықтары жөнінде былай дейді: «Жер бетінде сіз мұсылман әйелінің құқығынан асып түсетін әйелді таба алмайсыз, тіпті қазіргі таңда сол мұсылман әйелінің құқығына тең құқықты әйелді де кездестіру де қиын» [8, 73-б.].

Біз қазіргі уақыттағы әйелге қатысты таптаурындардан еркінбіз бе? Бұл жайында әйелдің өз тағдырын өзі шешуіне, оның әлеуметтік рөліне қалай қарайтынымызға байланысты айта аламыз. Біз еркек пен әйелдің тең құқығы әртүрлі елдердің конституцияларында бекітілген, әйелдер қоғамның экономикалық өміріне қосылған, дауыс беру құқығы бар және білімге қол жеткізе алатын жаңа заман дәуірінде өмір сүреміз. Бірақ сонда да әйелдің орны көбіне екі жақты

болып қалады. Американдық социолог Э. Боулдинг қазіргі әйелдің әлеуметтік рөлі жайында, бұл рөл қоғамның «беткі» жағымен емес, «ішкі» жағымен көбірек байланысты дейді [9, 78 б.]. Әйелдерді кемсітушілік анық формада емес, жасырын формада болса да сақталады, оған жыныстық рөлдік таптаурындар мүмкіндік туғызады, яғни, қоғамда әйелге не «рұқсат етілгені» жайлы орнықты ұсынулар. Олар адамдардың санасы мен мінез-құлқына кедергі, еркек пен әйелдің әлеуметтігіне теңсіздік орнының себебі болып табылады.

Ислам – бұл адамзатқа қазіргі адам бетпе бет тұрған көптеген мәселелерден құтылуға көмек беретін идеология. Жаратушы бізді тек жаратып мына әлемге тастап қоя салған жоқ қой, сонымен қатар, Ол бізге бұл өмірдің нұсқаулығы – Құранды жіберді. Ислам бойынша әйел ең әуелі аяулы жар және ана. Сау ұрпақты өсіру және үйдегі қолайлы, жақсы атмосфераны құру «іссіздік» деп бағалана алмайды. Аналар жайында, анық хадисте «Жұмақ – аналар аяғының астында» делінген, яғни оларға деген қарым-қатынас ер мұсылманның мәңгіліктегі аманшылығын анықтайды. Әпке-қарындастар, қыздар және әйелдерге тоқталатын болсақ, еркектер олар үшін Жаратушының алдында жауапты. «Сіздердің әрқайсысыңыз басқарушы болып табыласыздар және әрқайсысыңыз сіздерге жүктелген басқаруда жауапты боласыздар [10, 157-б.].» Болашақ ұрпақтың діндарлығы және тәрбиесі қандай болатындығы көбіне аналарға байланысты болып келеді. Оларға тыныштық сақталуы, татулық, үй-әулеттің діндарлығы, өсіп келе жатқан ұрпақтың тәрбиесі мен діндарлығы сияқты ұлы функция жүктелген. Олардың құқықтарына келетін болсақ, олар өздерінің ерлерімен бар-

лық жағдайда тең. Әрқайсысында бұл өмірдегі өз функциясы бар. Егер әйел бала туып, оларды өз сүтімен тамақтандырып және тәрбиелесе, онда еркек жанұядағы психологиялық және рухани тұрақтылыққа, оның материалдық молшылығына және сыртқы агрессиядан қорғау үшін бар күш-жігерін жұмсау керек. Олардың бірлік және теңдік құқықтарының бірі олардың әрқайсысы өз міндетін атқарудағы және сол міндетіне деген жауапкершілігі жөнінен бірдей марапатталатыны болып табылатыны. «Еркектерге – олардың алғанынан өз үлесі, ал әйелдерге – алғандарынан өз үлесі. Жаратушыдан оның мейірімділігін сұраңдар. Расында, Аллаһ барлығын білуші [4, 32-б.]».

Сонымен қазіргі заманда және көптеген дамыған елдерде әйелдің номиналды басшыдан жоғары қолданыстағы мемлекет басшысы орнында, әйел – қарулы күштер басшысы немесе тіпті парламент өкілдеріндегі әйелдердің пропорционалды санын көру өте қиын. Алайда, бұл айғақты әртүрлі елдің артта қалғандығы немесе мемлекет басқарудағы әйел құқығының білгілі бір конституциялық шектеуіне жатқызуға болмайды.

Әрбір жеке тұлғаның бойындағы адамгершілік қасиеттер ананың, яғни, әйелдің тәлім-тәрбиесінен бастау алады. Өйткені қазіргі кезде мұсылман әйелдері бір жағынан, түрлі қоғамдық салаларда өз қабілеттерін дәлелдесе, екінші жағынан, жанұядан, баланы тәрбиелеуден, аналық, жұбайылық рөлдерінен алыстамайды. Бұл жанұяға көңіл бөлу мен әйелдің өзекті рөліне қатысты Ислам тағылымдарының нәтижесі болып табылады, яғни Ислам қағидалары бойынша, әйелдің үйдегі ісі Аллаһ Тағала жолында джихад жасаумен тең деп айтсақ қателеспейміз.

Әдебиеттер

- 1 Назарбаев Н. Тарих толқынында. – Алматы: Атамұра, 1999. – 296-б.
- 2 Шәдетхан Боғдабайұлы. Әйел қауымының исламдағы орны және әдебі // Жас Қазақ Үні. – №3. – Алматы, 2011. – 5-6-бб.
- 3 Сахих аль-Бухари. Хадисы. – Бишкек: УММА, 2003. – 860-б.
- 4 Юсупова Н. Права женщины в исламе. – Казань: Мастер-Лайн, 2001. – 125 с.
- 5 Maan, Bashir and Alastair McIntosh. The whole house of Islam, and we Christians. – New York, 2010. – 258 p.
- 6 Молдабеков Ж. Гендерлік саясаттың әлеуметтік сипаты, ұлттық көрінісі, тәрбиелік мағынасы // Виртуалды жоба. Жаңа экономикадағы әйелдің рөлі. – Астана, 2013. – 27-29-бб.
- 7 Хосейн Новин. Әйел мен ер адамның қоғамдық құқықтарының ерекшеліктері // Виртуалды жоба. Жаңа экономикадағы әйелдің рөлі. – Астана, 2013. – 35-38-бб.
- 8 Порохова-Аль-Рошд Валерия-Иман. Ислам в современной России. Энциклопедия. – М.: Алгоритм, 2008. – С. 166.

- 9 Боулдинг К. Общая теория систем – скелет науки // Исследования по общей теории систем. — М.: Наука, 1969. — С. 54-55.
- 10 Кулиев Э. Коран. — Алматы: Албаракат, 2011. — 324 с.
- 11 Юсупова Н. Права женщины в исламе. — Казань: Мастер-Лайн, 2001. — 125 с.

References

- 1 Nazarbayev On history wave. — Almaty: Atamura, 1999. — 296 pages.
- 2 Shadethan Bogdabayuli .The status and position of women in Islami // Jas Kazak Uni - №3. — Almaty, 2011. — 5-6 pages.
- 3 Sahih al Bukhari. Khadisi. — Bishkek: UmmA, 2003. - 860 pages.
- 4 Yussupova N.The rights of women in Islam. — Kazan: Master - Lain, 2001. — 125 p.
- 5 Maan, Bashir and Alastair McIntosh. The whole house of Islam, and we Christians. - New York, 2010. — 258 p.
- 6 Moldabekov J. The politics of gender in social life, in national focus, in bringing up the youngerster// Virtual project. The role of women in new economy. — Astana, 2013. — 27-29 pages.
- 7 Hosein Novin. The differences in rights of women and men// Virtual project. The role of women in new economy. — Astana, 2013. — 35-38 pages.
- 8 Porokhova al Rohid Valeria Iman. Islam in contemporary Russia. Encyclopedia. — М.: Algoritm, 2008. — S. 166.
- 9 Boulding K. General theory of systems - Skeleton of science // The research of general theory of systems. — М.: Nauka, 1969. — 54-55 p.
- 10 Kuliev E. Koran. — Almaty: Albarakat, 2011. — 324 pages.
- 11 Yusupova N. Rights women in Islam. - Kazan: master Lyne, 2001. - 125 p.

УДК 130.2:572:17.035.3

С.К. Рахипова

Жетысуский государственный университет имени И Жансугурова,
Республика Казахстан, г. Талдыкорган
E-mail: Sayra.76@mail.ru

Проблемы этнической идентичности в контексте глобализации

Каждая эпоха выдвигает определенные проблемы. Главным вызовом современной эпохи являются две взаимосвязанные проблемы идентичности и глобализации. Глобализация является общим мировым процессом и имеет много различных направлений – от политических и экономических до уровня и образа жизни как отдельного индивида, так и народа и социума в целом, это сложный комплекс трансграничных взаимодействий между физическими лицами, институтами, предприятиями и рынками.

Ключевые слова: этнос, идентификация, политика, нация, традиция, глобализация, инновация.

S.K. Rahipova

The problem of ethnic identity in the context of globalization

Each epoch proposes certain issues. The main challenge of the modern era are two interrelated problems of identity and globalization. Globalization is the General global process and has many different directions from political and economic to the level and way of life of an individual and of the nation and society in General, is a complex cross-border interactions between individuals, institutions, companies and markets. The emergence of new forms of relationship and interaction between countries and people under the influence of globalization entails rethinking the established views on the different kinds of identities and their coexistence. Moreover, the picture of globalization consequences would be incomplete without lighting situation related to cultural identity. In the conditions of globalization of the transformation and pluralization identity. Under the influence of globalization, cross-cultural communication of the countries and peoples transformed radically, resulting in a drift of socio-cultural identity.

Key words: globalization, identity, ethnicity, traditions, unification, threat, culture, integration.

С.К. Рахипова

Жаһандану жағдайындағы этникалық идентификация мәселесі

Әр кезеңнің өзіне тән мәселелері болады, қазіргі қоғамдағы көкейтесті мәселенің бірі – этностық идентификация. Этностық идентификация – әр адамның этностық топтағы басқа бір адаммен бірігуге эмоциялық қатынастың процесі. Мұнда сол этностың тарихына, мәдениетіне, ұлттық салтына, әдет-ғұрпына, олардың мұраттарына, сезімі мен фольклоры мекендейтін аймағы мен оның менталитетіне деген жағымды көзқарастары арқылы теңдестіру. Этностық идентификация адамның өзін сол немесе басқа этносқа жатқызып қоюы ғана емес, сондай-ақ өз халқы туралы, оның өзгеше қасиеттеріне мәдениетіне, тіліне, тарихи өткен өміріне тән «біз» бейнесінің көрінісі. Жаһандану заманында инновациялық даму жолына тек ұлттық идентификация арқылы ғана шыға аламыз, халықты жойылып кету қаупінен сақтаймыз.

Түйін сөздер: этнос, идентификация, мәдениет, ұлт, салт, әдет-ғұрып, жаһандану, инновация.

Проблемы этнической идентичности в контексте глобализации.

Глобализация, оказывая неравномерное влияние на все стороны общественной жизни, **актуализирует** потребность в более адекватном понимании места и роли этнического в современном полиэтническом обществе.

Объектом исследования является этническая идентификация в современном социуме.

Предмет исследования – особенности трансформации национального самосознания под влиянием глобальных социально-политических, экономических и культурных факторов.

Цель исследования состоит в выявлении и анализе сущностных изменений этнической самоидентификации, обусловленных трансформационными процессами глобализирующегося социума.

Методологическую основу составляют принципы системности, историзма, единства исторического и логического в социальном познании.

Каждая эпоха выдвигает определенные проблемы. Главным вызовом современной эпохи являются две взаимосвязанные проблемы идентичности и глобализации. Глобализация является общим мировым процессом и имеет много различных направлений от политических и экономических до уровня и образа жизни как отдельного индивида, так и народа и социума в целом, это сложный комплекс трансграничных взаимодействий между физическими лицами, институтами, предприятиями и рынками. Французский исследователь Б. Бади отмечает наличие трех измерений глобализации: 1) глобализация как постоянно идущий исторический процесс; 2) глобализация как гомогенизация и универсализация мира; 3) глобализация как «размывание» национальных границ [1, с. 9]. Появление новых форм взаимосвязи и взаимодействия стран и народов под влиянием глобализации влечет за собой необходимость переосмысления устоявшихся представлений о разных видах идентичности и их сосуществовании. Более того, картина глобализационных последствий была бы неполной без освещения ситуации, связанной с культурной идентичностью. В условиях глобализации происходит трансформация и плюрализация идентичности. Под влиянием глобализации межкультурная коммуникация стран и народов трансформируется самым радикальным образом, результатом чего становится

дрейф социокультурной идентичности в сторону мультикультурализма. Нетрудно заметить, что в глобализирующемся мире нарушено равновесие между традициями и новациями; наблюдается стремление к очень быстрому изменению во всех сферах человеческого бытия. В этих условиях люди и страны, ощущая духовный кризис, обращаются к определению своей идентичности: «кто я»? или «кто мы»? В этом контексте можно говорить о кризисе идентичности. Проблема идентичности остро встает как перед отдельно взятыми индивидами, так и перед разного рода сообществами, этносами, народами, государствами. Это подтверждает тезис о росте сложности и напряженности самоидентификации в глобализационную эпоху.

Президент Республики Казахстан Н.А. Назарбаев, размышляя о культурной самоидентичности современных казахов, отмечает: «Однако ни включенность в тюркский историко-культурный контекст, ни евразийский компонент нашего мироощущения не составляют главного содержания культурной идентификации. Главное содержание культурной идентификации, и чем дальше тем больше, будет связано с судьбами нашей общей Родины – Казахстана, с его уникальной историей и культурным ландшафтом, не сводимым в чистом виде ни к восточным, ни к западным культурным моделям... Вообще, ориентация человека и нации в мире культуры порой удивительно совпадает. И также, как в памяти человеческой события личностного порядка окрашиваются либо в романтические, либо в трагические тона, также и память народа – это не столько прошлое, сколько настоящее, обращенное в будущее» [2, с. 145]. В условиях глобализации формирование личности будет происходить в рамках культуры, этноса, нации, цивилизации. Причем все это детерминировано диалектикой нового и старого, что переводит межэтнические отношения в совершенно иной контекст – контекст общего и национально-особенного. Культурная глобализация рождает множество новых культурных моделей и образцов поведения, формирует отличную от прежней систему ценностей. Эти ценности особо значимы в социальных практиках повседневности, они генерируют модели мышления и социального действия. Глобализация, таким образом, предстает в ином ракурсе – она фактически выступает не только как

инициатор преобразований общественного бытия, но и как ответ на вызовы современности.

В современном полиэтническом и поликонфессиональном казахстанском обществе социокультурные и этнические процессы характеризуются возрождением и переоценкой памяти этносов и их этнических культур. Профессор З.К. Шаукенова полагает, что этническая самоидентичность отражает глубинные начала и проявляется как один из «психологически мотивированных актов личности. С ее помощью человек решает вопрос о приоритетности для себя конкретной этнокультурной базы существования с ее ценностными элементами: языком, традицией, образом жизни, исторической памятью, национальной культурой и так далее. При этом личность может в полном объеме и не владеть этими этнокультурными ценностями в силу условий воспитания, образования, социализации. В этом смысле акт этнической самоидентификации носит как бы иррациональный характер, выражая эмоциональное слияние личности с объектом – этносом, нацией» [3, с. 3]. Данное обстоятельство имеет множество следствий, главным среди которых является рождение плюрализма социальных и культурных практик, а также возможность их сосуществования в рамках единого пространства.

Чем сильнее глобализация открывает культуру, ценности и т.д. от их собственной исторической почвы, тем больше число людей ищет убежища в своем, предсказуемом мире норм и моделей поведения, в стремлении сохранить особенности и отличия своей культуры. Иными словами, идет процесс напряженного и обостренного поиска культурной идентичности. Но идентификация по-прежнему возможна только в процессе отграничения своего от чужого. «Культура никогда не была и никогда не будет отвлеченно-человеческой, она всегда конкретно-человеческая, т.е. национальная, индивидуально-народная и лишь в таком своём качестве восходящая до общечеловечности...» [4, с. 259]. Эффект может быть совершенно противоположным: больше релятивизма, чем универсализма.

В условиях глобализации ярко выраженная тенденция к унификации культур обостряет у некоторых этносов потребность в сохранении собственных культурных ценностей. Целый ряд этносов и культур демонстрируют свое активное, нередко агрессивное и взрывное по форме

самоопределение, категорическое неприятие глобальных культурных изменений. Все это усугубляется наличием нерешенных исторических проблем, главным образом геополитических, ведущих к изменению границ политико-экономических пространств, появлению горячих точек, превращению границ между культурами в военные рубежи. В результате мы являемся свидетелями этнорелигиозных конфликтов, националистических настроений в политике, религиозных фундаменталистических движений. «Глобальная политика начала выстраиваться вдоль новых линий – культурных. ... Народы и нации пытаются дать ответ на самый простой вопрос, с которым может столкнуться человек: кто мы есть. И они отвечают традиционным образом – обратившись к понятиям, имеющим для них наибольшую важность. Люди определяют себя, используя такие понятия, как происхождение, религия, язык, история, ценности, обычаи и общественные институты. Они идентифицируют себя с культурными группами: племенами, этническими группами, религиозными общинами, нациями и – на самом широком уровне – цивилизациями» [5, с. 12]. Глобализация содействовала тому, что мир становится единым пространством, в котором происходит интенсивное взаимодействие народов, государств и регионов, поэтому процессы возрождения этнических ценностей усиливаются как стремление сохранить этническую культуру в современном мире. Безусловно, невозможно сохранить культуру в изначальном виде. Сохраняя культуру, не избежать проблем, с которыми человечество столкнулось с началом эпохи глобализации. А именно: как соединить необходимую преемственность с неизбежными переменами, как устранить дисфункциональные элементы и сохранить функциональные, пытаясь улучшить собственную традицию, можно разрушить все культурное наследие целиком.

Н.А. Бердяев еще в начале XX века размышлял о всечеловечности этнических культур и о том, что глобальное единство вызовет разные противоречия в мире, в котором историческая ответственность за сохранение этноса как сообщества станет социальной ответственностью самого этноса и его представителей. «Судьба нации и национальных культур должна совершиться до конца. Принятие истории есть уже принятие борьбы за национальные индивиду-

альности, за типы культуры... Все великие национальные культуры – всечеловечны по своему значению, нивелирующая цивилизация уродлива.

Нация есть динамическая субстанция, а не преходящая историческая функция, она корнями своими врастает в таинственную глубину жизни. Национальность есть положительное обогащение бытия, и за нее должны бороться, как за ценность. Национальное единство глубже единства классов, партий и всех других преходящих исторических образований в жизни народов. Каждый народ борется за свою культуру и за высшую жизнь в атмосфере национальной круговой поруки» [4, с. 260].

Если на протяжении многих веков основное направление развития отдельных континентов, стран и народов шло в сторону их дифференциации под воздействием специфики местных условий, то в настоящее время начинается интенсивный процесс интеграции мира, «сборки» автономных национальных и региональных узлов в глобальный агрегат жизнедеятельности человечества. Это не означает отказа от особенностей, специфики различных регионов. Эта специфика продолжает сохраняться, а порой и углубляться в едином процессе жизнедеятельности, что, собственно, и обуславливает взаимозависимость отдельных частей друг от друга. В этой связи перспективу явлений, развивающихся на рубеже тысячелетий, адекватнее отражает не взгляд на мир как на традиционную карту с рельефно обозначенными национальными границами, а восприятие нашей планеты такой, какой она, например, представляется с орбиты.

В результате развития высоких технологий меняется само понятие «территория». С одной стороны, «территория» расширяется за пределы национальных границ, открывая возможности быстрой связи и взаимодействия людей из разных стран, с другой – сужается, охватывая через сеть Интернет отдельные корпоративные или иные группы. Возникают новые общности и новые формы идентичности, которые далеко не всегда не совпадают с национальными или ины-

ми географическими границами. Эти группы все активнее становятся участниками современных международных отношений, ставя под сомнение гипотезу С. Хантингтона о столкновении цивилизаций, которые при всем многообразии характеристик, выделяемых С. Хантингтоном, все же предполагают географическую территорию. Современная культура предстает не как статичная замкнутая система, а как поток смыслов, который непрерывно разрушает старые связи и создает новые, она делает все больший акцент не на автономию, а на коммуникацию. Растет число людей, пересекающих границы своего культурного мира и пытающихся осесть в другом культурном регионе.

Великий интернационалист и патриот Индии Махатма Ганди писал: «Я не хочу, чтобы мой дом со всех сторон окружал забор, и чтобы мои окна были закрыты. Я хочу, чтобы ветры культуры из всех стран овеивали мой дом настолько свободно, насколько это возможно. Однако я отказываюсь, чтобы ветры культуры сбивали меня с ног» [6, с. 26].

Следовательно, чрезвычайно важно, чтобы современная политика смогла выработать совершенно новый тип идентичности – идентичность, ориентируемую не на одну конкретную культуру, а на множество культур. Культура является, наверное, сферой наиболее чувствительной к глобализации. Глобализация, несомненно, способствует сближению людей. Однако она не должна вести к унификации культур или господству одной или нескольких культур над всеми остальными. Не должна она и поощрять фрагментацию или менталитет гетто. Напротив, глобализация должна стимулировать плюрализм, имеющий своим компонентом культуру межкультурного общения.

Казахстан представляет собой яркий пример в этом плане. Мозаика ее народов, культурное разнообразие, обогащавшее ее на протяжении многих веков, являются одним из главных сокровищ Республики. Глобализация никоим образом не должна вести к единообразию того, что по определению должно оставаться многогранным.

Литература

- 1 Элиаде М. Космос и история: Избранные работы – М.: Прогресс, 1987. – 311 с.
- 2 Назарбаев Н.А. В потоке истории. – Алматы: Атамұра, 1999. – 296 с.
- 3 Шаукенова З.К. Этническая, конфессиональная и социальная идентификация. – Астана: Академия государственной службы при Президенте Республики Казахстан, 2004. – 17 с.

- 4 Бердяев Н.А. О человеке, его свободе и духовности. Избранные труды / редактор и сост. Л.И. Новиков и И.Н. Сиземская. – М.: Московский психолого-социальный институт Флинта, 1999. – 312 с.
- 5 Грушевицкая Т.Г., Попков В.Д., Садохин А.П. Основы межкультурной коммуникации. – М.: НИ ТИ-ДАНА, 2003. – 352 с.
- 6 Глобализация: человеческое измерение. – М., 2002.

References

- 1 Jeliade M. Kosmos i istorija: Izbrannye raboty – М.: Progress, 1987. – 311 s.
- 2 Nazarbaev N.A. V potoke istorii. – Almaty: Atamyra, 1999. – 296 s.
- 3 67 Shaukenova Z.K. Jetnicheskaja, konfessional'naja i social'naja identifikacija. – Astana: Akademija gosudarstvennoj sluzhby pri Prezidente Respubliki Kazahstan, 2004. – 17 s.
- 4 Berdjaev N.A. O cheloveke, ego svobode i duhovnosti. Izbrannye trudy / Redaktor i sost. L.I. Novikov i I.N. Sizemskaja. – М.: Moskovskij psihologo-social'nyj institut Flinta, 1999. – 312 s.
- 5 Grushevickaja T.G., Popkov V.D., Sadohin A.P. Osnovy mezhkul'turnoj kommunikacii. – М.: НИ ТИ-ДАНА, 2003. – 352 s.
- 6 Globalizacija: chelovecheskoe izmerenie. – М., 2002.

МӘДЕНИЕТТАНУ КҮЛЬТУРОЛОГИЯ CULTURAL SCIENCE

УДК 17.0

Г.К. Абдигалиева, Н.Ж. Кудайбергенова*

Казахский национальный университет имени им. аль-Фараби,

Республика Казахстан, г. Алматы

*E-mail: Nazgul_1507@mail.ru

Конфуций и Кант: о всеобщности нравственного закона

Статья посвящена сравнительному анализу основных принципов этики Конфуция и Канта.

Говоря о конфуцианстве в целом, можно отметить, что учение Конфуция во многом определило основные параметры развития китайской философии. Вместе с тем исследователи отмечают, что философское учение Конфуция оказало глубокое воздействие на развитие этической мысли в Китае. В западноевропейском философском пространстве Иммануил Кант является знаковой фигурой, а разработанное им учение о нравственном категорическом императиве и автономной морали положено в основу практически всех дальнейших попыток построения этических моделей на Западе.

В данной статье предпринята попытка проведения сравнительного анализа конфуцианской и кантианской этики с позиции философской компаративистики. Проблема «Конфуций – Кант» разрабатывается такими китайскими учеными-философами, как Моу Цзунсань, Ду Вэймин, Фэн Юлан и Ли Минхуэй.

Ключевые слова: китайская философия, этика, метафизика нравственности, этика долга.

G.K. Abdigalieva, N.J. Kudaibergenova

Confucius and Kant: the universality of the moral law

Article is devoted to a comparative analysis of the basic principles of ethics of Confucius and Kant.

Speaking of Confucianism as a whole, it can be noted that the doctrine of Confucius largely determined the basic parameters of development of Chinese philosophy. However, the researchers note that the philosophical teachings of Confucius had a profound impact on the development of ethical thought in China. In Western philosophical Immanuel Kant space is a significant figure, and they developed the doctrine of moral categorical imperative and autonomous morality as the basis for almost all subsequent attempts to build ethical models in the West.

This article attempts to make a comparative analysis of Confucian and Kantian ethics from the perspective of comparative philosophy. The problem of «Confucius – Kant» has been developed and is being developed by Chinese scientists such philosophers as Moe Tszusan, Du Weiming, Feng Yulan and Li Minghui.

Key words: kitaskaya philosophy, ethics, metaphysics adamgershilik morality, ethics of duty.

Г.К. Абдигалиева, Н.Ж. Кудайбергенова

Конфуций мен Кант:**адамгершілік қағидаларының ортақтығы туралы**

Мақалада Конфуций мен Кант этикасының негізгі қағидаларына салыстырмалы талдау жүргізіледі.

Конфуцийшілдік туралы айтқанда, жалпы Конфуций ілімі Қытай философиясының негізгі даму бағытын қалыптастырғаны туралы айту қажет. Сонымен бірге, зерттеушілер Конфуций ілімі Қы-

тайдағы этикалық ойлардың қалыптасуына терең әсер еткенін атап өтеді. Иммануил Кант Батыс Еуропа философиясының көрнекті өкілдерінің бірі болып табылады. Ол қалыптастырған адамгершіліктің бұлжымас императиві мен автономиялы мораль туралы ілім Батыстағы барлық этикалық үлгілердің негізінде жатыр.

Берілген мақалада философиялық компаративистика тұрғысынан Конфуций мен Кант этикасына салыстырмалы талдау жүзеге асырылады. «Конфуций – Кант» мәселесі Моу Цзунсань, Ду Вэймин, Фэнь Юлан және Ли Минхуэй сияқты Қытай зерттеушілері мен философтарының еңбектерінде қарастырылады.

Түйін сөздер: Қытай философиясы, этика, адамгершілік метафизикасы, жауапкершілік этикасы.

В последнее время проблема поиска глобального значения конфуцианской традиции, а также её взаимодействие с западноевропейской философией стала центральной в творчестве ведущих китайских мыслителей. Начало этому процессу положили представители так называемого «нового конфуцианства», которые ещё с конца 20-х годов стали обсуждать вопросы демократии, открытости и культурно-религиозной толерантности. Именно из общих вопросов взаимодействия культурно-цивилизационных традиций Китая и Запада, соотношения традиции и модернизации впоследствии родилась проблема глобализации конфуцианских ценностей и актуализировалась проблема Востока и Запада.

Учение Конфуция во многом определило основные параметры развития китайской философии. Наиболее глубокое воздействие конфуцианство оказало на развитие этической мысли в Китае. Конфуцианское учение изначально складывалось как этико-политическая доктрина, ориентированная, прежде всего, на мораль и нравственность в сфере политики и образования, вследствие чего сложился уникальный социокультурный генотип, лежащий в основе воспроизводства и функционирования китайского общества. В западноевропейском философском пространстве Иммануил Кант является знаковой фигурой, а разработанное им учение о нравственном категорическом императиве и автономной морали положено в основу практически всех дальнейших попыток построения этических моделей на Западе. Проведение сравнительного анализа конфуцианской и кантовской этики с позиции философской компаративистики возможно на основе ценностного подхода к творчеству великих мыслителей.

Конфуцианство в вопросах этической проблематики является главным структурно-организующим и интеллектуально-духовным

фактором китайской культуры. Так, Х. Ретц, посвятивший проблеме конфуцианской морали монографию «Китайская этика осевого времени», пишет: «Мораль рассматривается как главная тема китайской философии, особенно в конфуцианстве» [1]. Также Кобзев отмечает «специфическую этицированность традиционной китайской философии» [2, с. 23].

Под этицированностью понимается абсолютное преобладание этической проблематики в китайской философии. Сфера этического для китайских философов всегда была не только приоритетной, но и предельно широкой. Для сравнения можно отметить, что в Европе выделение этики в особую философскую дисциплину со специальным терминологическим обозначением и собственным предметом исследования в IV веке до н.э. осуществил Аристотель. Кроме того, со времен стоиков этика стала считаться одной из трех основных частей философии, а в послекантовскую эпоху была признана особой наукой – о внеэмпирической области должного.

В Европе с античных времен существует философская тенденция к универсализации этики, но она никогда не доминировала в европейской философии. В китайской философии, которая никогда не противопоставляла себя религии, но успешно ее ассимилировала, отсутствовала указанная спецификация этики, а также принципиальная дифференциация в последней теоретического и практического, сущего и должного, благодаря чему сфера морального всегда считалась предельно широкой и онтологический обусловленной.

«Основные виды знания различались по их моральной значимости, а фундаментальные параметры бытия трактовались в этических категориях» [2, с. 24].

Именно эта специфическая черта традиционной китайской этики позволяет говорить, как

считают некоторые исследователи и интерпретаторы конфуцианства, о выработке им уникальной теории – «моральной метафизики», что, в свою очередь, актуализирует исследования, связанные с практической философией Канта.

Имея в виду кантовскую постановку проблемы соотношения морали и религии, современный китайский философ Моу Цзунсань отмечает особенность конфуцианства так: «У конфуцианцев мораль-дэ не замкнута в ограниченной сфере, не составляет с религией две противоположные сферы, как на Западе. Мораль у них обладает безграничным проникновением. Моральные действия имеют границы, но реальность, на которой они основаны и благодаря которой являются таковыми, безгранична» [3, с. 6]. Другой китайский философ Ду Вэймин пишет: «Конфуцианская этика с необходимостью простирается в область религии» [4].

Проблема «Конфуций – Кант» уже разрабатывалась и разрабатывается такими китайскими учеными-философами, как Моу Цзунсань, Ду Вэймин, Фэнь Юлан и Ли Минхуэй. Ли Минхуэй написал исследование по конфуцианству, в которой проводит параллели с кантовским понятием автономии. Кант утверждает, что мораль не зависит от природы человека. «Кант решительно отверг свойственный его эпохе натуралистический подход к философско-антропологической проблематике и, выдвинув идею принципиальной неприродности человеческого начала вообще, развернул критику господствовавшей модели в истолковании сущностных характеристик человека и способов его бытия» [5, с. 14].

Канту удалось снять натуралистическую парадигму, построенную на антитезе природное – разумное, заменив её новой парадигмой, основанной на резком противопоставлении природного (естественного) – моральному (неестественному), выдвинув при этом тезис о принципиальной неприродности человеческого начала в человеке. То же самое можно найти в конфуцианстве. В конфуцианской этике можно выделить две линии развития учения о сущности изначальной природы человека. Согласно Конфуцию, культивирование в себе истинной человечности (жэнь) является долгом каждой совершенной личности (цзюнь цзы). «Жэнь», в свою очередь, центральная категория конфуцианской антропологии, в целом, и конфуцианской эти-

ки, в частности, которую в какой-то мере можно интерпретировать в кантианском духе, как конфуцианский вариант «категорического императива».

В философии Канта этику можно выделить в качестве центрального объекта философских исследований. Из трех главных кантовских сочинений критического периода «Критика практического разума» посвящена исследованию и обоснованию нравственности. Этике И. Канта характерно учение о независимости или автономии морали. Предшественники Канта и его современники полагали, что основа этики в религии. Кант не соглашается с этой концепцией и провозглашает мораль независимой от религии, а моральный закон – невыводимым из религиозных заповедей. В «Основе метафизики нравственности Кант пытался обосновать «высший принцип нравственности». Он пытается обосновать принцип нравственности в совершенно рациональных, а не эмпирических терминах, чтобы избежать ситуации, когда моральные действия будут зависеть от обстоятельств, человеческих чувств, эмоции и других условий.

Идеи Канта о нравственности в «Основе метафизики нравственности» сконцентрированы на трех основных понятиях: разум, воля и долг. На первое место он ставит волю. Воля, особенно добрая воля, необходима для соблюдения любой идеи о нравственности. Кант приводит аргументы в пользу этого постулата уже в первой части своего произведения: «нигде в мире, да и нигде вне его, невозможно мыслить ничего иного, что могло бы считаться добрым без ограничения, кроме одной только доброй воли. Рассудок, остроумие и способность суждения и, как бы иначе не назывались, дарования духа, или мужество, решительность, целеустремленность как свойства темперамента в некоторых отношениях, без сомнения, хороши и желательны; но они могут стать также в высшей степени дурными и вредными, если бы не добрая воля, которая должна пользоваться этими дарами природы и отличительное свойство которой называется, как следствие, характером. Точно так же дело обстоит и с дарами счастья. Власть, богатство, почет, даже здоровье и вообще хорошее состояние, и удовлетворенность своим состоянием под именем счастья внушают мужество, а тем самым часто и надменность, когда нет доброй воли, которая исправляла и делала бы всеобще-целесообраз-

ным влияние этих даров счастья на дух и вместе с тем и на сам принцип действования. Нечего и говорить, что разумному беспристрастному наблюдателю никогда не может доставить удовольствие даже вид постоянного преуспевания человека, которого не украшает ни одна черта чистой и доброй воли; таким образом, добрая воля составляет, по-видимому, неперемное условие даже достоинства быть счастливым» [6 с.7].

Таким образом, нравственность не может быть возможна без доброй воли, и неважно, какими другими талантами, возможностями и добродетелями обладает человек. Добрая воля – это основа человеческого характера, и она является незаменимой для нравственного поступка. Кант дальше анализирует концепцию разума. Разум, по его мнению, отделяет людей от животных в самом широком смысле, однако, если рассматривать вопрос специфически, то мы видим, что разум функционирует в людях таким образом, что раскрывает более фундаментальные различия между людьми и другими живыми существами.

Кант опирается на тот принцип, что природа создает строение каждого сложного организма таким образом, что не существует ни одного органа, который не выполнял бы какую-либо только ему одному предназначенную функцию, причем не выполнял бы ее наилучшим и наиболее оптимальным способом из всех возможных. У каждого органа есть своя цель, и он ее осуществляет лучше, чем любой другой орган в живом существе. Кант считает, что разум – это тоже орган, и задает вопрос, какова же цель его существования для человека. Он говорит: «Если бы в отношении существа, обладающего разумом и волей, истинной целью природы было сохранение его, его преуспеяние, одним словом, его счастье, то оно распорядилось бы очень плохо, возложив на его разум выполнение этого своего намерения. В самом деле, все поступки, какие ему следует совершать для этого, и все правила его поведения были бы предначертаны ему гораздо точнее инстинктом, с помощью которого можно было достигнуть указанной цели гораздо вернее, чем это может быть когда-либо сделано при помощи разума» [6, с.7].

Здесь Кант утверждает, что обретение счастья, определенного как наша сохранность или благополучие, – это не функционирование разума в человеческом существе или в существах,

которые обладают волей и разумом. Благополучие, сохранность и счастье могут быть достигнуты при помощи инстинктов с таким же, или даже большим, успехом, что и при помощи разума, как мы это видим. Следовательно, Кант говорит, что имеет место «идея другой и гораздо более достойной цели нашего существования; именно для этой цели, а не для счастья предназначен разум, и ее как высшее условие должны поэтому большей частью предпочитать личным целям человека [6]. Кант приходит к заключению, что целью существования разума является развитие доброй воли. Он говорит: «Разум, который видит свое высшее практическое назначение в утверждении доброй воли, при достижении этой цели способен удовлетворяться только на свой лад...» [6].

Во второй половине XVIII века окрепшая буржуазная цивилизация готовилась окончательно отбросить с себя оболочку средневеково-материалистических отношений. Для духовного обоснования процесса эмансипации личности требовалась новая концепция нравственности. Возникли следующие актуальные вопросы: может ли человек, личность найти в себе твердые нравственные основы, которые она раньше находила в природе, в социальной среде или же в религиозных рассуждениях. На эти вопросы нельзя было ответить в рамках традиционных этических систем. Кант утверждал, что эмпирические принципы морали основываются на «случайных основаниях» независимо от того, идет ли речь о природном самолюбии, как у Гельвеция и Мандевиля, врожденных моральных чувств, как у Шефтсбери и Хатчесона, или о воспитании и правлении, как у Монтеня и Гоббса. Теологический принцип морали свободен от такой случайности, но он оказывается для человека внешним. Эмпирическая этика не могла объяснить безусловности, универсальности морали, а теологическая этика – её субъективной, внутриличностной укорененности. Кант создает теоретическую концепцию, которая очень удачно объединяет оба этих момента. Он пишет: «Все понимали, что человек своим долгом связан с законом, но не догадывались, что он подчинен только своему собственному и, тем не менее, всеобщему законодательству и что он обязан поступать, лишь сообразуясь со своей собственной волей, устанавливающей, однако, всеобщие законы согласно цели природы»

[7, с.274]. Гусейнов А.А. пишет: «Все прежние принципы морали были основаны на гетеропозиции воли, т.е. они находились за пределами самой действующей воли. Кант перевернул это представление и осмыслил нравственность как самозаконодательный принцип, внутреннюю основу воли в лице каждого разумного существа» [8].

Этику Канта принято называть этикой долга. Однако слово «долг» здесь не связан с внешним принуждением, понятие долга в кантовской философии – это нравственное убеждение человека и чистый нравственный мотив. Через долг утверждается нравственная ценность, присущая человеку как существу, обладающему разумом и моральными качествами. Кант впервые в европейской философии и культуре ввел научную концепцию морали целиком концентрирующейся на личности и представил нравственность как основной личностно-образующий признак. Также этику Канта можно связать с автономией личности, индивидуальной свободой и долгом и этикой доброй воли. Гусейнов А.А. пишет об обосновании в этике Канта: «Говоря о кантовском обосновании морали, прежде всего, заметим: такие теперь уже считающиеся сугубо кантовскими характеристики морали, как идеи нравственного закона, безусловного долга и доброй без ограничения воли, являются в этике Канта не итоговыми выводами, а исходными положениями. Они априорны, даны вместе с разумом, притом – и это Кант особенно подчеркивает в «Основах метафизики нравственности» – «в самом обыденном человеческом разуме так же, как и в исключительно спекулятивном» [9].

Во введении к «Основе метафизики нравственности» Кант формулирует одно из важнейших оснований своей этической теории: «Каждому необходимо согласиться, что закон, если он должен иметь силу морального закона, т.е. основой обязательности, непременно содержит в себе абсолютную необходимость» [7, с.213]. Из этого высказывания следует, что все моральные законы являются категоричными. Например, десять заповедей Моисея, человеколюбие и ритуал у Конфуция, вера в Аллаха у Мухаммеда не имеют исключений. Благодаря этим законам индивиды приобретают свою человеческую идентичность и становятся один китайцем, другой – евреем, третий – мусульманином. В этих нравственных законах задается идеал че-

ловека, первооснова, абсолютная черта, которую переступив, можно потерять человеческое качество. Поэтому они не имеют исключений уже по своему определению, так как являются основой конструирования человеческого бытия. Нравственность и моральные законы очерчивают пространство человеческого бытия.

Нравственный закон – объективный принцип воли. Поскольку он дается разумом, является законом разумных существ, то объективно необходимое оказывается также и субъективно необходимым. Разумность воли, собственно, и означает, что воля способна руководствоваться принципами, которые задает разум в качестве практически необходимых. Однако одно дело – воля и разум сами по себе и другое дело – человеческие воля и разум. Человеческая воля руководствуется не только представлениями о законах, но на нее действуют и сами законы, она способна действовать по долгу, и ей же свойственны побуждения, ее субъективные принципы могут быть необходимыми и могут быть, а чаще всего и бывают, случайными. Короче говоря, она соотносится не только с разумом. Поэтому нравственный закон в случае человеческой воли выступает как принуждение, как необходимость действовать вопреки тем многообразным субъективным эмпирическим воздействиям которые эта воля испытывает. Он приобретает форму принудительного веления – императива. И не просто императива, а специального императива, предназначенного именно для нравственного закона. Если представить себе совершенную добрую волю или святую волю, то она также руководствовалась бы нравственным законом, но для нее этот закон был бы единственным субъективным принципом действия, и потому не выступал бы как императив. Императивы – это формулы отношения объективного (нравственного) закона к несовершенной воле человека.

Для того чтобы описать специфическую императивность нравственности, все императивы человеческого поведения подразделяются Кантом на два больших класса: одни из них повелевают гипотетически, другие – категорически. Гипотетические императивы можно назвать относительными, условными. Они говорят о том, что поступок хорош в каком-то отношении, для какой-то цели. Поступок оценивается с точки зрения его возможных последствий. Таковы, например, советы врача, которые хороши для

человека, который хочет заботиться о своем здоровье. Категорический императив предписывает поступки, которые хороши сами по себе, объективно, без учета последствий, безотносительно к какой-либо иной цели. В качестве примера можно сослаться на требование честности. Только категорический императив можно называть императивом нравственности. И наоборот: только императив нравственности может быть категорическим. Так как нравственный закон не содержит в себе ничего, кроме всеобщей законосообразности поступков, то и категорический императив не может быть ничем иным, как требованием к человеческой воле руководствоваться данным законом, привести свои максимы в соответствие с ним, о чем и говорит ставшая знаменитой нравственная формула Канта: «Таким образом, существует только один категорический императив, а именно: *«поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»* [7, с.260]. Вся человеческая нравственность выводится из этого одного единственного принципа.

Закон ограничения максим условием их общезначимости для всех разумных существ означает, что каждое разумное существо необходимо рассматривать в качестве ограничивающего условия максим – того абсолютного предела, который категорически запрещено переступить. Разумное существо полагает себя в воле как цель. Поскольку это делает каждое из них, то речь идет о принципе, который является субъективным и объективным (общезначимым) одновременно. Практический императив поэтому должен включать в себя идею самоцельности человека как разумного существа, субъекта возможной доброй воли и может быть переформулирован следующим образом: *«Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству»* [7, с.270]. Человечество (человечность, внутреннее достоинство, способность быть субъектом доброй воли) в лице каждого человека – не просто цель, а самостоятельная цель, самоцель. Эта цель является последней в том смысле, что она никогда не может быть полностью превращена в средство. Она абсолютна, в отличие от всех других целей человека, имеющих относительный характер. В этом смысле

она негативна, участвует в поведении как ограничивающее условие – «как цель, вопреки которой никогда не следует поступать» [7, с.280].

Основание нравственности (практического законодательства) объективно заключено в правиле (форме всеобщности), субъективно – в цели (каждое разумное существо как цель сама по себе). Категоричность, безусловность императива требует также третьего уточнения, а именно, предположения, что воля каждого разумного существа может быть нравственной. Третья формула категорического императива, включающая *«принцип воли каждого человека как воли, всеми своими максимами устанавливающей всеобщие законы»* [7, с.284]. Это положение Кант называет принципом автономии воли.

Таковы три основные формулы, три разных способа представлять один и тот же закон. Они взаимосвязаны между собой таким образом, что «одна сама собой объединяет в себе две других» [7, с.278]. Как объяснить существование разных формул (редакций) категорического императива? Вопрос тем более законный, что в данном случае речь идет об одном единственном законе. Более того: не может существовать ни множественного числа, ни множества вариантов категорического императива, так как он безусловен, обладает абсолютной необходимостью. Сам Кант разные способы представления принципа нравственности объясняет потребностями его практического применения: «Очень полезно один и тот же поступок провести через все три названных понятия, и этим трем, насколько возможно, приблизить его к созерцанию» [7, с.279]. Это объяснение значительно более продумано и основательно, чем может показаться на первый взгляд.

Основным признаком, на который ориентируется Кант в поисках формулы нравственного закона, является его абсолютная необходимость. И он совершенно естественным образом задается методическим вопросом, как возможен абсолютно необходимый (безусловный) закон или категорический императив, который есть тот же самый закон, но только применительно к несовершенной человеческой воле. Вопрос этот можно сформулировать по-другому: какими свойствами должен обладать императив воли, чтобы он мог считаться категорическим, т.е. безусловным, абсолютным? Он должен удовлетворять, как минимум, трем требованиям:

а) касаться формы поступков, а не их предметного содержания; б) быть целью самой по себе; в) уходить своими истоками в волю самого действующего субъекта. Своими различными формулировками Кант показывает, что категорический императив удовлетворяет этим требованиям. Подобно тому, как несущие строительные конструкции с особой тщательностью проверяются на мороз, жару и другие природные нагрузки, так и категорический императив испытывается Кантом на прочность с точки зрения основных параметров человеческих поступков – их содержания, цели и причины. Он показывает, что по всем этим важнейшим критериям категорический императив доказывает свою безусловность. Он общезначим с точки зрения содержания, ибо не предписывает никаких поступков, а касается только максим воли. Он абсолютен с точки зрения целей, ибо ориентирован на абсолютную цель, цель саму по себе. Он безусловен с точки зрения причины, ибо его причиной является сама воля разумного существа.

Категорический императив, таким образом, действительно един. И он – один. Различные его формулы представляют собой различные способы демонстрации этого единства и единственности категорического императива. Поскольку только абсолютный закон является нравственным законом, то только безусловная воля является доброй волей. Эта мысль с педантичной основательностью разрабатывается Кантом в исследовании категорического императива, о чем он сам говорит без какой-либо двусмысленности: «Та воля *безусловна добра*, которая не может быть злой, стало быть, та максима которой, если ее делают всеобщим законом, никогда не может противоречить себе. Следовательно, принцип: поступай всегда согласно такой максиме, всеобщности которой в качестве закона ты в то же время можешь желать – также есть высший закон безусловно доброй воли; это единственное условие, при котором воля никогда не может сама по себе противоречить, и такой императив есть категорический императив».

В философском учении Конфуция человек занимает особое место. Конфуций постиг своеобразие человеческого бытия и места в мире. Основная категория его учения – жэнь, можно перевести «человеколюбие», «гуманность», «человечность». «Жэнь» обозначает признак, характерный человеку, а также программу его

деятельности. Это – человеческое начало в человеке, которое является одновременно его долгом. Нельзя сказать, что представляет собой человек, не ответив одновременно на вопрос о том, в чем заключаются его нравственные признаки. У Конфуция есть высказывание, которое, на первый взгляд, кажется логическим неправильным: «Только обладающий человеколюбием может любить и ненавидеть людей». Если учесть многозначность понятия «жэнь», то данное высказывание приобретает глубокий смысл. Оно означает, что человеческое начало, в силу которого он может любить людей и ненавидеть людей. Отношения между людьми наполняются нравственным смыслом, принимают гармоничный характер по мере того, как они становятся взаимными [10, с.35].

На вопрос своего ученика: «Можно ли всю жизнь руководствоваться одним словом». Конфуций ответил: «Это слово – взаимность, не делай другим того, чего не желаешь себе» [11, с.23].

Европейское понятие этики не имеет прямого аналога в китайской культуре. Анализ отрывков «Лунь юй» можно использовать для реконструкции системы этических категорий. Можно сказать, что конфуцианская философия является неким средством совершенствования человечности (жэнь) как некоего глубинного онтологического уровня, «сердцевины» человеческого существа. В целом учение Конфуция было бы справедливо определить как «искусство достижения человечности» [Лунь юй, VI,30]. Поскольку последнее не каждому дано, то, хотя Конфуций и считал, что, в принципе, можно обучать всех, не делая различий [Лунь юй XV, 39], в отборе своих учеников он выставлял следующие ограничения: Тому, кто не имеет устремлений, не раскрою ничего. Того, кто не сокрушается, не обучу. Ничего не отвечу тем, кто не может по одному углу квадрата судить о трех остальных» [Лунь юй, VII, 8].

Таким образом, человечность – жэнь – необходимое качество, которым должен обладать совершенный человек. Но какое можно дать определение понятию «человечность». В конфуцианстве человечность – жэнь представляет собой то состояние, когда полностью отдают себя человеческому пути, совершенной преданности и доверия, уважения к человеческому достоинству. Жэнь – это сила, добродетель, излучаемая

человекам. «Согласно Конфуцию, очеловечивать человека не что иное, как способность осмыслить свою жизнь, судить самого себя, совершенствоваться во всем – способность, данная человеку от природы и все же реализуемая нами через непрестанное и многотрудное усилие. В ней сходятся и приводят к равновесию, обуславливая друг друга, природное и культивирование, знание и действие» [12, с.158].

Учение Конфуция было этико-политическим, центральное место в нем занимали вопросы нравственной природы человека, семьи и управления государством. Выступив с критикой своего века и высоко оценивая древность, Конфуций на основе этого противопоставления создал свой идеал совершенного человека цюнь-цзы. Человек, наделенный небом определенными качествами, должен поступать в согласии с ними, с моральным законом Дао и совершенствовать их при помощи обучения и получения знаний. Целью совершенствования является достижение уровня «благородного мужа», соблюдающего Ли-этикет, ритуал через жэнь – человечность.

Таким образом, в этических концепциях Канта и Конфуция можно увидеть определенные

точки соприкосновения в понимании основного закона нравственности. По Канту, долг есть не что иное, как чистота нравственного мотива и твердость нравственных убеждений. Через долг утверждается нравственная ценность, присущая каждому человеку как разумному, и потому нравственному существу. У Конфуция категория «жэнь» есть человеческое начало в человеке, которое является одновременно его долгом. Нельзя сказать, что представляет собой человек, не ответив одновременно на вопрос о том, в чем заключаются его нравственные признаки.

Принцип «уважения к моральному закону» является сердцевиной как кантовской, так и конфуцианской этики, поскольку в нем открывается измерение гуманного поведения. Только человек может выражать это уважение, осознание этого уважения идентично осознанию долга и имеет характер необходимой всеобщности. Человек призван побуждаться разумом к моральному поведению, что выражается в почитании морального закона. Смысл жизни – в связи добродетели и блаженства. Только такой долг, который способствует счастью человека и человечества, имеет этическую ценность.

Литература

1. Roetz H. Die chinesische Ethik der Achsenzeit: Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken. – Frankfurt am Main, 1992. – 480 s.
2. Кобзев А.И. Особенности философской и научной методологии в традиционном Китае // Этика и ритуал в традиционном Китае. Сб. статей. – М.: Главная редакция восточной литературы из-ва «Наука», 1988. – С. 17-55.
3. Моу Цзунсань. Синь чи юй син чи (Сущность сердца [духа] и сущность [человеческой] природы). Т. 1-3. Тайбэй, 1968. – Т. 1. – С. 6.
4. Tu Wei-ming. Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought. Berkeley, 1979. – P. 8.
5. Чухина Л.А. Проблема человека в философии И.Канта // Этика Канта и современность. Сб. статей. – Рига: Авотс, 1939. – С. 98-125.
6. Kant, Immanuel. Grounding for the Metaphysics of Morals. Third edition. Trans. James W. Ellington. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993. – P. 7.
7. Кант И. Сочинения в шести томах. – М.: Мысль, 1965. (Философ. наследие). – Т. 4. – Ч. I. – 544 с.
8. Кант И. Лекции по этике: Пер. с нем. – М.: Республика, 2000. 431 с. Общ. ред., составление и вступит. статья.
9. Гусейнов А.А. Мораль и разум // www.bim-bad.ru
10. Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика: учебник. – М.: Гардарики, 2000. – 472 с.
11. Пер. В.А. Кривцова // Древнекитайская философия. – М., 1972. – Т. 1.
12. Постигание искусств в конфуцианской педагогике как способ самосовершенствования человека // Философия образования. – Спец. выпуск: Институт философии и права. СО РАН НИИ(УМЦ) ФО НГПУ, 2007. – 315 с.

References

1. Roetz H. Die chinesische Ethik der Achsenzeit: Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken. – Frankfurt am Main, 1992. – 480 s.
2. Kobzev A.Y. Osobennosti filosofskoi i nauchnoi metodologii v tradicionnom Kitae // Etika i ritual v tradicionnom Kitae. Sb. statei. – M.: Glavnaia redakcia vostochnoi literatury iz-va «Nauka», 1988. – S. 17-55.
3. Mou Zunsan. Sin qi yu sin qi (Sushnost' serdca [duha] i sushnost' [chelovecheskoi] prirody). T. 1-3. Taibei, 1968. – T.1. – S. 6.
4. Tu Wei-ming. Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought. – Berkeley, 1979. – P. 8.

5. Chuhina L.A. Problema cheloveka v filosofii I.Kanta // Etika Kanta i sovremennost: Sb/ statei. – Riga: Avots, 1939. – S. 98-125
6. Kant, Immanuel. Grounding for the Metaphysics of Morals. Third edition. Trans, James W. Ellington. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993.
7. Kant I. Sochinenia v shesti tomah. – M.: Mysl, 1965. (Filosof. nasledie). – T. 4. – Ch. I. – 544 s.
8. Guseinov A.A. Kant I. Lekci po etike. – M.: Respublika, 2000.
9. Guseinov A.A. Moral i razum // www.bim-bad.ru
10. Guseinov A.A., Apresian R.G. Etika: Uchebnik. – M.: Gardariki, 2000. – 472 s.
11. Per. V.A. Krivcova // Drevnekitaiskaya filosofia. – M., 1972. – T. 1.
12. Postizhenie iskusstv v konfucianskoi pedagogike kak sposob samosovershenstvovaniya cheloveka // Filosofia obrazovaniya. – Spec. vypusk: Institut filosofii i prava. SO RAN NII(UMC) FO NGPU, 2007. – 315 s.

УДК 343.301

Ш.С. Рысбекова*,
С.У. Абжалов, Г.Г. Рысбекова

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

*E-mail: rysbekova.sh@mail.ru

Пути формирования иммунитета против экстремизма, жестокости, агрессивности

Статья рассматривает проблему воспитания толерантной личности. Исследователи отмечают важность настроений и межэтнических установок у молодежи (18-25 лет). Именно эта группа наиболее легко мобилизуема для протестных акций. Формирование толерантности – длительный и сложный процесс, осуществляется всей социальной действительностью, обществом, под влиянием взаимоотношений в семье, образовательном учреждении, сложившихся взглядов и отношений ее членов к другим людям и обществу в целом, под влиянием общения со сверстниками и окружающими людьми.

Одним из ключевых направлений борьбы с террористическими и экстремистскими проявлениями в общественной среде выступает их профилактика. Организация умений антипропаганды экстремизма особо необходима в учебных заведениях. Решение этого вопроса, введение в учебные программы высшего профессионального образования тематики, освещающей проблему защиты от антипропаганды религиозного экстремизма. Курс «Религиоведение», даст возможность молодежи адекватно оценить социально опасные ситуации, связанные с проявлениями этого явления, использовать необходимые формы контроля психики в случае манипулирования сознанием людей, помочь пострадавшим от религиозных организаций и культов тоталитарной направленности.

Ключевые слова: экстремизм, умения, молодежь, элективные курсы, образовательная программа, религиоведение, типология деструктивных религиозных организаций, воспитание толерантной личности.

Sh. Rysbekova, S. Abzhalov, G. Rysbekova

Ways of formation of immunity against extremism, violence and aggression

The article considers the problem of education tolerant personality. Researchers have noted the importance of moods and interethnic installations of the young people (18-25 years). This group - the group most easily mobilized for protests. The formation of tolerance - a long and complicated process, performed by the entire social reality, society, under the influence of relationships in the family, the educational institution established views and relations of its members to other people and society as a whole, under the influence of communication with peers and other people.

One of the key directions of the fight against terrorist and extremist manifestations in the social environment is their prevention. Organization of abilities is necessary antipropaganda extremism in educational institutions. The solution to this question is the introduction into the curriculum of higher education subjects, illuminating the problem of protection against antipropaganda religious extremism. The course «Religious Studies» will provide an opportunity youth to adequately assess the social hazards associated with the manifestations of this phenomenon, to use the necessary forms of control in the case of of the psyche manipulation consciousness of men, help victims of religious organizations and cults totalitarian direction.

Key words: extremism, abilities, young people, elective courses, educational program, religious studies, typology of destructive religious organizations, education of tolerant personality.

Ш.С. Рысбекова, С.У. Абжалов, Г.Г. Рысбекова

**Экстремизм, қатыгездік,
төзімсіздікке қарсы тұру жолдарын қалыптастыру**

Мақалада төзімді тұлғаны тәрбиелеу мәселесі қарастырылады. Зерттеушілер жастардың (18-25 жас) көңіл күйлері мен ұлтаралық ұстанымдарының маңыздылығын атайды. Осы аталған топ – барынша наразылық шараларына жылдам берілгіш келеді. Төзімділікті қалыптастыру – ұзақ әрі күрделі үрдіс, ол барлық әлеуметтік шындықтар, қоғам, отбасындағы қатынастар, білім беру мекемелері, жалпы қалыптасқан көзқарастардың оның мүшелері мен басқа адамдарға және қоғамға, қатарластардың және қоршаған адамдардың ықпалы арқылы жүзеге асады.

Қоғамдық ортада террористік және экстремистік көріністермен күресудің басты бағыттарының негізі ретінде оның алдын алу жұмыстарын жүргізу бірінші кезекте тұрады. Оқу орындарында экстремизмге қарсы күрес жұмыстарын ұйымдастыру қажет. Бұл мәселенің бірден бір шешімі діни экстремизмнен сақтандырудың жолдарын ұсынатын тақырыптарды қамтитын пәндерді жоғары кәсіби білім беретін оқу бағдарламаларына енгізу болып табылады. «Дінтану» курсы осы құбылыстармен байланысты әлеуметтік қатерлі жағдайларды жастардың дұрыс бағамдауына, адамдардың санасын жаулауға қарсы тұратын психиканы бақылаудың қажетті формаларын қолдануға, тоталитарлық сипаттағы діни ұйымдар мен ғұрыптардан зардап шеккендерге көмектесуге мүмкіндік береді.

Түйін сөздер: экстремизм, дағды, жастар, таңдау курстары, білім беру бағдарламасы, дінтану, деструктивті діни ұйымдардың типологиясы, төзімді тұлғаны тәрбиелеу.

Сегодня актуальными являются вопросы о толерантном мире, мире без насилия и жестокости, мире, в котором главной ценностью является неповторимая и неприкосновенная человеческая личность. Последние десятилетия характеризуются сильным ростом всевозможных форм асоциального поведения среди молодежи и подростков. Растет количество антиобщественных молодежных организаций радикального толка, вовлекающих неисключенную молодежь в экстремистские группировки.

Одним из ключевых направлений борьбы с экстремистскими, жестокими, агрессивными проявлениями в общественной среде выступает их профилактика. Особенно важно проведение такой профилактической работы в среде молодежи, так как указанная среда в силу целого ряда различных факторов является одной из наиболее уязвимых в плане подверженности негативному влиянию разнообразных антисоциальных и криминальных групп. Социальная и материальная незащищенность молодежи, частый максимализм в оценках и суждениях, психологическая незрелость, значительная зависимость от чужого мнения – вот только некоторые из причин, позволяющих говорить о возможности легкого распространения радикальных идей среди молодежи.

Причиной участия молодежи в экстремистской деятельности не всегда является неудов-

летворенность их материальным положением. Изменения политики государства в отношении молодежи, отсутствие национальной идеологии привели к другой крайности – государство практически перестало уделять внимание молодежи. Традиционные нравственные ценности, такие, как патриотизм, веротерпимость, стали отвергаться и осмеиваться. Средства массовой информации стали проповедовать культ жестокости, насилия, стяжательства, достижения высокого имущественного положения любыми способами.

Такая широкомасштабная деструктивная обработка не могла не оказать на молодых людей своего негативного влияния.

Экстремизм в молодежной среде определяется не только его опасностью для общественного порядка, но и тем, что данное преступное явление имеет свойство перерастать в более серьезные преступления, такие, как терроризм, убийство, причинение тяжких телесных повреждений, массовые беспорядки. В статистике и социологии к этой группе обычно относят людей в возрасте от 15 до 30 лет. Молодежь, определяя свой жизненный путь, решает конфликтные ситуации, исходя из сопоставления возможных вариантов, если учесть, что для молодежного возраста характерными являются: эмоциональная возбудимость, неумение сдерживаться, отсутствие навыков в разрешении даже несложных конфликтных ситуаций, то все указанное выше может привести к совершению девиации [5].

Большинство преступлений экстремистского характера совершается несовершеннолетними в составе группы. Многочисленные молодежные банды, которые превращаются часто в экстремистские группировки. Приверженность детей и подростков совершать преступления или иные действия антиобщественной направленности в составе группы имеет под собой следующее обоснование. Общеизвестно, что подростки особенно восприимчивы к влиянию сверстников. Стремясь быть признанными в этой среде, они часто ищут компании других подростков, которые могли бы их оценить [2].

С точки зрения тенденций развития современного молодежного экстремизма, сохраняется концепция «молодежной субкультуры». Молодежная субкультура – культура определенного молодого поколения, обладающего общностью стиля жизни, поведения, групповых норм, ценностей и стереотипов. Именно на этом уровне субкультура молодого поколения приобретает заметные контркультурные элементы: досуг, особенно юношеством, воспринимается как основная сфера жизнедеятельности. Они же оказываются в первых рядах погромщиков при возникновении массовых беспорядков [3]. Особую тревогу в связи с этим вызывает то, что немалая часть молодежи в силу различных причин оказывается вовлеченной в сферу деятельности экстремистских, преступных организаций и движений. Ярким проявлением этого процесса является массовое участие молодежи в межнациональных, межрасовых, религиозных конфликтах, рост молодежной преступности и т.д. [4].

* * *

Для решения этой задачи, в том числе в молодежной среде, необходимо создать самовоспроизводящуюся систему идей, субъектов-носителей и каналов их распространения, которая сможет автономно от государства способствовать формированию позитивного общественного сознания, исключающего, саму возможность использования насилия для достижения каких-либо целей. Такой системой могут и должны стать институты гражданского общества, научного и бизнес-сообщества, образовательные структуры и средства массовой информации.

Сегодня в борьбе с молодежным экстремизмом, в первую очередь, должно стать устранение

причин и условий, способствующих девиантному поведению, среди которых в настоящее время наиболее актуальными являются такие, как снижение авторитета семьи и семейное неблагополучие, утрата обществом духовных ценностей и нравственных ориентиров, пропаганда насилия, наркотиков, ненависти и призывы к обогащению. Все это вызывает у молодежи озлобленность, нетерпимость, протест и агрессию [5].

Наиболее важным социальным институтом, имеющим возможность всецело реализовать государственную политику по работе с подростками и молодежью, является система образования, которая выступает в качестве важного инструмента в процессе государственного воспитания молодежи. Социализаторские функции выполняют школы, технические и профессиональные учебные заведения, вузы и армия. Но значимость обучения и воспитания в школе гораздо важнее всех остальных стадий социализации ввиду того, что сознание личности в большей мере развивается в период школьного обучения, и именно в этот период у общества имеется возможность положительным образом повлиять на формирование личности индивида.

Экстремистские проявления в студенческой среде чаще происходят на межнациональной почве. В целях профилактики экстремизма и формирования межнационального согласия и религиозной толерантности в студенческой среде необходимо:

1. Повысить роль студенческих общественных объединений в жизни вуза, степень их влияния на процессы в студенческой среде.
2. Организовать в образовательных учреждениях факультативные курсы по изучению законодательства в сфере противодействия экстремизму, создать стенды антиэкстремистской направленности в корпусах учебных заведений и студенческих общежитиях, активнее привлекать органы правопорядка к этой работе.
3. Организовать мониторинг учебных программ и пособий с целью выявления материалов, направленных на разжигание межнациональных конфликтов.
4. Установить одним из критериев качества воспитательной работы в вузах количественный показатель, отражающий зависимость ее состояния от числа студентов, привлеченных к уголовной и, в отдельных случаях, к административ-

ной ответственности. Возможно также, что этот критерий должен учитываться при экспертизе показателей деятельности вузов для их государственной аккредитации.

5. Разработать и реализовать с участием национальных диаспор комплекс мероприятий по развитию межнационального диалога и интернационализма в студенческой среде, включая создание клубов интернациональной дружбы.

6. Ввести в учебные программы образовательных учреждений преподавание основ религиоведения на всех специальностях как обязательный предмет.

7. В рамках воспитательной работы образовательных учреждений усилить внимание к мероприятиям по пропаганде культуры и традиций народов Казахстана и обучению навыкам бесконфликтного общения, а также просвещению студентов о социальной опасности преступлений на почве ненависти для развития и прогресса общества.

8. Отсутствие в учебных программах тематики, освещающей проблему религиозных аспектов безопасности, в частности, защиту от посягательств сект, не дает возможности молодежи адекватно оценивать социально опасные ситуации; использовать необходимые формы контроля психики в случае манипулирования сознанием людей; оказывать помощь пострадавшим от сект и культов [6]. С учетом выявленных тенденций теоретически обоснована разработка факультативного курса в области обеспечения личной и общественной безопасности от проявлений деструктивных религиозных организаций.

* * *

Элективный курс «Религиоведение» как систематизирующий элемент подготовки студентов вузов имеет огромный потенциал в системе высшего образования. Курс не ограничивается введением образовательной линии в систему безопасности жизнедеятельности, так же является средством развивающего, формирующего и совершенствующего воздействия на личность студента и может быть направлен на решение ряда психофизических, эстетических, гуманистических, творческих задач.

Знание теории религии, истории религии, типологии деструктивных религиозных организаций определяет направления работы со

студентами по антипропаганде религиозного экстремизма, такие, как: формирование знаний и умений по распознаванию нетрадиционных религиозных культов; формирование знаний о псевдорелигиозных сектах, знаний их отличительных особенностей; формирование умений выделять из деструктивных организаций конструктивные организации, деятельность которых не связана с религией, но направление работы которых напрямую связано с криминалом и экстремизмом; формирование знаний о религиозном экстремизме, правовой защите граждан от посягательств деструктивных религиозных организаций.

Для антипропаганды религиозного экстремизма в будущей профессиональной деятельности студентов вузов необходимо выработать умение оценивать возможный риск появления религиозного экстремизма на территории региона; умение классифицировать опасности деструктивных религиозных организаций и закономерности их проявления; умение владеть ситуацией при общении с адептами этих организаций; умение проконсультировать пострадавших от деструктивных культов и их родственников о том, где и как получить помощь.

Формированию умений у студентов антипропаганды экстремизма способствуют знания о деятельности деструктивных религиозных организаций, такие, как: знание классификации и характеристик деструктивных религиозных организаций; знание социально-психологических аспектов деструктивных религиозных организаций; знание принципов, правил и требований безопасного поведения в социально опасных ситуациях, связанных с проявлениями религиозного экстремизма и направленных на противодействие экстремистской деятельности; знания форм и методов правовой защиты граждан от посягательств религиозных экстремистов), которые могут быть получены в процессе изучения элективных курсов: «Религиозные аспекты безопасности», «Психология религиозных сект», «Религиозный экстремизм: сущность, формы» и «Типология религиозных сект», «Религиоведение».

При разработки учебных программ должна учитываться и такая компетенция, как формирование умений антипропаганды религиозного экстремизма, и включать такие модули, как: программно-целевой модуль, операционально-

деятельностный модуль, оценочно-коррекционный модуль.

Программно-целевой модуль определяет следующие аспекты модели: разработку учебных программ и определение целей и способов деятельности в зависимости от выявленного уровня развития способностей студентов. Данный модуль представлен следующими компонентами: мотивационно-ценностным и информационно-познавательным.

Мотивационно-ценностный компонент отражает положительное эмоциональное отношение к курсу, сформированную потребность в нем, систему знаний, интересов, мотивов и убеждений, организующих и направляющих волевые усилия личности, познавательную и практическую деятельность по овладению ценностями элективного курса «Религиоведение», духовное совершенствование.

Данный компонент также определяет мотивацию достижения успеха и мотивацию преодоления неудач у студентов в процессе обучения. Учебный процесс должен быть построен так, чтобы студенты имели мотивацию для достижения успехов в процессе учебы и мотивацию для преодоления неудачи.

Информационно-познавательный компонент позволяет решать задачи по овладению студентами знаний по религиозным аспектам безопасности; определяет познавательную потребность у студентов и активность в получении информации по элективному курсу «Религиоведение».

Операционально-деятельностный модуль состоит из следующих аспектов: мотивационно-волевое отношение к факультативному курсу; формирование знаний, умений и навыков; организация совместной деятельности общения.

Все 3 аспекта составляют следующий **предметно-рефлекторный компонент**, который реализуется на протяжении трех этапов: предварительном, текущем, ретроспективном.

Мотивационно-волевое отношение к факультативному курсу. В процессе обучения у учащихся должно выработаться мотивационное отношение к обучению. Чтобы развить у учащихся мотивационно-волевое отношение к факультативному курсу, надо стараться учитывать эти позиции. Если студент на занятиях не проявляет активности, скучает, надо, в первую очередь, понять, почему ему не интересно.

Оценочно-коррекционный модуль определяет следующие аспекты разработанной модели: оценка и самооценка результатов; коррекция плана действий на основе полученного предметно-рефлексивного результата.

Оценке и самооценке результатов на данный момент посвящено много литературы. Такое большое внимание, уделяемое этому вопросу, объективно обоснованно. Только в результате постоянно проводимого анализа и самоанализа работы педагога могут быть выявлены как недостатки, так и удачные моменты в ходе занятия, и, таким образом, появится возможность устранить первые и не упустить из вида вторые при проведении последующих занятий. Анализ проводится администрацией учебного заведения, а самоанализ и самооценка – самим преподавателем [8].

Важнейшими педагогическими условиями для формирования умений являются: перевод студента из объекта воспитания и обучения в субъект управления и самоуправления, опыт личностного роста в присутствии группы и преподавателя, что стимулирует дальнейшую работу личности над собой и является источником саморазвития, самовоспитания; применение уровневой дифференциации (программно-целевого уровня, организационно – деятельностного, оценочно – коррекционного); создание ситуаций личностного развития на занятиях по курсу; освоение ценностного потенциала факультативного курса через собственную деятельность; актуализация развития рефлексивных умений студентов; готовность преподавателя к реализации субъектного подхода в обучении.

Основные принципы и критерии отбора содержания учебного материала и форм проведения занятий со студентами гуманитарных вузов в области антипропаганды религиозного экстремизма.

Принцип соответствия социальному заказу; принцип обеспечения научной и практической значимости учебного материала; принцип учета реальных возможностей того или иного процесса обучения; принцип обеспечения единства содержания образования с позиций всех учебных предметов; принцип гуманизации.

При выборе содержания образования нужно руководствоваться критериями целостного отражения задач формирования всесторонне развитой личности; критерий научной и прак-

тической значимости содержания образования; критерий соответствия сложности содержания реальным учебным возможностям учащихся того или иного возраста; критерий соответствия объема содержания времени изучения данного предмета.

Осуществление на практике выше поставленных задач позволяет использовать основные формы традиционной организации учебного процесса: лекции; семинарские и практические занятия; систему контроля; исследовательскую самостоятельную работу студентов, включающую гибкое сочетание самостоятельной познавательной деятельности студентов с различными источниками информации, оперативного и систематического взаимодействия с аудиторными формами обучения и групповую работу студентов

* * *

Определяя сформированность умений противопоставления религиозному экстремизму как основную цель подготовки студентов вузов в указанной области, под термином «**умения**» имеют ввиду такие качества личности, которые обозначают владение сложной системой психических и практических действий, необходимых для целесообразной регуляции деятельности имеющимися у субъекта знаниями и навыками. Подобными умениями должен обладать и сам педагог: умение переносить известные педагогу знания, варианты решения, приемы обучения и воспитания в условия новой педагогической ситуации, трансформируя их в соответствии со спецификой условий учебно-воспитательной работы; умение находить для каждой педагогической ситуации новое решение из комбинации уже известных педагогу идей, знаний, навыков; умение создавать новые элементы педагогических знаний и идей и конструировать новые приемы для решения конкретной педагогической ситуации.

Одной из ведущих целей современного педагогического образования является развитие у студента желания и умения учиться на протяжении всей своей жизни, системно пополняя и обогащая профессиональные знания и умения, полученные в высшем учебном заведении. Умение учиться как потребность в самосовершенствовании является фундаментальной в профессиональной подготовке студентов. Студент должен

уметь обращаться к себе, к своему внутреннему миру, понимать мотивы собственных действий. Процесс самопознания и анализа себя как субъекта будущей профессиональной деятельности возможен для студента только при условии сформированности у него рефлексивных умений.

Рефлексия – комплексная мыслительная способность к постоянному анализу и оценке каждого шага профессиональной деятельности. С помощью рефлексивных умений – интеллектуальных, личностных, коммуникативных и кооперативных – можно управлять собственной деятельностью и создавать условия для самообразования.

Говоря о рефлексии студента, неизменно обнаружишь ее деятельностную утверждающую – субъектную природу. В связи с этим содержание, методы и формы подготовки студентов на стадии его вузовского образования должны быть направлены на повышение степени самостоятельности, произвольности профессионального поведения и деятельности, в конечном счете – на становление его как субъекта профессиональной деятельности, умеющего выделять и противостоять любые негативы. Понятие рефлексии в контексте философской проблематики формирует способность разума и мышления обращаться на себя как анализ знания с целью получения нового знания; как самонаблюдение за состоянием ума и души; как выход из поглощенности жизнедеятельностью в ментальный план; как исследовательский акт, направленный на освоения собственного осуществления.

Курс «Религиоведение» имеет в своей основе личностную ориентацию. Итак, то, что личностно-ориентированное обучение является одним из методов в формировании умений антипропаганды экстремизма, можно говорить тогда, когда при создании, осуществлении и диагностике образовательной деятельности учитываются природные, личностные и индивидуальные особенности студента и педагога. Только совместная деятельность, в основе которой лежат эти принципы, позволяет участникам образовательного процесса всесторонне развиваться в рамках гуманистической направленности [9].

Кроме научных знаний, в содержание образования включаются «метазнания» [10], т.е. методы и приемы познания, знания о том, как прорабатывать учебный материал. Для реали-

зации принципа субъектности необходима постоянная диагностика, притом не только интеллектуального развития студента, но и духовного и общего развития, потому что целью обучения выступает развитие индивидуальности.

В этом типе обучения заслуживают одобрения такие его особенности, как уважение к личности студента, внимание к его внутреннему миру и его неповторимости (субъектности), обучение, направленное на развитие личности студента, оригинальное построение содержания и методов обучения, поиск новых форм и средств обучения.

Личностно-ориентированное обучение тесно связано с тем направлением психологии, которое предлагает строить обучение в соответствии с принципом «развивающей помощи». Он состоит в том, чтобы не указывать человеку, что делать, не решать за него его проблемы, а дать ему осознать себя и разбудить его собственную активность и внутренние силы, чтобы он сам делал выбор, принимал решения и отвечал за них.

Основой индивидуально-опосредованного обучения можно считать учебную личностно-ориентированную ситуацию, то есть ситуацию, в которой интересы, потребности, личностный опыт студента выступают такими же значимыми компонентами процесса обучения, как знания и умения. Раскрывая ее сущность, необходимо четко представить, что такая ситуация не может преднамеренно вводиться в соответствие с планом занятия, она не имеет заданного извне материала и однозначно предписанной методики организации, не подходит одновременно для всей аудитории. Выявить показатели, свидетельствующие о том, достигнут ли личностный уровень взаимодействия субъектов обучения, – сложная задача, решение которой требует от педагога и адекватных ей диагностических средств – не только научного инструментария, но и выражения сочувствия, проявления интуиции, открытости, преодоления стереотипов и имеющихся установок [11].

Вхождение педагога и студента в личностно-ориентированную ситуацию предполагает своеобразное изменение всех параметров обучения. То, что было внешним по отношению к общению педагога и обучаемого (цель, содержание учебного процесса и др.), задавалось внешними социальными институтами, меняет свой источник, становится внутренним стимулом,

результатом интимного согласия и сотрудничества субъектов. Борьба мотивов, столкновение смыслов и ценностей здесь становится осязаемым полем межличностного общения.

Конструирование учебной ситуации предполагает использование следующих приемов:

1) представление элементов содержания образования в виде разноуровневых личностно-ориентированных задач;

2) усвоение содержания в условиях диалога как особой дидактико-коммуникативной среды, обеспечивающей субъектно-смысловое общение, рефлекссию, самореализацию личности;

3) имитация социально-ролевых и пространственно-временных условий, обеспечивающих реализацию личностных функций в ситуациях внутренней конфликтности, коллизийности, состязания.

Организация учебного диалога преподавателем – еще одно важное педагогическое условие для формирования умения антипропаганды экстремизма студента. С точки зрения дидактики, триада «задача – диалог – игра» образует базовый комплекс личностно-ориентированного обучения, создающий ценностно-смысловое поле межсубъектного общения как органической составной части целостного учебного процесса. В этой ситуации не происходит подмены образовательного процесса узковоспитательным содержанием, однако, мир человеческого опыта раскрывается иной своей стороной – личностно-смысловой, когда усваивается как личностная ценность путем обращения не только к памяти, но и к глубинным структурам сознания.

Любой изучаемый материал представляется в виде системы задач, различным образом связанных с жизненно-смысловой сферой учащегося. Имеются в виду задачи трех типов: 1) предметные, включающие фактический материал с косвенным указанием на его связь с гуманитарно-ценностной сферой; 2) конструктивные, направленные на поиск способов приобщения учащихся к данной области культуры, что связано с переводом содержания изучаемого материала из предметной формы в деятельностно-коммуникативную; 3) личностно-ориентированные, связанные с выявлением ценностно-смыслового компонента материала [12].

Учебный диалог предстает не только как один из методов обучения, но и как неотъемлемый компонент, внутреннее содержание лич-

ностно-ориентированного обучения. Диалогичность выступает в данном случае одной из существенных характеристик учебного процесса, показателем перехода его на личностно-смысловой уровень. Диалог – не только средство, но и самоцель обучения, не только процесс, но и содержание, источник личностного опыта, фактор актуализации смыслообразующей, рефлексивной, критической и других функций личности.

Понятно, диалог не возникает спонтанно. Опыт диалогического общения накапливается постепенно и на начальных этапах неизбежно включает элементы формальной организации: изложение сценария, распределение ролей и т.п. Введение в ситуацию диалога предполагает использование следующих элементов технологии:

1) диагностика готовности учащихся к диалогическому общению – базовых знаний, коммуникативного опыта, установки на самоизложение и восприятие иных точек зрения;

2) поиск опорных мотивов, т.е. тех волнующих учащихся вопросов и проблем, благодаря которым может эффективно формироваться собственный смысл изучаемого материала;

3) переработка учебного материала в систему проблемно-конфликтных вопросов и задач, что предполагает намеренное обострение коллизий, возвышение их до вечных человеческих проблем;

4) продумывание различных вариантов развития сюжетных линий диалога;

5) проектирование способов взаимодействия участников дискуссии, их возможных ролей и условий принятия их учащимися;

6) гипотетическое выявление зон импровизации, т.е. таких ситуаций диалога, для которых трудно заранее предусмотреть поведение его участников.

Вхождение в диалогическую ситуацию связано с радикальным изменением коммуникативных установок учителя. Вопрос «кто есть мой ученик?» доминирует над привычным «каким он должен быть?» [13]

Особая роль принадлежит *имитационно-игровым ситуациям*. К разработке имитационно-игровых ситуаций приводит необходимость организации обучения, когда востребованными становятся личностные функции обучаемых. Это достигается в том случае, если познавательное действие выполняется в структуре деятельности, реализующей определенный личностный

смысл. Последний обретает и само познавательное действие. Так, разрабатывая технический проект, учащиеся осваивают законы кинематики и динамики, играя в «суд над нефтеперерабатывающим заводом», знакомятся с экологией региона, моделируя с помощью компьютера расход сырья и маршруты перевозок, постигают понятие себестоимости. Познавательное действие, включенное в контекст социально и личностно значимой ситуации, обретает иную мотивацию и смысловую структуру. Вместо традиционной цели «запомнить и ответить» возникает цель реального достижения, а процесс учения приобретает черты непроизвольности, состязательности, сотрудничества, методологической рефлексии.

Игра ценна своей мотивацией, особым творческим, эвристическим, партнерским духом личности, а не своими формальными атрибутами в виде ролей и правил. Всякая игра есть, прежде всего, и, в первую очередь, свободная деятельность. Формально элементы игры служат достижению свободного творческого состояния ее участников. К таковым элементам отнесем игровые цели и правила, предметную сферу и методическое обеспечение игры, комплект ролей, сценарий как своего рода способ генерирования событий. Игра непременно содержит соревнование и конфликт, принятие роли и экспертную оценку результата. Это не просто модель жизни. Она, в известном смысле, выше обыденной жизни, поскольку делает явными ее скрытые противоречия, обостряет состязательность.

* * *

Таким образом, важнейшими *педагогическими условиями* для формирования *умений* является готовность преподавателя к реализации личностно ориентированного подхода. Конечно, нельзя абсолютизировать личностно-ориентированное обучение. Его недостатки вытекают из его достоинств: нельзя определять содержание и методы обучения, основываясь исключительно на интересах обучающегося – это, как правило, ведет к снижению академического уровня обучения. Игра, спонтанная деятельность и положительные эмоции становятся самоцелью, приобретение знаний уходит на второй план. Разумнее совмещать наряду с личностно-ориентированным типом обучения и другие интерактив-

ные формы для раскрытия творческих умений студента.

Социологический смысл гуманитарных технологий состоит не в самих технических изобретениях и новшествах, а в отношениях между людьми, в изменении ценностных оснований их взаимодействия, разрешения конфликтов. Социологический аспект инноваций состоит в трансформации норм, правил и принципов социального взаимодействия, всей статусно-ролевой системы.

В ситуации катастрофического роста всевозможных форм асоциального поведения среди молодежи и подростков, необходимо включение в учебные программы высшего профессионального образования тематики, освещающей проблему защиты от антипропаганды религиозного экстремизма и других направлений агрессии и жестокости, что даст возможности молодежи адекватно оценивать социально опасные ситуации, связанные с проявлениями этого явления.

Литература

- 1 Кочергин Р. О. Некоторые аспекты криминологического обоснования существования молодежного экстремизма, основанного на национальном или религиозном признаках: Criminological foundation of young people extremism based on national and religious notes // Человек. 2008. – № 1. – С. 117 – 120.
- 2 Берковиц Л. Агрессия: причины, последствия, контроль. – М.: Олма-пресс. 2009. – С. 207.
- 3 Беспорядки в Алматы Кайрат Нуртас, Прайм-Плаза и интернет сайт: <http://www.youtube.com/watch?v=HqPcfPOP-h0>
- 4 Шаламова Л. Ф., Ховрин А. Ю. Студенческая молодёжь и государственная молодёжная политика // Социально-гуманитарные знания. – 2007. – № 4. – С. 114.
- 5 Кубякин Е.О. Проблема профилактики экстремизма в молодежной среде // Общество и право. – 2010. – № 1. – С. 38-41.
- 6 Карьенов С.Р. Организационно – методические аспекты подготовки обучающихся к опасным и экстремальным ситуациям // Основы безопасности жизнедеятельности. – 2004. – № 2. – С. 33-37.
- 7 Кузнецов К.В. Формирование умений антипропаганды религиозного экстремизма у студентов гуманитарных ВУЗов – будущих специалистов с педагогической направленностью профессиональной деятельности: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата педагогических наук. – М.: Российская международная академия туризма, 2012.
- 8 Кузнецов К. В. Формирование у студентов гуманитарных вузов умений антипропаганды религиозного экстремизма – одно из важнейших направлений работы педагогической науки // Молодой ученый. – 2013. – №2. – С. 380-382.
- 9 Нистоцкая Вероника // Источник: <http://shkolazhizni.ru/archive/0/n-42598>
- 10 Якиманская И.С. Технология личностно-ориентированного образования // Спецвыпуск № 7, 2010. интернет сайт: <http://pedagogland.ru/1251.html>
- 11 Григорьева Н.С. Концепция личностно-ориентированного подхода в обучении. Метод проектов в системе личностно ориентированного обучения. // Социальная сеть работников образования nsportal.ru 13.12.2012.
- 12 Ушева Т. Ф. Педагогические условия формирования рефлексивных умений студентов в учебном процессе вуза: диссертация кандидата педагогических наук. – Новокузнецк, 2010.
- 13 Методические рекомендации по профилактике и противодействию экстремизму в молодежной среде // Сборник методических материалов для педагогов образовательных учреждений – Вологда, 2012 <http://www.echo.msk.ru/doc/764494-echo.html>

References

- 1 Kochergin R. A. Some aspects of criminological study of the existence of youth extremism based on ethnic or religious affiliation: Criminological foundation of young people extremism based on national and religious notes // Man. – 2008. – №1. – P. 117-120.
- 2 Aggression: causes, consequences and control. – M.: Olma-Press, 2009. – P. 207.
- 3 Unrest in Almaty Kairat Nurtas, Prime Plaza, and Web site: <http://www.youtube.com/watch?v=HqPcfPOP-h0>
- 4 Shalamova LF, Khovrin A. Yu Student Youth and state youth policy // Socio-humanitarian knowledge. – 2007. – № 4. – S. 114.
- 5 Kubyakin EO The problem of preventing extremism among young people // Society and Law. – 2010. – № 1. – S. 38-41.
- 6 Karenov SR Organizational - methodical aspects of preparing students for dangerous and extreme situations // OBZh. – 2004. – № 2. – S. 33-37.
- 7 KV Kuznetsov Formation of abilities antipropaganda extremism among students of liberal arts colleges - the future professionals with teaching oriented profession. // Dissertation Author's abstract on scientific degree of candidate of pedagogical sciences. – M.: Russian International Academy of Tourism, 2012.

- 8 KV Kuznetsov Formation at students of liberal arts colleges skills antipropaganda religious extremism - is one of the most important areas of pedagogy // young scientist. – 2013. – №2. – S. 380-382.
- 9 Nistotskaya Veronica // Source: <http://shkolazhizni.ru/archive/0/n-42598>
- 10 IS Yakimanskaya Technology student-centered education-tion. // Special Issue number 7, 2010.internet site: <http://pedagoland.ru/1251.html>
- 11 Grigoriev NS The concept of personality-oriented approach to learning. Project-based learning in the system of individually oriented instruction. // social network of educators nsportal.ru 13.12.2012.
- 12 Usheva TF Pedagogical conditions of formation of reflective abilities of students in the educational process of high school: the dissertation of the candidate of pedagogical sciences. – Novokuznetsk, 2010.
- 13 Guidelines for the prevention and counteraction to extremism among young people // Collection of materials for teachers of educational institutions - Vologda. 2012 <http://www.echo.msk.ru/doc/764494-echo.html>

УДК 101.1:316

А. Н. Рамазанова

Казахский национальный университет имени аль-Фараби,
Республика Казахстан, г. Алматы
E-mail: alia.ramazanova@mail.ru

Феномен политического мифа в социальном пространстве современности

В статье представлен теоретический анализ феномена политического мифа, который проявляется, с одной стороны, как явление социально и психологически обусловленное, с другой стороны, его действие способно провоцировать определенные социальные процессы. Рассмотрены особенности функционирования политического мифа в социальном пространстве современности.

Ключевые слова: политический миф, национальная мифология, архетип, мифологическое сознание.

А. Н. Ramazanova

The phenomenon of political myth in the social space modernity

The paper presents a theoretical analysis of the phenomenon of political myth, which is shown on the one hand, the phenomenon of socially and psychologically conditioned, on the other hand, its action can provoke certain social processes. The features of the functioning of political myth in the social space of modernity.

Key words: political myth, national mythology, archetype, mythological consciousness.

А. Н. Рамазанова

Қазіргі заманғы әлеуметтік кеңістіктегі саяси миф феномені

Мақалада саяси миф феноменінің теоретикалық талдауы көрсетілген, бір жағынан әлеуметтік және психологиялық тұрғыдан сипатталса, басқа жағынан оның қызметі белгілі бір әлеуметтік үдерістердің жүзеге асуына ықпал етеді. Қазіргі заманғы әлеуметтік кеңістіктегі саяси мифтердің қызметінің ерекшеліктері қарастырылады.

Түйін сөздер: саяси миф, ұлттық мифология, архетип, мифологиялық сана.

В настоящее время политическая мифология стала одной из наиболее актуальных, злободневных тем исследования. Одной из основных причин «возрождения» интереса к мифу в современном обществе стало проявление «мифического» в политике. Миф на сегодняшний день стал «привилегированным полем» для различных политических конструкций, лозунгов, идеологий. Исходя из этих позиций, автор считает целесообразным рассмотреть функционирование мифа в сфере политики.

Как объект интеллектуальной рефлексии политический миф привлекал особое внимание

исследователей из самых различных отраслей гуманитарного знания. Причиной тому является «наибольшая очевидность», «проявляемость» современных мифов именно в сфере политических действий. По мнению отечественного исследователя О. Бекежана [1], одной из главных причин актуализации политического мифа явилась очень сильная политизация всех сфер жизнедеятельности человека.

Исследования, касающиеся проблемы политического мифа, берут начало с первой половины прошлого столетия и связаны с осмыслением специфики политического воздействия в усло-

виях массового (информационного) общества. Среди авторов, наиболее глубоко проанализировавших данный феномен, можно назвать Ж. Сореля, С. Московичи, Э. Кассирера, М. Элиаде и др. Их бесспорной заслугой является то, что политический миф они рассматривали не только как плод сознательно сфабрикованной и внедренной в общество лжи, но и как «актуализацию латентных, скрытых до поры до времени слоев культуры».

В сугубо политической сфере одним из первых осознал роль мифов Ж. Сорель. Так, он впервые заговорил о «мифе», имея в виду суммирование усилий для придания идеологии революционного размаха. Миф, писал он, должен «отобразить тенденции, инстинкты, ожидания» народа или партии, что позволяет наглядно изобразить все эти страхи и стремления в виде «целостности». При этом не играет никакой роли, что миф, в частности, выглядит «фантастично» и «в значительной мере отклоняется от реальности»; дело заключается лишь в том, чтобы воздействовать на человеческую фантазию» [2, с. 340].

Миф, по Сорелю, – это символический перевод рациональности на язык масс, который санкционирует и активизирует их тотальную мобилизацию. Общественное устройство и зависящие от него идеологические концепции (в частности, также и вопросы права) основываются на таком мировоззрении и понимании социального и политического, которое принципиально несводимо к чисто рациональным конструкциям. Общественное устройство есть результат совокупности образов (миф) и воли народа (мобилизация). В этом смысле миф есть прямая противоположность чисто интеллектуальному рационализму.

Теория политического мифа (в особенности выяснение влияния мифа на социальные явления) связана и с именем С. Московичи. Наряду с идеями Г. Лебона он развивает теорию социальных представлений, которая в какой-то мере была близка к теории коллективных представлений Э. Дюркгейма. Под социальными представлениями понимается обыденное сознание, формируемое в основном иррациональными факторами, отчасти идеологическими взглядами и в незначительной степени – научными знаниями. В области социальных представлений мы сталкиваемся со сложным переплетением

рационального и иррационального, научного знания и «здорового смысла».

Развивая идеи Лебона, Московичи выдвигает свой комплекс идей, объясняющих роль мифов в современной истории [3, с. 126-127]. По его мнению, масса не есть скопление людей, а совокупность, обладающая психической общностью. Она действует бессознательно (бессознательное имеет коллективный характер). Массы опираются на поддержку вождя, подчиняя себя авторитетом, а не доводами рассудка. В свою очередь, авторитет опирается на мифический образ. Массами движет пропагандистское гипнотическое внушение. Закономерности управления массами в политике требуют выдвижения высшей идеи и внедрения ее в сознание людей. В результате внушения идеи она превращается в коллективные образы (глубже – в политический миф) и коллективные действия.

По мнению Э. Кассирера, политический миф есть творческий процесс, возникающий в кризисные моменты общества. В период политической стабильности потребность в мифотворчестве, по его мнению, отсутствует. В частности, он полагал, что у находящегося в душевном равновесии человека эсхатологических настроений и готовности к ограничениям личной свободы чужей-то властью возникнуть не может, а потому в его сознании должна отсутствовать мифологическая компонента. Пока человек действует в пределах мирской, бытовой сферы, он практически не руководствуется соображениями мифологического порядка и не ищет убежища от действительности в мифических идеях и обрядах. Когда человек вступает в сферу политики с ее отличной от мирской и более сложной обрядностью, его обыденное сознание уже не способно ему помочь сориентироваться в окружающем духовном пространстве, и он вынужден обращаться к помощи политической мифологии, которая объясняет ему смысл политического действия как определенного обряда [4, с. 154].

В 70-е, 80-е годы XX века выходит в свет целый ряд исследований по социальной мифологии, в рамках критики идеологии (П.С. Гуревич, М.Г. Макаров, М.А. Лифшиц, В.П. Шестаков и др.). Среди них особо следует отметить работу П.С. Гуревича «Социальная мифология», в которой анализируются подходы к пониманию социально-политической мифологии с позиций «критики буржуазной идеологии и ревизионизма».

Необходимо отметить, что часть современных исследователей политической мифологии предпочла отказаться от дальнейшего проникновения в тему по моральным соображениям. Миф фашистской Германии, мифология нации, мифы Советской эпохи стали поводом, чтобы объявить все, что связано с коллективным бессознательным, с иррациональными моментами управления обществом, опасным, безнравственным. Многие исследователи предпочитали пускаться на сложные ухищрения, чтобы разработать методы противостояния политической мифологии и управлению мифами, так как «в социально-политической сфере миф создает иллюзию единства народа с властью, поскольку они объединены в мифе единой целью и движением к ней; не допускает критической рефлексии, значит, обеспечивает прочность и незыблемость идеологии и политических структур; служит духовно-психологической опорой политическому режиму, на основе которой возможно манипулирование сознанием масс; играет роль смысла жизни для социальной группы, общества или этноса на определенном этапе истории, может играть роль смысла жизни для индивида, входящего в эту общность; побуждает к действию ради навязываемых целей; создает обнадеживающую картину мира, примиряя человека и массы с «временными трудностями» и бедствиями, является убежищем от иррациональных страхов, незримых социальных опасностей и врагов [5, с. 37-43].

В целом, в философской, политологической и социологической практике в основном утвердилось негативное отношение к социально-политическим мифам. Прежде всего, это было обусловлено рядом причин: готовность видеть в политическом мифе нечто внешнее по отношению к реальной жизни, которое лишено положительной эстетики; отрицательное отношение к социально-политической мифологии вызвано манипулятивной практикой политических движений и партий, использующих миф для «захвата» аудитории и долговременного удержания в нужном русле; по мнению Н.С. Автономовой современный миф «...в своей социальной роли не может вызвать гуманистических симпатий. Одного только фашистского мифа достаточно, чтобы сохранить неприязнь к проявлениям мифологического сознания и подвергать их гума-

нистическому отрицанию в стиле негативной диалектики» [6, с. 55].

Ассоциация политического мифа с идеологической диверсией настолько укоренилась в сознании большинства исследователей, что все внимание замкнулось на критике «тоталитарных мифологий» сталинизма и германского националсоциализма. Причем такая критика «тоталитарных мифологий» была отождествлена с «демифологизацией» науки и массового сознания и прорывом к объективному политическому знанию, в результате чего произошло сужение границ представлений о социально-политической мифологии. Но если следовать методологической установке А.Ф. Лосева, то «теория мифа, которая не захватывает культуры вплоть до ее социальных корней, есть очень плохая теория мифа. Нужно быть очень плохим идеалистом, чтобы отрывать миф от самой гущи исторического процесса и проповедовать либеральный дуализм: реальная жизнь – сама по себе, а миф сам – по себе» [7, с. 22-23].

Миф – это вымысел, но не осознанный, а бессознательный. Поэтому «необходимо раскрыть не содержание целенаправленной выдумки, а значение скрытого образа (а не самого мифа) – классифицировать объекты и мотивы мифологической мысли. В политике, соответственно, это будут неосознанные цели, возбуждающие мифотворчество, или же вдохновенные образы, которые олицетворяют собой некоторые ценности. Это и есть «замаскированные феномены», которые политологи должны «расколдовать». Вместе с тем надо отметить, что попытка внести эти расколдованные феномены в политику обречена на провал. Только пройдя через новое «заколдовывание», в новом, трансформированном виде они могут быть усвоены в политической практике. ... Методология анализа должна следовать «золотой середине», где анализ не запутывается в бесчисленных подробностях конкретных мифов, но и не сводит мифологию к какому-то простому мотиву или объекту в реальном мире» [8, с. 13-14].

Таким образом, рассматривать любое явление (социально-политический миф в том числе) только односторонне ошибочно. Еще Э. Кассирер писал, что «миф имеет, так сказать, двойное лицо. С одной стороны, он показывает нам концептуальную структуру, с другой – перцептив-

ную. Миф – не скопление неупорядоченных и бессвязных идей; он зависит от определенной формы восприятия» [8, с. 386].

Как было отмечено ранее, роль мифа не исчерпывается только внедрением в общественное сознание той или иной политической идеологии. Для подтверждения обратимся к рассмотрению и раскрытию сущности социально-политического мифа.

Политический миф, как и архаический, характеризуется определенным набором компонентов: картиной мира в виде мифологизированной концепции социальной Истины (основаниями справедливости), точкой во времени, связанной с истоком национальной истории и культуры, моментом их высшего прославления или тяжелого увечья (аналог инициатического переживания в мистическом ритуале – избранная слава или травма), образом будущего (понятым как возвращение к истокам «золотого века») и глубокой оппозицией «мы – они» (аналог мифической оппозиции Добра и Зла).

Если задача архаического мифа состояла в том, чтобы любое социальное действие воспроизводило космогоническую модель мира (т.е. восстанавливало мировоззрение), то культурная задача политического мифа состоит в *восстановлении социальной картины мира*, разрушенной во время социального катаклизма.

Еще один аспект политического мифа – это *структурирование действительности* в ситуации тотального кризиса, т.е. в той ситуации, когда нельзя картину мира восстановить и усвоить как целостную. Она делится на фрагменты, которые соединяются мифологическими связями. И только в дальнейшем мифологические конструкции «обрастают» рациональными представлениями, концепциями, правовыми и политическими воззрениями.

Политические мифы не вечны, часто они разрушаются под действием социальных катаклизмов, но на смену им тут же возникают новые, так как мифы облегчают людям восприятие действительности. Характерной особенностью политических мифов можно назвать их *недолговечность*. Как правило, политические мифы есть отражение конкретного исторического момента. С изменением конкретных условий заменяются и мифы. Согласно психосоциальному подходу И.В. Моисеева «рождение политического мифа происходит, когда социальный травматизм

перетекает в психологический травматизм» [9, с. 5]. Поэтому осмысление подобных периодов в истории теоретиками самых различных направлений, как правило, сопровождается и анализом роли и места мифов во время кризисных ситуаций. Не случайно французский историк и политический деятель первой половины XIX века А. Жорес, исследуя события Французской революции, говорил о том, что люди как бы имели дело не с реальным, а с неким воображаемым обществом, в котором все представляется простым, разумным и единообразным. Воображение толпы отвернулось от того, что происходило в действительности. «Дух толпы витал в идеальном государстве, созданном воображением литераторов» [10, с. 340]. В свою очередь, Лебон обратил внимание на то, что толпа или масса не обладает критическим сознанием, что она мыслит не категориями, а образами, которые могут быть далеки от реальности [11, с. 290]. Тем самым еще одной особенностью политических мифов является *опора на сенсуальное отражение*. Современные мифы зачастую не появляются спонтанно, а создаются искусственно, сознательно и целенаправленно. Основу мифов составляют осознанные и культивируемые политиками коллективные чаяния и надежды. Как уже было замечено, в массе отсутствуют законы логики. Массы воспринимают только то, что отвечает в определенной мере общим запросам, например, идеи всеобщего равенства, которые не могут по объективным причинам быть полностью реализованы в реальности. Поэтому массы воспринимают некоторые положения, стереотипы, мифы, основываясь на вере. Признание чего-нибудь истинным без предварительной фактической или логической проверки, единственно в силу внутреннего, субъективного непреложного убеждения становится «ловушкой» для разума. Обоснование происходит на почве чувств, эмоций, что противоречит логическому объяснению. Это и становится тем полем, где возникает мифотворчество.

Политический миф не рождается сам по себе, иначе ему не войти в конкурентное поле политики. По мнению Э. Кассирера, цивилизованный человек, несмотря на погружение в миф, подобно человеку древнему, все-таки не может полностью отказаться от требований рациональности. Для своей веры он ищет какие-то резонные основания. Соответствующее теоре-

тическое оформление верования может оказаться весьма сложным, хотя приводит к тем же эффектам, что и верования примитивных народов [12, с. 112]. Здесь, на наш взгляд, одно из главных отличительных черт мифа политического от собственно мифа. В политическом мифе есть и не может не быть рациональности.

Когда властвующему политику недостает власти в обычном понимании, он активно претендует на власть Творца. А для этого – обращается к мифическим сюжетам, видя в них и условие, и аргумент легитимации своей власти и определенного, выбранного им политического курса. Миф, становясь достоянием коллективных представлений, формирует определенное мироощущение, психологические и идеологические установки, обладающие стойкостью предрассудков. Он формирует вымышленные причинно-следственные связи между социальными объектами, порождает ложные объекты (героические образы заурядных политических деятелей), легенды о славном прошлом, заменяет социальную действительность вымыслом (иногда возвышающим, но зачастую уничтожающим), внося его в подлинную ткань политических отношений.

Чем же привлекателен миф для политика? Во-первых, своими масштабами. Они настолько огромны, что предоставляют возможность создавать и пересоздавать социальный Космос, к тому же, предполагают колоссальную степень подчиненности, зависимости. Глобальный характер подобных отношений и выступает одной из предпосылок существования мифа.

Во-вторых, в этом контексте политик получает шанс попробовать себя в качестве «Творца» как творческой личности, как режиссера-постановщика грандиозных политических спектаклей – от трагедий до фарсов – основанных на все тех же мифических сюжетах. Невроятно заманчиво, утвердив себя в главной роли и имея в распоряжении огромное количество статистов, разыграть, к примеру, на обломках «старого» вариант создания «нового мира»; или «очищение» страны от «скверны», или «посвящение избранных».

В-третьих, власть такого рода позволяет политику утвердить контроль над социальным временем, полностью исключив вверенную ему территорию и население из сферы действия времени мифического. Человек, лишенный

ориентиров в системе «прошлое – настоящее – будущее», превращается в слепую, безвольную игрушку в руках власти имущих. А общество, насильно вырванное из контекста исторического развития человечества, неизбежно идет к катастрофе.

В-четвертых, руководитель, облеченный подобной властью, имеет возможность на основе прецедента «мифа о творении», единолично представлять Закон, быть воплощением Справедливости и Порядка как такового.

Концептом политического мифа как системы является некая мифологизированная идея политического характера. На протяжении всей истории человечества в сознании чаще всего реализуются, трансформируясь, две такие идеи: идея о возможности воплощения в условиях объективной действительности идеальной модели государственного устройства и, сопряженная с ней идея о возможности существования идеальной личности, могущей воплотить в жизнь эту модель.

Как отмечает Каскабасов, по всей вероятности, возникнув в незапамятные времена, эти идеи и сюжеты затем не раз обновлялись и возрождались в те периоды истории народа, когда складывались трудные или кризисные ситуации. (Так, мифы о «золотом веке», как известно, разрабатываются практически у всех народов издавна. Подобные мифы имеются и у казахов. В них рассказывается о том прекрасном времени, когда все в мире было так гармонично, что «жаворонки спокойно могли строить свои гнезда на спинах овец» (қой үстінде бозторғай жұмытқалаған). В казахской мифологии это сюжеты о так называемой *Жерұйық*, а иногда *Жиделі Байсын*, где людям жилось бы сытно и привольно) [13, с. 266].

Одной из особенностей политического мифа является *незавершенность*. По сути дела, в политической мифологии невозможно отыскать совершенно оформленный политический миф. Поскольку политический миф никогда не достраивается полностью, в конце концов, он переходит в стадию унификации и вырождения, впоследствии перестает быть мобилизующей силой.

Структуру политического мифа образует система ценностей, порожденная концептуальной идеей. Элементами являются конкретные представления, репрезентирующие данную сис-

тему ценностей. Особенность структуры политического мифа заключается в том, что она является двухуровневой, так как политический миф реализуется на двух уровнях политического сознания – обыденном и специализированном. На каждом из указанных уровней сознания становление и функционирование политического мифа обеспечивают два разных по направленности и вместе с тем взаимообусловленных структурообразующих отношения. Так, на обыденном уровне политического сознания таким структурообразующим отношением является вера, суть которой в том, что человек, в сознании которого она реализуется, какой-либо миф, созданный его собственным или чужим воображением, помещает в реалии объективной действительности. Таким образом, миф для сознания его субъекта, в связи с преобладанием веры в данном сознании, становится частью объективной реальности. На специализированном уровне политического сознания структурообразующим отношением, обеспечивающим бытие мифа в сознании является его целевая направленность, суть которой состоит в управлении иным сознанием, посредством изменения этого сознания, согласно желаемой модели. Взаимосвязь структурообразующих отношений, определяющих бытие политического мифа на соответствующих уровнях сознания, выражается в том, что реализация целевой направленности, обуславливающей жизнеспособность политического мифа на специализированном уровне политического сознания, как правило, невозможна без активизации веры, обеспечивающей бытие мифа как такового на обыденном уровне сознания.

В числе значительных публикаций последних лет, касающихся проблемы политического мифа, следует отметить две монографии, вышедшие в 2003 году под одноименным названием «Политическая мифология». Первая принадлежит А. Цуладзе, известному российскому теоретику и публицисту, вторая – исследователю А.Н. Кольеву.

По определению А. Цуладзе, политический миф – это «миф, используемый для реализации политических целей: борьбы за власть, осуществления политического господства» [14, с. 56].

А.Н. Кольев дает свою формулировку этого феномена: «политический миф – это архетипическая конструкция, спроецированная в сферу самоорганизации общества или народа. Связь с

архетипом говорит о произвольности мифотворчества, о его взаимодействии с объективно существующим строем мысли, заложенном в архетипе. Политический миф требует ответа на конкретный вопрос – вечный (как в религии) или сиюминутный, преходящий, но все-таки связанный с бессознательным желанием массы. Этим миф отличается от лжемифа, в котором сопереживание лишь имитируется путем воздействия какого-то раздражителя. (К примеру, частный или групповой интерес может выдаваться за элемент «национальной идеи»). Когда раздражитель исчезает, исчезает и сопереживание. Вместе с тем конкретность политического мифа сближает его с приукрашенным иносказанием конкретного интереса» [15, с. 75].

Таким образом, оба исследователя описывают миф не в качестве атрибута архаического социума, а как феномен современного массового сознания.

Интересным, на наш взгляд, является исследование А.Н. Кольева. При всем многообразии суждений о природе политической мифологии исследователю приходится преодолевать общепринятое негативное отношение к политическому мифу, которое доминирует в современной научной литературе, политической публицистике и риторике. Уход от негативизма в отношении к политической мифологии долженствует, по мнению автора, восстановить диалектическое видение общественных процессов, выраженных не только в общих законах развития, но и в двойственности самой политической деятельности, связанной с различием в восприятии массы и индивидуума. По мнению А. Кольева, политический миф, использующий архаические образы, способен нести в себе вполне положительные свойства. Это, прежде всего, символическое, сюжетное оформление политики при отсутствии или недостаточности рациональных мотивов. Выбирая символы, мы выбираем путь общества, даже если он нам не вполне ясен.

Исследователь акцентирует внимание на том, что миф – это необходимый, а во многих случаях созидательный компонент политического сознания, автор особо останавливается на национальной мифологии как одной из духовно-творческих сил, которые могли бы способствовать преодолению мировоззренческого кризиса в государстве и реализации нового позитивного будущего страны. В частности, он пишет, «Возв-

ращение жизни в науку с необходимостью требует возвращения мифа в политику. А точнее, создания Большого Национального мифа, который возродил бы высокую гражданственность, любовь к Отечеству, к родной истории, к предкам и потомкам. Такой миф восстановил бы порушенную связь времен, связь настоящего с прошлым и будущим, вернул бы здоровое понимание социальных иерархий и указал бы место и область приложения сил научному творчеству.

Оформление Большого Национального мифа как Большого культурного стиля для науки означает необходимость освободиться от представлений о политике как о конкуренции эгоизмов и алчности. Политическая мифология может стать, таким образом, не только научной концепцией, но также и источником политической доктрины возрождения государства и преодоления постыдного меркантилизма в жизни современного общества» [16, с. 75].

Плодотворными и «вечными» представляются мифы, основанные на национальных чувствах, формируемые теми же онтологическими представлениями, что и мифическое понимание принадлежности к роду или племени. Здесь также исчезают резкие отличия материального и идеального, внутреннего и внешнего. Среда, в которой живет и материализуется нация (ландшафты, архитектурные памятники, культовые места, национальные одежды и т.д.), традиции и обычаи, составляют часть внутренней сущности каждого, кто принадлежит этой нации. Подвергнуть разрушению национальный миф очень нелегко, поскольку человек и Отечество сплетаются в единое целое. Любая нападка «чужака» на такого рода миф может вызвать еще большее сплочение нации вокруг него.

Именно национальные мифы составляют «душу народа», так как «... нация понимается сквозь призму мифа, определяется через архетипически понимаемую историю. Однако тот, кто так обозначает нацию, мифологизирует принадлежащее ей пространство (...). Повсюду – в горах, в долинах и равнинах, в изгибах рек и в городах – находятся «свидетели» прошлого, которые, как писано выше, воспринимаются в качестве идеально-материальной и тем самым субстанциональной части настоящего» [2, с. 327].

Сложившись в период становления нации, национальные мифы сопровождают ее на протя-

жении всей истории. Национальное самосознание формируется на основе мифов и неотделимо от них. Исторические события становятся значимыми для потомков, когда вписаны в структуру национального мифа. В этом случае история нации – это миф созданный нацией о самой себе. Исторические события служат лишь строительным материалом для мифа нации.

Основным составным элементом национального мифа является национальная идея. Исследователь Р.К. Турысжанова отмечает, что на сегодняшний день «нам необходима идея Отечества, важнейшей демократической ценности, значение и важность которой никто не возьмется оспаривать. История мировой цивилизации знает множество примеров преодоления кризисных ситуаций, суровых испытаний под знаменем национальных идей: «Отечество в опасности!», «Общество благоденствия» и др. Разве смог бы противостоять врагу, а затем и победить его Советский Союз, не объяви войну Великой Отечественной, что способствовало невиданному подъему патриотизма, пробуждению лучших национальных чувств в народе? А отсутствие национальной идеи в Ираке привело к неизбежному и сокрушительному краху режима Саддама Хусейна» [17, с. 118].

Народ вкладывает в мифотворчество нации содержание своего бессознательного – запечатленный в символах опыт предков, элита – концептуальное видение всей мифологической конструкции и игру образов – политическую рекламу и национальный ритуал. Устойчиво воспроизводимая мифология становится основой национальной идентичности.

«Мифология нации, – пишет В.С. Полосин, – это иносказательный образ ее нравственного идеала, ее «крови» и «почвы», это аллегорическая автобиография нации» [18, с. 94]. В этом образе отражается и иерархия структур общественного сознания, и исторический пантеон национальных героев, и идеал организации жизненного пространства нации, и органичная национальная история социальная иерархия.

Структура национальной мифологии, по Полосину, выглядит следующим образом:

1) архетип Великой Родины-Матери, символизирующий происхождение и предназначение народа как макросемьи;

2) история, абсолютизированная как стержневой сюжет мироздания, и пространство, абсо-

лютизированное как географический центр Вселенной;

3) система символов, которые с помощью архетипического ключа-эталона (образ Родины-Матери) раскодируют мифологизированный коллективный опыт («должное») и соотносят с ним «желаемое»;

4) архетип сверхчеловека-Прародителя (родоначальника национальной элиты, покровителя Героя), воплощаемый в образе Героя-сверхчеловека, опирающегося на национальную элиту и народные архетипы [18, с. 94].

Совокупный общественный опыт («должное») трансформируется в представление об абсолютном, которое, в свою очередь, связано с трансцендентным «настоящим», где обитают предшествующие поколения, возглавляемые отцом-прародителем народа. В этом пространстве архаического мифа усматривается духовно-нравственная полнота народной традиции, понятой как выражение Абсолютного, божественного Абсолюта-отца. Возвращение из сферы мифологического дает духовный образ Великой Матери – ипостаси Абсолюта, которая в земном своем существовании связывается с понятием Отечества (Отан, Жер-Ана), в котором нация ощущает себя субъектом истории. Этот образ обнимает всю национальную мифологию и воспроизводит ее через национальную элиту, которая покровительствует национальному вождю-герою. Таким образом, «дети» Абсолюта – земное Отечество, национальная элита и Герой – выразитель самости нации, «желаемого» по канонам «должного».

Как указывает В.С. Полосин, «национальная мифология – это подсознание народа, «колодец времени» большой Семьи, художественное, *мифопоэтическое* иносказание о ее *реальном опыте*, архетипы которого выражены в символических образах. Основа национальной идентификации – воспитание *природного национализма* – чувства большой семьи, единой Родины-Матери. Члены семьи – «свои», остальные – «чужие», «дальние». Чтобы «дальние» могли стать «друзьями семьи», сначала должна быть в наличии сама семья» [18, с. 98].

Политическая составляющая мифа нации – это охранительные, консервативные идеи: удерживать территорию, восстановить демографический потенциал, сохранить культуру, вернуть себе позиции в мировой цивилизации.

Кольев полагает, что концептуально оформленный политический миф может стать одной из технологий эффективного управления обществом, обеспечения его консолидации и противодействия разрушению мировоззренческих основ существования государства. А именно спасительным для страны, живущей в условиях социально-экономического и культурного кризиса, является проявление народного архетипа, глубинных мифологических представлений о Добре и Зле, о Справедливости и Истине [15, с. 377].

«Те, кто сегодня пытается логическим путем, исключительно рационалистически и механически «просчитать» проект возрождения государства, чаще всего приходят в тупик» [15, с. 377]. По мнению Кольева, необходимо создать национальный миф, который должен включать в себя широкий слой культурной традиции, со всей историей и мифологическим символическим миром, фактически может заполнить опустевшее «срединное» пространство мировоззрения народа. При этом главенствующей идеей становится не Истина, а Победа, главной ценностью – не человечество, а нация [15].

«Телесный» проект мифа соприкасается с чудом. Под чудом зачастую понимают «то, чего не может быть». Но это трактовка внемифического наблюдателя. Субъект, поглощенный мифом, не видит в чуде ничего сверхъестественного. Для него чудо естественно, но необычно своей красотой, особой органичностью, с которой оно вписывается в действительность. Ожидание и страстное желание чуда есть ожидание выявления естественной связи вещей, которая до сих пор была скрыта. А.Ф. Лосев пишет, что чудо связано с личностью, историей и символом и представляет собой синтез некоей определенности с явленностью, символом и самосознанием личности – началом и истоком этого самосознания.

Чудо – не нарушение законов природы, а их глубинное осмысление, выявление в подлинности. В социальной практике политическая магия, действительно, выявляет определенные отношения, которые становятся продуктивной силой (например, энтузиазм первых советских пятилеток).

В «Диалектике мифа» Лосев пишет: «Чудо обладает в основе своей, стало быть, характером *извещения, проявления, возвещения, свидетельства, удивительного знамения, манифеста-*

ции, как бы пророчества, раскрытия, а не бытия самих фактов, не наступления этих самых событий. Это – модификация смысла фактов и событий, а не сами эти факты и события. Это – определенный метод интерпретации исторических событий, а не изыскание каких-то новых событий как таковых» [19, с. 147].

Разумеется, не всякое мифотворчество ведет к спасению, к чуду. Известно, что разум может порождать не только чудеса, но и чудовищ. Но в данном случае речь идет не о суеверии, а о вполне сознательном принятии мифа. Мифология создает своеобразный язык понимания, язык объединения вокруг еще не освоенных, но уже влекущих себе высших ценностей. Здесь важно не перепутать мечту, просветляющую разум, с наркотическим сном. Погружаясь в миф, мы участвуем в реальном процессе борьбы Добра со Злом, которая ведется в мифологическом пространстве, накладывая неизгладимый отпечаток на земную историю.

У каждого народа свои архетипические особенности, т.к. архетипы формировались в начале его истории. Сформировавшись, они сопровождают народ на протяжении всего исторического пути. Поэтому политику, чтобы стать мифологическим персонажем, необходимо не просто создать некую конструкцию, но вписаться в «вечный» национальный миф, т.к. именно он составляет «душу народа». Если у мифа есть «телесность» и если есть «душа народа», то есть и «тело народа». А по А.Ф. Лосеву, «тело – не просто выдумка, не случайное явление, не иллюзия только, не пустяки. Оно всегда проявление души, ее след. В каком-то смысле сама душа» [20, с. 75].

Знание о близости мифа и человека активно используется политикой. «Ни одна социальная или политическая технология, деятельность в сфере менеджмента или маркетинговая стратегия не может быть эффективна вне учета архетипического пласта в сознании человека» [21, с. 256]. Каждая мифологическая система, считает С.В. Рязанова, имеет идеальный образ правителя или царя, который является стражем справедливости и гарантом соблюдения социальных обязанностей. Или образ божества с антропоморфными чертами. С.В. Рязанова говорит о том, что эти образы проецируются на область социально-политических взаимоотношений во всех известных традиционных культурах. А

поскольку Казахстан относится к числу традиционных обществ, то это в полной мере может относиться и к нему.

«Архетипические основания в восприятии власти и ее носителя ничуть не трансформируются в процессе поверхностной для большинства традиционных обществ модернизации. Внешне сакральный персонаж как своеобразная парадигма может меняться, что не затрагивает сущность господствующей традиционной модели управления» [22, с. 258]. Из этого следует, что мы избираем руководителем человека, который способен соответствовать базовому архетипическому образу правителя. Признанным лидером в сфере политики становится тот, кто способен воплотить в себе архетипический образ «отца».

Политик, будучи субъектом мифотворчества, в то же время есть объект иных мифотворческих проектов. Являясь вождем массы своих сторонников, он в то же время становится функцией ожиданий и безотчетных чаяний этой массы. Обращение к духовно-нравственному измерению политического процесса позволяет выявить взаимовлияние массовых явлений и поведения политических лидеров, воплощающих в себе прототипические образы мифических героев. Политический герой, с одной стороны, отражает коллективные чаяния массы, утратившей чувство целостности «картины мира», а с другой – становится источником мировоззренческих стандартов, восстанавливающих «картину мира» в новых условиях. Миф становится для политика неотъемлемой частью его ролевой функции и инструментом политической конкуренции.

Мифотворчество – это способ восстановить реальность не только для себя, но и для других. Попытка выстроить миф, даже может быть безотчетная, – это в то же время и попытка навязать свое мировидение всем остальным. Возможно, в политике наиболее ярко это видно. Человек или группа, пытающиеся создать политический миф или оседлать уже готовый миф, стремятся всем остальным навязать не только определенное видение картины социального пространства и государственной системы, но и взгляды на природу и общество. Именно поэтому следует ожидать доминирования какой-то одной мифологической системы, которая утвердится с выходом страны из мировоззренческого кризиса.

Но общество не всегда готово с доверчивостью принять миф. Доверие возникает тогда, когда миф выражает коллективные желания, и обострение в обществе вызывает политизацию массового сознания, а также при определенных специфических особенностях национально-культурного менталитета и государственности.

В этом смысле политический миф есть результат человеческой веры в то, что любая власть должна обнаружить себя, выступить как действующая сила, которую можно использовать, если в нее верить. Поэтому миф может быть связан с любой формой социальной силы или социальных притязаний на власть. К нему всегда прибегают для обоснования и неких особых привилегий, обязанностей, социальных неравенств.

Р. Барт писал: «Миф – это слово, высказывание, коим может стать все, что достойно рассказа. Для определения мифа важен не сам предмет сообщения, а то, как о нем сообщается» [22, с. 111]. Миф – это слово, избранное историей. И в древности, и в наше время мифология может найти свое основание только в истории – он не может возникнуть из «природы вещей». Миф – это так же сообщение. Он представляет собой один из способов означивания. Сообщение не обязательно должно выражаться устно: это, может быть, письмо, изображение, фотография, кинематограф, журналистский репортаж и многое другое могут быть «материальными носителями мифического сообщения», которые представляют собой лишь исходный материал для построения мифа. По мнению Барта, основная задача мифа заключается в том, чтобы «придать исторически обусловленным интенциям статус природных, возвести исторически преходящие факты в ранг вечных» [22, с. 111].

Внешний мир поставляет мифу некоторую историческую реальность, миф же придает этой реальности видимость естественности. Именно в мифе вещи «теряют» память о своем происхождении. После своеобразной мифологической обработки мир предстает в виде гармонической картины неизменных сущностей. В результате вещи лишаются своего человеческого смысла и начинают означать лишь то, что человек к ним непричастен. Таким образом, задача мифа заключается в опустошении реальности.

Описывая современные мифы, Барт определяет их как совокупность коннотативных оз-

начаемых, образующих латентный идеологический уровень дискурса («область, общая для всех коннотативных означаемых, есть область идеологии» – Барт). Назначение мифа оказывается двояким: с одной стороны, он направлен на деформацию реальности с целью создания такого образа действительности, который совпадал бы с ценностными ожиданиями носителей мифологического сознания; с другой – миф чрезвычайно озабочен сокрытием своей идеологичности, поскольку всякая идеология хочет, чтобы ее воспринимали не как одну из возможных точек зрения на мир, а как единственно допустимое его изображение, то есть как нечто «естественное, само собой разумеющееся». Миф не скрывает свои коннотативные значения, он их «натурализует», и потому вовсе не случайно паразитирует на идеологически нейтральных знаках естественного языка.

Суть мифа, по Барту, сводится к одной цели – «похищению языка» [22, с. 115], искажению смысла и формы. Политика в данном случае воспринимается Бартом не «как активное участие граждан в государственной жизни», а скорее, как совокупность человеческих связей, образующих реальную социальную структуру, способность творить мир.

Как представитель структуралистского направления он трактует политический миф как вторичную семиологическую структуру, надстраивающуюся над обычным языком. Это своеобразный метаязык, который строит на основе языковой системы собственную. В результате политический миф воспринимается как система фактов, являясь, по мнению Р. Барта, семиологической структурой.

Какова «техника» социально-политического мифотворчества, что лежит в ее основании? Как было отмечено многими исследователями, социальное мифотворчество включает как моменты индивидуального творчества, так и рефлексии массового политического сознания.

Исторический и современный общественно-политический опыт позволяет выделить следующие достаточно распространенные приемы политического мифотворчества:

Во-первых, это апелляция к исторической традиции, ее интеграция в структуру политической практики и политического знания на правах стратегической или тактической установки. Так, в зависимости от политической ориентации

различные партии и движения представляют свои варианты возврата в тот или иной период прошлого. Мифологизация прошлого и перенос представлений о прошлом на будущее приводят к тому, что описание цели подменяется описанием средств ее достижения.

Перенос во времени в массовом мифологическом сознании может быть заменен переносом в пространстве. В современной политической мифологии идея переноса в пространстве представлена самыми различными вариантами переноса экономических и политических моделей развития (так называемые модели «японского чуда», «американского» и др.)

Во-вторых, научная популяризация политической информации. К примеру, партийное программное мифотворчество и деятельность средств массовой информации. В своей работе «Манипуляция сознанием» С.Г. Кара-Мурза пишет: «В современной политике на Западе одной из важных фигур стал *эксперт*, который убеждает общество в благотворности того или иного решения. Часто при этом возникает конфликт интересов могущественных сил, за которыми стоят финансовые и промышленные воротилы. Если они не приходят к тайному сговору, обывателя и депутатов развлекают спектаклем «научных» дебатов между противоборствующими группами экспертов.

...Демократией при этих спектаклях и не пахнет – и мнения и опасения непросвещенной массы отменяются как невежественные и иррациональные. К непросвещенным представителям элиты обращаются с более вежливым предложением: прежде чем критиковать, изучить техническую сторону вопроса. Л. Винер в книге «Автономная технология» замечает, что «этот совет является разновидностью легитимации власти знанием эксперта и, согласно моему опыту, содержит не столько приглашение расширить познания, сколько предложение капитулировать» [23, с. 212].

США, сделав ученых-экспертов особым сословием пропагандистов, манипулирующих сознанием, дальше других стран продвинулось от демократии к такому устройству, которое получило название «государство принятия решений». Здесь политики, имитируя беспристрастность науки (свободу от этических ценностей), заменяют проблему выбора, которая касается всех граждан, проблемой *принятия решений*,

которая есть внутреннее дело политиков и экспертов» [23, с. 212].

В-третьих, это персонификация идеи, превращение ее в имидж политического лидера или политической организации.

Необходимо отметить, что все вышеперечисленные приемы мифотворчества предстают как различные способы дозирования социальной информации в процессе ее производства и трансляции. Это дозирование могут осуществлять общество и власть в зависимости от обстоятельств политического процесса и в соответствии со своими потребностями.

Таким образом, социально-политическое мифотворчество предстает необходимым компонентом политического процесса. При этом с одной стороны мифотворчество повышает эффективность социально-политического воздействия, но с другой стороны, искажая политические реалии, представляет их в виде «требуемого» правящими структурами и «желаемого» обществом одновременно. В истории немало примеров тому, что такие искажения в большинстве случаев приводят к реализации поставленной манипуляторами цели.

По мнению Г.В. Осипова, главное следствие мифотворческого процесса в том, что, воплощаясь в реальность, оно неизбежно сопровождается последствиями «обратных результатов», то есть результатов, возможность которых никто не предполагал и не желал [24, с. 207].

Таким образом, несмотря на наличие в основном негативных моментов, на наш взгляд, социально-политический миф, интерпретируя наличную действительность, формирует идеал и подкрепляет тип воспроизводства общественных отношений. Так как «политические мифы теснейшим образом переплетены с определенными знаниями о социальной действительности. Однако более важной является их функция регулятора политического поведения на основе использования эмоционально-психологических механизмов. Они выступают в роли своеобразного компенсатора недостатка научных знаний в сфере политики. Как известно, наука может обеспечить лишь частичный и подлежащий корректировке образ реального мира, исходя из которого, нельзя быть абсолютно уверенным в правильности своих действий. Такую уверенность придает политический миф, который и есть иррациональная по своей приро-

де абсолютная вера в конечную победу, в достижимость поставленных социальных целей. Вот почему каждое крупное политическое движение стремится облечь свои цели в формы мифа принимаемого массами как надежда, наполняющая смыслом, воодушевлением и страстью их коллективные действия» [24, с. 184].

Логика политического мифа состоит в том, чтобы определенную причинную связь, оспоренную в результате социального кризиса, перенести в сферу мифических образов, где может быть отыскана новая причинная связь и затем перенесена в политическую реальность. Политический миф, таким образом, несет в себе своеобразную поисковую логику, которая действует в отсутствие полноты исходных данных.

Таким образом, признавая социально-политическое мифотворчество неотъемлемой частью политического процесса, мы пришли к следующим выводам:

– политический миф строится, имея в качестве прообраза миф архаический. В нем создаются собственный план реальности – со своими логическими и сюжетными законами, своей систе-

мой символов и образов. Но политический миф, в отличие от архаического, образуется не только эмоциональным переживанием, но и рационально утверждаемым смысловым стержнем;

– политический миф, выполняя функцию восстановления «картины мира», постоянно разрушаемую социальными катаклизмами, так или иначе, обращается к смысло-жизненным мотивам, среди которых выделяются мотивы свободы и судьбы, мотивы жизни и смерти;

– позитивная сторона политического мифа может проявляться лишь в его связи с культурной и национальной традициями;

– политический миф одновременно выступает в качестве инструмента манипулирования обществом и средством разрешения экзистенциальных проблем, без которого невозможно перейти к решению проблем практических.

В целом, осознание реальной сущности и возможностей политического мифа способствует более продуктивному использованию сознанием его позитивных возможностей и ограждению сознания от его негативного воздействия.

Литература

- 1 Бекежанов Ө.Қ. Миф және оның қоғамдық санадағы орны: филос. ғыл. канд. автореф.: 09.00.11. – Алматы, 1998. – 25-б.
- 2 Хьюбнер К. Истина мифа. – М.: Республика, 1996. – 328 с.
- 3 Московичи С. Век толп (исторический трактат по психологии масс) – М.: Центр психологии и психотерапии, 1998. – 480 с.
- 4 Кассирер Э. Техника политических мифов // Феномен человека. – М., 1993. – С. 64-86.
- 5 Пивовев В.М. Функции мифа в культуре // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. – 1993. - № 3. – С. 37-45.
- 6 Автономова Н.С. Миф: хаос и логос // Заблуждающийся разум? – М., 1990. – С. 30-57.
- 7 Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. – М.: Мысль, 1994. – 216 с.
- 8 Кассирер Э. Опыт о человеке. – М.: Гардарики, 1998. – С. 529-580.
- 9 Моисеев А.Г. Смысл человеческого бытия // Социально-политический журнал. – 1994. - № 3. – С. 5-6.
- 10 Жорес Ж. Социальная история французской революции: в 6 т. – М., 1983. – Т. 1. – 340 с.
- 11 Лебон Г. Психология народов и масс. – СПб.: Наука, 1995. – 232 с.
- 12 Кассирер Э. Миф государства // Феномен человека: антология. – М.: Высшая школа, 1993. – С.112-119.
- 13 Каскабасов С. Колыбель искусства. – Алма-Ата: Онер, 1992. – 368 с.
- 14 Цуладзе А. Политическая мифология. – М., 2003. – С. 56-165.
- 15 Кольев А.Н. Политическая мифология. – М., 2003. – 381 с.
- 16 Гачев Г.Д. Национальный миф и культура // Миф и культура: человек – не-человек: тезисы конференции. – М., 1994. – С. 79-83.
- 17 Турысжанова Р.К. Мировоззренческие ценности личности в условиях цивилизованного развития Республики Казахстан // Казахстанская цивилизация в контексте глобализации и поиски путей культурной идентификации: материалы международной научной конференции. – Алматы: Қазақ уни-ті, 2003. – 338 с.
- 18 Полосин В.С. Миф. Религия. Государство: исследование политической мифологии. – М.: Ладомир, 1999. – С. 40-94.
- 19 Лосев А.Ф. Диалектика мифа. – М., 2001. – С. 51-258.
- 20 Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. – М.: Мысль, 1994. – 216 с.
- 21 Рязанова С.В. Миф и политика: логика взаимоотношения // Материалы Третьей международной конференции ЕСПИ. – Екатеринбург: Уральское отд-е РАН, 2005. – С. 256.
- 22 Барт Р. Миф сегодня // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Прогресс, 1989. – С. 79-273.

- 23 Кара-Мурза С.Г. Краткий курс манипуляции сознанием. – М., 2002. – 210 с.
 24 Осипов Г.В. Социальное мифотворчество и социальная практика. – М.: Изд-во НОРМА, 2000. – 543 с.

References

- 1 Bekezhyanov O. K. Mif zhane onyn kogamdyk sanadagy orny: filos.gyl. kand.avtoref.: 09.00.11. – Almaty, 1998. – 25 b.
- 2 Hyubner K. Istina mifa. – M.: Respublika, 1996. – 328 s.
- 3 Moskovichi C. Vek tolpa (istoricheskiy traktat po psikhologii mass) – M.: Tsentr psikhologii i psikhoterapii, 1998. – 480 s.
- 4 Kassirer E. Tekhnika politicheskikh mifov // Fenomen cheloveka. – M., 1993. – S. 64-86.
- 5 Pivoev V.M. Funktsii mifa v culture // Vestnik MGU. Seriya 7. Filosofiya. – 1993. – № 3. – S. 37-45.
- 6 Avtonomova N.S. Mif: khaos i logos // Zabluzhdayushchiysya razum? – M., 1990. – S. 30-57.
- 7 Losev A.F. Mif. Chislo. Sushchnost. – M.: Mysl, 1994. – 216 s.
- 8 Kassirer E. Opyt o cheloveke. – M.: Gardarika, 1998. – S. 529-580.
- 9 Moiseev A.G. Smysl chelovecheskogo bytiya // Sotsialno-politicheskiy zhurnal. – 1994. – № 3. – S. 5-6.
- 10 Zhores Zh. Sotsialnaya istoriya frantsuzskoi revolyutsii: v 6 t. – M., 1983. – T. 1. – 340 s.
- 11 Lebon G. Psikhologiya narodov i mass. – SPb.: Nauka, 1995. – 232 s.
- 12 Kassirer E. Mif gosudarstva // Fenomen cheloveka: antologiya. – M.: Vysshaya shkola, 1993. – S.112-119.
- 13 Kaskabasov S. Kolybel nauki. – Alma-Ata: Oner, 1992. – 368 s.
- 14 Tsuladze A. Politicheskaya mifologiya. – M., 2003. – S. 56-165.
- 15 Kolev A.N. Politicheskaya mifologiya. – M., 2003. – 381 s.
- 16 Gachev G.D. Natsionalnyy mif i kultura // Mif i kultura: chelovek – ne- chelovek: tezisy konferentsii. – M., 1994. – S. 79-83.
- 17 Turyszhanova R.K. Mirovozzrencheskie tsennosti lichnosti v usloviyakh tsivilizovannogo razvitiya Respubliki Kazakhstan // Kazakhstanskaya tsivilizatsiya v kontekste globalizatsii i poiski putei kulturnoi identifikatsii: materialy mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii. – Almaty: Kazakh univ-ti, 2003. – 338 s.
- 18 Polosin V.S. Mif. Religiya. Gosudarstvo: issledovanie politicheskoi mifologii. – M.: Ladomir, 1999. – S. 40-94.
- 19 Losev A.F. Dialektika mifa. – M., 2001. – S. 51-258.
- 20 Losev A.F. Mif. Chislo. Sushchnost. – M.: Mysl, 1994. – 216 s.
- 21 Ryazanova S.V. Mif i politika: logika vzaimootnosheniya // Materialy Tretey mezhdunarodnoy konferentsii ESPI. – Ekaterinburg: Uralskoe otd-e RAN, 2005. – S. 256.
- 22 Bart R. Mif segodnya // Izbrannye raboty: Semiotika. Poetika. – M.: Progress, 1989. – S. 79-273.
- 23 Kara-Murza S.G. Kratkiy kurs manipulyatsii soznaniem. – M., 2002. – 210 s.
- 24 Osipov G.V. Socialnoe mifotvorchestvo i socialnaya praktika. – M.: Izd-vo NORMA, 2000. – 543 s.

УДК 130.2 (520)

О.М. Борецкий, Л.М. Ким

Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Республика Казахстан

E-mail: cinema-paradizo@mail.ru

**Философия психологизма в японском искусстве
(по новеллам Рюноске Акутагавы и
фильмам Акиры Кurosавы и Такешита Китано)**

Статья посвящена философии психологизма на материале японского искусства: художественной литературы и кинематографа. Предметом анализа являются рассказы Рюноске Акутагавы и фильмы Акиры Кurosавы и Такешита Китано. В статье рассматриваются ведущие особенности художественного психологизма, его литературные и кинематографические приемы: поток сознания, рефлексия, игра глаз, умолчание, психология бессловесного переживания, растворение в природе и др. Особое внимание уделяется своеобразию японской культуры в ее художественном выражении. Отмечается различие между литературным и киноизображением внутреннего мира героев и средствами выражения психологического состояния персонажей.

Ключевые слова: японская культура, японское искусство, психологизм, приемы литературного психологизма, психологическое состояние персонажа, кино.

O.M. Boretsky, L.M. Kim

**Philosophy of psychologism in Japanese art
(based on novels Ryunosuke Akutagawa and films
of Akira Kurosawa and Takeshi Kitano)**

This article is dedicated to philosophy of psychologism on the basis of the Japanese art: literature and cinematography. Stories of Ryunosuke Akutagawa and films of Akira Kurosawa and Takeshi Kitano are the subject of analysis. The article focuses of master peculiarities of psychologism in literature, its literary and cinematographic devices, such as a stream of consciousness, self-analysis, eye play, omission, psychology of speechless emotions, blending in the nature, and others. Special attention is given to the uniqueness of the Japanese culture in its artistic expression. The article demonstrates the difference between literature and film-image of the characters' inner world and means of expression of their psychological condition.

Key words: Japanese culture, Japanese art, psychologism, devices of psychologism in literature, psychological condition of a character, film.

О.М. Борецкий, Л.М. Ким

**Жапон өнеріндегі психологизм философиясы
(Рюноске Акутагаваның новелласы мен Акира Кurosава және
Такешита Китаноның фильмдері бойынша)**

Мақала жапондық өнер материалдары негізінде психологизм философиясына арналған: көркем әдебиеттер және кинематограф. Талдау пәні болып Рюноске Акутагаваның әңгімелері және Акиро Кurosава және Такешита Китано фильмі болып табылады. Мақалада көркем психологизмнің алға тартар ерекшеліктері, оның әдеби және кинематографиялық әдістері қарастырылады: сананың өрбуі, рефлексия, назардың түрленуі, үнсіз қалу, тілсіз қайғылану психологиясы, табиғатта астасу. Ерекше көңіл жапондық мәдениеттің көркем жеткізу өзгешелігіне бөлінеді. Әдеби және киноға түскен кейіпкерлердің ішкі жан дүниесінің және персонаждың психологиялық жағдайын жеткізудегі әдістерінің айырмашылығы көрсетіледі.

Түйін сөздер: жапондық мәдениет, жапондық өнер, психологизм, әдеби психологизм әдістері, персонаждың психологиялық жағдайы, кино.

Японское искусство отличается особым, уникальным видением окружающей действительности, оно волнует и очаровывает читателей, а его таинственность и загадочность, простота и легкость и в то же время глубина и серьезность заставляют по-иному взглянуть на мир, на себя, на отношения между людьми; в нем особенно ярко отражается неповторимое своеобразие мировоззрения островного государства. Попробуем показать это на конкретных примерах из японской литературы и кинематографа.

В любом произведении художественной литературы писатель стремится раскрыть тайники духовного мира человека, осуществляет своеобразную «вивисекцию» души персонажа. Чем лучше, глубже, тоньше это удастся сделать, тем большим психологизмом проникнуто произведение. Поэтому психологизм трактуется как система средств и приемов, которые направлены на раскрытие внутреннего мира героев.

Писатель – языковая личность, демиург, умеющий создавать истинно художественный текст, он воплощает собой триединство философа, психолога, лингвиста, отличается уникальным видением мира, особым чутьем и вкусом, нежной и ранимой душой. Примером является Рюноске Акутагава – один из величайших японских писателей конца XIX – начала XX вв. Его произведения являются показательными по глубине философских размышлений и остроте психологизма.

В психологии существует специальный термин «эйдетизм», который означает способность некоторых людей к сохранению и воспроизведению живого и детального образа увиденных предметов, событий, даже людей. Акутагаву в полной мере можно назвать эйдетиком. Почему? Художественный образ – всегда идеализированная конструкция, непосредственно не соотносящаяся с реальностью, но она обычно представляет собой результат, итог осмысления действительности. Иногда образы становятся настолько яркими, что зачастую их создатель начинает путаться, где реальность, а где вымысел.

В японской прозе конца XIX в. популярным был литературный принцип «сядзитцусюги» («отражать как есть»). Акутагава же считал, что писатель должен быть активным по отношению к объекту своей работы, т.е. должен заниматься не простым описанием чувств, а исследованием,

анализом психологии персонажа. Средством такого анализа для Акутагавы являлось конкретное событие. Неважно, какое по масштабам – глобальное, «вселенское» или будничное, обыденное, незначительное. Главное то, что оно воздействует на психику, на настроение, пробуждает человека «от спячки», меняет его, заставляет по-иному взглянуть на действительность.

«Утонувший в сумерках переезд, трое мальчуганов, заверещавших, как птицы, свежая яркость посыпавшихся на них мандаринов – все это промелькнуло за окном почти мгновенно. Но в моей душе эта картина запечатлелась почти с мучительной яркостью. И я почувствовал, как меня заливают какое-то непонятное светлое чувство....

И только тогда мне удалось хоть на время забыть о своей невыразимой усталости и тоске и о непонятной, низменной, скучной человеческой жизни» («Мандарины»).

Таким образом, психологизм появляется тогда, когда человек задумывается над своей внутренней жизнью, рефлексиирует, и поэтому в художественном тексте происходит максимальное проникновение в интимный духовный мир человека.

Существуют специфические методы и приемы литературного психологизма. Так, общими проявлениями психологизма в тексте являются прямая и косвенная формы психологического изображения. Прямая форма предполагает философский анализ характера как бы изнутри, с помощью внутренней речи, памяти, воображения персонажа. Косвенная – психологическая интерпретация поведения героя, его речи, мимики. Третья форма психологизма – прямое называние чувств. Рюноске Акутагава искусно владел всеми названными приемами.

Пример прямой формы психологического изображения ярко представлен в новелле «Ад одиночества»: «... то, что окружает человека, может в мгновение ока превратиться для него в ад мук и страданий. Несколько лет назад я попал в такой ад. Ничто не привлекает меня надолго. Вот почему я постоянно жду перемен. Но все равно от ада мне не спастись. Если же не менять того, что меня окружает, то будет еще горше. Так я и живу, пытаюсь в бесконечных переменах забыть горечь следующей чередой дней. Если же и это окажется мне не под силу, останется

одно – умереть. Раньше, хотя я и жил этой горестной жизнью, смерть мне была ненавистна. Теперь же...».

В словах героя – Дзэнтё (причем разговор двух посетителей происходит в публичном доме, и этим писатель подчеркивает особый смысл сказанного) слышится такая горечь и скука, что становится страшно. А ведь это мысли автора вслух: «...мое внутреннее состояние таково, что слова «ад одиночества» вызывают во мне сочувствие к людям той эпохи. Я не собираюсь этого отрицать. Почему это так? Потому что в некотором смысле я сам жертва ада одиночества».

Удивительно тонко Рюноскэ Акутагава подмечает людские слабости и пороки, используя косвенную форму психологизма, и рассказывает о них с некоторой долей мягкой иронии и какого-то печального, грустного юмора. Так, в новелле «Нос» он описывает внутреннюю депрессию главного персонажа – монаха Дзэнти.

«О носе монаха Дзэнти в Икэнноо знал всякий. Этот нос был пяти-шести сунн в длину и свисал через губу ниже подбородка, причем толщина его, что у основания, что на кончике, была совершенно одинаковая. Так и болталась у него посреди лица этакая длинная шутовина, похожая на колбасу... всю жизнь... он горько скорбел душой из-за этого своего носа. Конечно, даже теперь он притворялся, будто сей предмет беспокоит его весьма мало... Гораздо более беспокоило его, как бы кто-нибудь не догадался, сколь сильно досаждал ему его собственный нос. Во время повседневных бесед он больше всего боялся, что разговор зайдет о носах» («Нос»).

Позже, когда монаху удастся избавиться от своего большого носа, он начинает жалеть об этом, не понимая, почему отношение людей к нему так изменилось, а затем, когда нос вновь стал прежним, к Дзэнти «...вернулось откуда-то чувство радостного облегчения...».

Акутагава поясняет: «...В сердце человеческого имеют место два противоречивых чувства. Нет на свете человека, который бы не сострадал несчастью ближнего. Но стоит этому ближнему каким-то образом поправиться, как это уже вызывает чувство, будто чего-то стало недоставать. Слегка преувеличив, позволительно даже сказать, что появляется желание еще разок ввергнуть этого ближнего в ту же неприятность».

Концентрация психологизма в литературном произведении приводит к тому, что читатель может не только следить за сюжетными линиями, но и за постепенно меняющимся внутренним миром героев.

«Уставясь на лису, лакающую бататовую кашу, гои с грустью и умилением мысленно оглянулся на себя самого, каким он был до приезда сюда. Это был он, над кем потешались многие самураи. Это был он, кого даже уличные мальчишки обзывали красноносим. Это был он, одинокий человечек в выцветшем суйкане и драных хакама, кто уныло, как бездомный пес, слонялся по улице Судзаку. И все же это было он, счастливый гои, лелеявший мечту поесть всласть бататовой каши... от сознания того, что больше никогда в жизни он не возьмет в рот эту бататовую кашу, на него снизошло успокоение...» («Бататовая каша»).

Мечта жизни гои сбылась, и больше ничего не хочется и ничего не нужно. Маленький человек, скудные желания, мелкие мечты, узкий круг интересов, но при этом, в принципе, совершенно обычные человеческие страсти, слабости и пороки.

Далее, использование третьего лица (как прием литературного психологизма) в повествовании позволяет перейти от авторской речи к речи персонажа. Обычно писатель пользуется так называемой несобственно-прямой речью, которая принадлежит автору, но отражает психологию героя.

«В голове у меня все смешалось, смешалось настолько, что я перестал даже осознавать, что происходит вокруг...».

Тогда-то мне и открылся секрет, который скрывал за своим сумрачным обликом Миура. Нужно ли объяснять, что этот секрет тотчас выжиг в моей душе свое гнусное имя: прелюбодеяние. Но если совершенно явным было нарушение супружеской верности, почему такой идеалист, как Миура, решительно не потребовал развода? Или, может быть, не было доказательств, подтверждающих его подозрение в неверности жены? А если такие доказательства и были, Миура так любил госпожу Кацуми, что не решался расстаться с ней?» («Просвещенный супруг»).

Вопрос за вопросом задаются в новелле, стимулируя интерес читателя к происходящему и в то же время как бы подчеркивая сложность

проблемы и углубляя психологизм сложившейся ситуации. Супружеская жизнь Миуры – только детская мечта, мираж, утопия.

Интересным приемом психологического изображения являются самоанализ и психологический анализ, когда персонаж, рефлексировав, сам разделяет свои душевные переживания на отдельные части, «раскладывает по полочкам» свои мысли и чувства, или за него это делает другой персонаж.

«И старику вдруг почудилось, будто на него пала тень Смерти. Эта Смерть не таила в себе ничего зловещего, ничего такого, что прежде ужасало бы его... Как был бы он рад, если б смог отрешиться от заблуждений и страданий суетного бытия и забыться сном под сенью этой Смерти, тем самым сном без сновидений, который посещает лишь невинных людей. Он устал от жизни. Но еще больше устал от мук творчества, неотступно преследовавших его уже много десятков лет» («Одержимый творчеством»).

Талант писателя позволяет произвести психологический анализ так точно и четко, что рассуждения героя напоминают решение психологической задачи.

Следующий своеобразный прием психологизма – поток сознания – является предельной формой внутреннего монолога. А внутренний монолог всегда спонтанен, хаотичен, однако, поток сознания хаотичен вдвойне. Рюноске Акутагава сумел описать данный процесс ярко и «физически» ощутимо. Наверное, он испытывал те же чувства, ощущал то же, что и его герой. В жизни слишком много обыденности, блеклых красок, а литература описывает самые яркие, запоминающиеся ее моменты.

«Кисть в его руке, казалось, обрела собственное, отдельное бытие и безостановочно скользила по бумаге. Теперь он писал неистово. Поток, пронесшийся в его голове с быстротой бегущего по небу Млечного пути, становился все более полноводным...

В нем не осталось и следа волнений – он забыл и про хулу, и про хвалу. В нем было лишь одно – непостижимая радость, точнее – патетический подъем. Человеку, не испытывавшему ничего подобного, не понять того состояния разума, которое зовется одержимостью творчеством, не понять строгого величия духа художника. А между тем именно в такие мгновения взору писателя открывается Жизнь, очищенная от всего

наносного и сверкающая, подобно только что родившемуся кристаллу...» («Одержимый творчеством»).

Акутагава – и мастер психологического портрета, а портрет человека, состоящий из описания его внешности, мимики, жестов, походки, одежды, также является специфическим психологическим приемом в художественной литературе. Душа человека выступает во внешнем облике.

«Вдруг кто-то из нас заметил странного человека... На нем был порывшийся пиджак, ноги, тонкие, как палки для спортивных упражнений, обтянуты серыми полосатыми брюками. Судя по торчащим из-под черной старомодной шляпы с широкими полями волосам, уже изрядно поседевшим, он был не первой молодости. На морщинистой шее – щегольский платок в черную и белую клетку, под мышкой – тонкая бамбуковая палка. И одеждой и палкой – словом, всем своим обликом он напоминал картинку из «Панча», вырезанную и помещенную среди этой толчеи на железнодорожной станции» («Отец»).

Приведенного примера достаточно для того, чтобы понять отношение автора к внешности героев, но это не означает, что отношение к «внутреннему содержанию» совершенно такое же. Обычно писатель, один раз описав внешность персонажа, больше к ней не возвращается, а вот поведение героя пронизывает свое произведение. Поэтому сразу бросается в глаза любовь Акутагавы к своим персонажам, сочувствие им. Он пытается понять, что происходит в их душе и подводит итоги проведенному психологическому анализу.

В новелле «Как верил Бисэй» рассказ идет о молодом человеке. Он стоит под мостом реки в ожидании прихода любимой. На мосту кипит жизнь, ходят люди, но приходит вечер, стихает все вокруг, только слышен шелест ветра и шорох тростника, крик цапли. Начинается прилив, вода заливают ноги Бисэя, потом поднимается выше и выше... Каждый абзац новеллы заканчивается фразой «А она все не шла», что подчеркивает драматизм ситуации. Наконец, писатель приходит к философскому заключению:

«В полночь, когда лунный свет заливал тростник и ивы вдоль реки, вода и ветерок, тихонько перешептываясь, бережно понесли тело Бисэя из-под моста в море. Но дух Бисэя устре-

мился к сердцу неба, к печальному лунному свету, может быть потому, что он был влюблен....

А потом, через много тысяч лет этому духу, претерпевшему бесчисленные превращения, вновь была дарована человеческая жизнь. Это и есть дух, который живет во мне, вот в таком, какой я есть. Поэтому, пусть я и родился в наше время, все же я не способен ни к чему путному: и днем и ночью я живу в мечтах и только жду, что придет что-то удивительное. Совсем так, как Бисэй в сумерках под мостом ждал возлюбленную, которая никогда не придет» («Как верил Бисэй»).

Таким образом, проводя аналогию между собой и своим героем, Рюноскэ Акутагава с какой-то светлой печалью и надеждой говорит о себе, о том, что его волнует, о смысле своего личностного существования.

Следующий прием психологизма – прием умолчания, который заставляет читателя еще больше проникнуться чувствами героев.

«Она сидит спиной к зеркалу в скромном шелковом кимоно, из-под рассыпавшихся по плечам волос чуть виден бледный профиль. Видно прозрачное нежное ухо между длинными прядями волос.

В этой комнате с зеркалом ничто не нарушает мертвой тишины – только плач ребенка за стеной. Да еще шум непрекращающегося дождя, от которого царящая здесь тишина кажется гнетущей» («Мать»).

Далее идет диалог между героями, который перемежается паузами, остановками, наполненным тоской и молчаливой скорбью. Таким образом, Акутагава подчеркивает психологизм ситуации – внутреннюю душевную боль матери, потерявшей ребенка.

Пейзаж также талантливо используется Акутагавой для отражения психологического состояния персонажей и полностью соответствует настроению, чувствам, мыслям, желаниям героя произведения. Природа является тем фоном, той атмосферой, в которой находится и действует герой.

«Когда...мы вышли на середину реки, нашим глазам открылась удивительная картина: в осеннем небе над волнами реки, в которых отражались блики бледного вечернего света, отчетливо виднелись перила моста Рёгоку, казавшиеся черной, словно одним взмахом проведенной тушью, изогнутой линией. Тени карет,

проносившихся по мосту, расплывались в поднимавшемся над рекой тумане, и чудилось будто над водой мчатся взад и вперед лишь крохотные точки их фонарей, алые, словно вишенки» («Просвещенный супруг»).

Рюноскэ Акутагава чисто интуитивно, «по наитию», использовал и опирался на те основные аспекты написания литературного произведения, которые сравнительно недавно смогла четко выявить психологическая наука: помнить о цели (о чем я пишу?); использовать слова, которые вызывают разные чувственные впечатления; использовать вопросы; лучше рассказывать, чем объяснять; писать от второго или третьего лица; сознательно перемежать загадочность и простоту изложения; соблюдать ясность стиля; применять метафоры для изменения состояния читателя и др. [2].

Итак, любое произведение представляет собой художественный «отпечаток ума и чувств» его творца. У Рюноскэ Акутагавы это проявляется особенно ярко и ощутимо, у него свой психологизм, свое незабываемое, неповторимое и единственное в своем роде понимание мира.

Не менее интересно литературный психологизм раскрывается в другом виде искусства – кино. Здесь мы сталкиваемся с очень любопытной трансформацией литературы в киноповествование, которое, кроме речевых характеристик героев, использует зримые образы и музыку.

Надо сказать, что психологический мир героев, сжатый до порой короткого литературного текста, на экране обретает новые выразительные черты. Так произошло со многими рассказами Акутагавы, из которых больше всего повезло (в смысле мировой известности) рассказам «В чаще» и «Ворота Раёмон». В 1950 году их соединил в один сюжет и блистательно перенес на экран классик японского кино Акира Куросава. Его картина «Расёмон», завоевавшая огромное количество наград, включая премию «Оскар», сегодня представляет собой эталонное произведение детективного психологизма. И если все, что происходило в рассказах Акутагавы вполне могло сойти за «игру ума», у Куросавы становится столкновением четырех версий одного и того же убийства. Показания в фильме дают убийца самурая, дух убитого (который говорит с помощью ведьмы), жена самурая и дровосек, случайно оказавшийся свидетелем убийства. Куросава мастерски «выворачивает наизнанку»

своих персонажей, выявляя их лживость, и по сути, постулирует парадокс полной относительности истины. Задолго до постмодернизма Акира Куросава в «Расёмоне» делает наглядной «деконструкцию» Дерриды, отрицающую наличие одной истины и одного смысла.

В «Расёмоне» мы видим, как рушатся самые разные «психологии лжи» и «оправдания» и как поочередно мы, зрители, отказываемся от одной веры в пользу другой. Ложь героев становится ширмой для их эгоизма: каждый из них примеряет на себя гордость, смелость, трусость, хитрость, алчность, стыд, внутреннюю силу и слабость. Для самого же режиссера в такой деконструкции важны не моральная рефлексия, а скорее, установка сострадания как выражение подлинного гуманизма. Именно этот взгляд на мир, или даже мировоззрение, Куросава постулирует в своем, отчасти декларативном финале, когда заканчивается дождь и трое путников обретают «просветление» у ворот Расёмон.

Интересно и то, как актер Тосиро Мифуне сыграл в этом фильме идеального разбойника. Пластическим рисунком роли стали по замыслу режиссера характер и повадки льва. В этой «львиной сущности» Куросава видел образ главного героя. Прыжки Тадзёмару в «Расёмоне» воспринимаются как классическая пьеса театра кабуки «сисимоно», где изображается колоритный танец льва, трясущего пышной гривой.

При этом Мифуне поражает диапазоном психологических состояний своего персонажа. С невероятной экспрессией он изображает амбивалентность качеств, настроений и чувств: силу и трусость, благородство и цинизм, хвастовство и спонтанность, обаяние и хитрость. Мифуне показал в этой роли завуалированный трагизм нереализованной личности. Все пороки и преступное поведение его Тадзёмару – закономерный путь для человека, отвергнутого обществом, не нашедшего в нем места для себя [3].

Говоря об особенностях японской психологии и ее отражении в кино, важно отметить еще один аспект – японцы избегают смотреть в глаза собеседнику, их «ай-контакт», как правило, носит подсознательный характер. Доверительность, искренность проникновенного взгляда в диалоге практически не характерна для японской культуры. Здесь наблюдается отстраненность от контакта «глаза в глаза» и «с глазу на глаз». То, что совершенно естественно для за-

падного общения, у японца вызовет, по меньшей мере, удивление.

В японской кинодраме самые разные оттенки чувств, смена настроений, в которых зритель угадывает внутреннее состояние героев, порой держат его в таком же напряжении, как экшн и триллер. При этом не речевые характеристики и интонации, не мимика и жесты создают интригу и напряжение, а выразительная и утонченная игра глаз, которая адресована зрителю, раскрывая ему глубинную психологию персонажа.

Игра глаз в японском кино по своему значению, выразительности и силе воздействия ценится выше любых слов. В истории японского кино, и прежде всего у таких классиков, как Одзу и Нарусэ, есть немало картин, в которых игра актеров всецело строится на игре глаз. За избеганием прямого взгляда в глаза собеседнику стоит естественное для японцев стремление исключить возможность конфликта. Эта характерная черта японской психологии и культуры нашла отражение во многих фильмах, в которых нет драматических конфликтов и единение персонажей показано через созерцание природы и ее красоты [4].

Характерные черты японской культуры и японской психологии нашли яркое выражение в кинематографе Такеши Китано. В одном из лучших, если не самом лучшем фильме Китано «Hana-Bi» («Фейерверк») мы видим экзистенциальную притчу в стиле дзен. В ней, как в сочетании противоположностей, соседствуют жестокость и нежность, любовь и ненависть.

Особенно трогательно Китано показывает в этой картине отношения полицейского ниши и его смертельно больной жены. В этих отношениях не будет ни одного слова, герои понимают друг друга без слов. И есть особая стоическая красота в таком молчаливом принятии Рока, заложниками которого становятся герои. Китано открывает зрителю бессловесную психологию переживания своих персонажей, инкрустированную красотой японской природы и изумительной музыкой Джо Хисаиши.

«Фейерверк» интересен и значителен именно тем, что, меняя форму традиционного вербального кино, он глубоко проникает во внутренний мир японского характера. Китано отказывается в этом фильме от внешней экспрессии жеста и страсти в пользу медитативного откровения, он заменяет слова образами, а звуки

– молчанием. В итоге криминальная драма выходит у него за рамки жанра и превращается в философский стиль, поднимааясь к высотам античной трагедии.

Особого внимания как с эстетической, так и с философской точки зрения, безусловно, заслуживает еще один фильм Такеши Китано «Куклы», который и станет предметом нашего дальнейшего рассмотрения.

«Куклы» Такеши Китано без преувеличения стали в 2002 году сенсацией Венецианского фестиваля (к тому же, именно здесь, а не в Каннах и на Берлинале ценят кино как искусство, как эстетическое и эстетское). Сегодня в кино трудно кого-то чем-то удивить, но Китано удивил. Воздавая по заслугам японской картине, критики говорили об удивительном сочетании наивного искусства и ярости чувств, о мощном взрыве визуального мира Китано.

По содержанию «Куклы» соединяют красотой печали три истории о невозможности любви. (Примечательно, что двумя годами раньше на ту же самую тему и тоже тремя историями высказался мексиканец Алехандро Гонсалес Иньярриту в картине «Сука любовь»). Фильм Китано – это три истории в костюмах Йодзи Ямамото, интонированные музыкой Джо Хисаиши. Одно только это обстоятельство: работа художника по костюмам и композитора, у которых каждое произведение – шедевр, позволяет говорить об особом психологизме и эстетической значимости фильма. Заслуга же самого Китано состояла в личностном взгляде на эти истории, в его метафизике цвета, в космическом наполнении картины четырьмя временами года, и, наконец, в возвращении детского взгляда на отношения любви и смерти, поднятые к высотам античной трагедии. В «Куклах» Китано мастерски придал японскому колориту универсальный характер, по его собственному признанию, в его фильме можно найти связь и с древнегреческой трагедией, и с китайским эпосом, и с пьесами Шекспира.

Однако особую эстетическую ценность и смысл фильму придает именно кукольный компонент, так строго и лаконично обозначенный в названии картины. Японский кукольный театр «бунраку», с которого начинается и которым заканчивается фильм, не просто колоритное обрамление, а его философема. Для своей созерцательно-медитативной притчи Китано выбрал безупречный стиль – кукольную условность на

фоне почти нереальной красоты природы. Режиссёр не скрывал, что опирался в своём повествовании на откровенные клише о Японии (цветущая сакура, сверкающее летнее море, красные осенние листья и снежные зимние пейзажи), но он решился не просто использовать их, а сделать лейтмотивом фильма (аналогично, корейский режиссер Ким Ки-Дук использовал смену времён года как физическую и метафизическую идею профанного буддизма в картине «Весна, лето, осень, зима... и снова весна»). И ему удалось почти невозможное: клише растворилось в эстетике цвета.

Говоря о том, как Такеши Китано удалось добиться в своём фильме не клишированного, не банального, а поистине красивого изображения природы, можно сказать, что таким магическим кристаллом или взглядом для него стал детский взгляд на мир. Взгляд, открывающий мир впервые, с удивлением, многоцветьем и восторгом. (Этот психологический приём в искусстве кино является классическим, мир глазами ребёнка бесконечно поэтичен и кинематографичен. И поэтому именно этот взгляд создавал неповторимый стиль таких великих мастеров киноискусства, как Тарковский, Бергман, Саура, Торнаторе).

Детский взгляд, а точнее его психология, позволяет Китано смотреть на своих героев, как на сломанных кукол, или как на беспомощных марионеток с подрезанными нитями. И этот же взгляд позволяет ему решать (насколько вообще возможно в рамках одного художественного произведения) две единственно, по выражению Н.Бердяева, по-настоящему философские проблемы – Любви и Смерти. Наивный взгляд ребёнка, играющего в куклы, позволяет избежать пошлости в восприятии любви и вывести смерть за рамки кадра: в самом финале, в момент неминуемой гибели герои просто превращаются в кукол, повисших над обрывом на верёвке. В этом какая-то нетрагическая наивная детская «игрушечность». Тем более, что с японской точки зрения смерть приносит меньше страданий, чем продолжение жизни. Любовь-привязанность, которую невозможно разорвать, и смерть-избавление, которую невозможно избежать, – таков возвышенный и обольстительный демон «Кукол» Такеши Китано.

«Куклы» начинаются с эпизода из спектакля Токийского национального театра «Гонец в

преисподнюю» (пьеса Мондзаэмона Шикамацу о любовниках, обречённых на смерть). Вместе с более известными за пределами Японии театрами Кабуки и Но кукольный театр Бунраку образует классику японского театрального искусства. В его основе отточенная синхронность кукловодов, унисон голоса рассказчика и музыки. Сама кукла размером в три четверти человеческого роста сделана из дерева и весит от 5 до 20 килограмм. Управляют ею три человека, при этом главный кукловод – с открытым лицом, а два ассистента – в чёрных капюшонах. Тем самым создается эффект живой куклы как главного и самостоятельно действующего персонажа на сцене. К тому же кукольные костюмы Бунраку не имеют аналогов в мире, их нет ни в одной традиции кукольного театра (точно так же, как и костюмы Ямамото, созданные им для человеческих героев фильма).

История Бунраку уходит своими корнями в XVI век, и к тому времени как была написана пьеса «Гонец в преисподнюю», которая лежит в основе спектакля и фильма (а это XVII век), Бунраку имел невероятную популярность (к слову сказать, сегодня искусство Бунраку постепенно утрачивается: отходит в прошлое сложная техника изготовления кукол, искусство костюма и мастерство кукловодов). Для японцев Шикамацу был чем-то вроде Шекспира, его пьесы имели ошеломительный успех, они будоражили сильными страстями и безумными поступками, которые совершались из-за любви. Эффект кукольного театра держался на виртуозно исполненной кукольниками техники оживления куклы, её органике и обязательной похожести на кукольника. Шикамацу рассказывал одну старинную историю, в которой огромные деревья очищали от снега, и вдруг одна ель, словно от обиды за помощь, сама сбросила с себя снег. Дерево словно ожило. Так и я, говорил Шикамацу, старался вдохнуть жизнь в мои дзёрури, то есть куклы.

Поначалу Китано хотел снимать современную любовную трагедию в духе Шикамацу. Но потом появился Йодзи Ямамото со своими шокирующими костюмами и Китано решил объединить все три истории с помощью кукол Бунраку: сначала они играют свой кукольный спектакль, а когда представление заканчивается, куклы остаются одни и рассказывают истории. Таким образом, куклы превращаются в людей,

театральные декорации – в красоты природы, костюмы Бунраку – в костюмы Ямамото.

Нетрудно заметить, что уже на стадии замысла Китано перевернул традиционную тему «человек – кукла». В искусстве (от живых кукол в «Песочном человеке» Гофмана до роботов и андроидов современной фантастики) чаще всего человек превращался в куклу или марионетку, становясь безжизненным механизмом и неодушевлённым автоматом. У Китано же всё наоборот: куклы превращаются в людей, сообщая им свою кукольную природу. В чём же она состоит? Прежде всего, в невозможности выбора. А значит, в отсутствии свободы. Несвобода куклы в тотальной зависимости от кукловода. Несвобода героев всех трёх историй в том, что они оказываются заложниками собственного эгоизма, они не слышат другую сторону и навязывают ей свою волю. Они, говорил Китано, эгоистичные глупцы, не способные жить вместе (хотя им, возможно, так и не кажется). И именно в этом причина их трагедии, истинный психологизм.

По сути, Китано в «Куклах» затронул универсальную для всех времен и народов тему шантажа из эгоистических побуждений: история о женщине, которая совершает попытку самоубийства, чтобы вернуть возлюбленного, или о мужчине, который заявляет бросившей его девушке, что он убьёт себя. Она достаточно типична для тех отношений, в которых эгоизм поощряет любовь.

Всё здесь, как и подобает театру Шекспира-Шикамацу, вполне определённо: причина трагедии чисто психологическая – человеческие страсти, условности и предрассудки. В то время как в древнегреческой драме причина трагедии – слепой безжалостный Рок. Признать эту причину для Китано означало создавать бутафорскую мифологию. Вызывать катарсис подобно греческой трагедии он как художник готов, но не более. И поэтому на вопрос о том, кто же является кукольником в его историях: Любовь, Всевышний или Судьба, режиссёр ответил, что обстоятельства, просто обстоятельства жизни.

«Мир сам по себе не абсурден, – писал Альбер Камю, так же, как не абсурден человек сам по себе». Абсурд состоит в их совместном существовании. Соединив кукольную условность человеческой обречённости на привязанность и невероятную красоту природы, Такеши Китао снял поэтическую элегию абсурда, такую же

прекрасную, как японская миниатюра, он мастерски раскрыл глубину и психологизм художественного слова в кинематографе.

Проведя краткий анализ некоторых известных произведений японского искусства (литературы и кино), можно утверждать, что психологизм как художественный прием полностью раскрывается в удивительном духовном родстве, внутреннем единстве писателя и режис-

сера в понимании магической насыщенности реального бытия. Их объединяет какая-то недоговоренность, недосказанность (многозначие) в конце созданного в результате со-творчества произведения, что и позволяет «передать непередаваемое», «объять необъятное» и заставляет читателей и зрителей по-новому взглянуть на мир и задуматься о смысле своего существования и бренности жизни.

Литература

- 1 Акутагава Рюноскэ. Новеллы. – М.: Художественная литература, 1989.
- 2 О'Коннор Дж., Сеймур Дж. НЛП тренинг, высшая ступень. Центр НЛП тренинга, 1999.
- 3 Дженс И. Тохиро Мифуне. – М.: Искусство, 1974.
- 4 Тадао Като. Кино Японии. – М.: Радуга, 1988.

References

- 1 Akutagava Ryunoske. Novelty. – M.: Khudozhestvennaea literatura, 1989.
- 2 O'Konnor Dzh., Seimur Dzh. NLP trening, vysshaea stupen. Tsentr NLP trening, 1999.
- 3 Gens I. Tosiro Mifune. – M.: Iskussotvo, 1974.
- 4 Tadao Cato. Kino Yaponii. – M.: Raduga, 1988.

УДК 2

Л.А. Умирзакова*, З.Б. Малгараева

Высшая школа экономики, бизнеса и социальных наук,
Казахский Гуманитарно-Юридический Университет, Республика Казахстан, г. Астана
*E-mail: Lyazat_aman@mail.ru

Философский анализ теоретических основ исследования религиозного мистицизма

Статья посвящена философскому осмыслению теоретических основ исследования современного религиозного мистицизма, который вносит новые формы диалога и общения в социум. Авторы раскрывают особенности мистической составляющей в современных религиозных традициях. Отмечается, что мистицизм является не только особой формой религиозного отношения, но и самостоятельной традицией в системе духовной культуры, основой которой является «мистический опыт». Расширение сферы деятельности нетрадиционных религиозно-мистических воззрений обуславливает необходимость анализа данного феномена и требует более полной информированности в этом вопросе.

Ключевые слова: религия, мистика, религиозный мистицизм, мистическое сознание.

L.A. Umirzakova, Z.B. Malgaraeva
**Philosophical analysis of the theoretical foundations
of the study of religious mysticism**

This article is devoted to philosophical reflection on the theoretical base of the modern study of religious mysticism, which makes new forms of social dialogue and communication. The authors reveal features of mystical component in the modern religious traditions. Notes, that mysticism is not the only a special form of relations, but it is substantive tradition in the system of spiritual culture, the foundation of which is the "mystical experience". Expansion the scope of non-traditional religious mysticism causes necessity of analysis that phenomenon and requires more complete information of the issue.

Key words: religion, mysticism, religious mysticism, mystical consciousness.

Л.А. Умирзакова, З.Б. Малгараева
Діни мистицизмді зерттеудің теориялық негізінің философиялық анализі

Мақала қоғамдағы сұхбат пен қатынасқа жаңа форма беретін қазіргі діни мистицизмнің теориялық негіздерін зерттеген философиялық тұжырымдарға арналған. Авторлар қазіргі діни дәстүрдегі мистиканың ерекшеліктерін ашады. Мистицизм мистикалық тәжірибеге негізделген діни қарым-қатынастардағы ерекше форма ғана емес, рухани мәдениет жүйесіндегі жеке дәстүр екендігі атап өтіледі. Дәстүрлі емес діни мистикалық көзқарастардың кең таралуы бұл феноменді зерттеуді және осы мәселе бойынша толық мәліметтер жинауды қажет етеді.

Түйін сөздер: дін, мистика, діни мистицизм, мистикалық сана.

Духовная сфера жизни общества, в которой религия занимает центральное место, — это выражение потребности человека в духовном знании. Вера дает опору, надежду на лучшее, что является одним из способов познания мира, составляет мировоззрение для множества людей.

Мистицизм же в религии, в его квинтэссенции, можно назвать сутью религии, личным общением человека со сверхъестественным. Нет такой религии, в которой не было бы мистического элемента. Мистика — это сердцевина веры, то, что делает веру верой. Для каждого вероуче-

ния, будь то ислам, христианство, иудаизм и др., характерна мистическая составляющая.

Понятие «религиозный мистицизм» означает, прежде всего, религиозную практику, имеющую целью переживание чувства «непосредственного единения» с Богом, а также совокупность теологических и философских доктрин, оправдывающих и осмысляющих эту практику.

Религиозные воззрения прошли долгий путь эволюции, на протяжении которой человек старался осмыслить свою жизнь и найти гармонию между собственным бытием и окружающим его миром, пытался установить связь между явлениями окружающей его природы и своим самопознанием. Такой связью явилось толкование идеи Бога, как высшего существа, как некоего Абсолюта, которым можно было бы объяснить бытие самого человека и окружающий его мир.

Разум (в религиозной терминологии – «догма») неуклонно отстаивает главную идею религиозного воззрения: человек и весь окружающий его мир являются лишь частью Божественной Реальности, где творцом всего сущего является живой Бог. При этом Бог не может быть осмыслен самим человеком, так как неизмеримо превосходит мыслительную способность самого человека. Бог открывает Себя верующему человеку в Своем Откровении, сообщая человеку знания о Нем, а также о самом человеке и окружающем его мире [1, с. 216].

В то же время основой религии является ее сокровенность и таинственность, первоначальная закрытость для человека и социума, заставляющие его открывать себе дорогу и обретать средство к вечному общению с Богом. В этом отношении любое религиозное верование имеет скрытую сторону, нераскрытую Истину – «мистику» (от греч. «mystikos» – таинственный). То, что нельзя объяснить разумом, можно принять только сердцем посредством мистического восприятия.

Слово мистика означает ряд схожих понятий, таких, как таинства, тайные учения, тайные культы, о которых не полагается рассказывать непосвященным. Мистика, как определяет ее западный исследователь религии Ф. Гейлер, «та форма общения с Богом, при которой мир и Я радикально отрицаются, и человеческая личность растворяется, пропадает, тонет в единой и бесконечной стихии божества» [2, с. 40].

Мистической является такая религия, которая молчит о своих сокровенных тайнах в присутствии непосвященных. Для большего круга людей, даже для обычных верующих, мистическая религия кажется чем-то необыкновенным, сверхъестественным, а значит, противоречащим религиозной ортодоксии.

Неслучайно большинство верующих из числа ортодоксального религиозного сообщества к мистицизму относятся, как правило, с большим недоверием. В ряде случаев имеет место приравливание мистицизма к ереси и сектантству. При этом упускается из виду, что взаимосвязь мистицизма с религией характеризует способ существования религиозного сознания, отражающего веру человека в существование сверхъестественных сил и возможность для него вступать в непосредственное общение с этими силами [3].

Авторитетные богословы признают, что мистика и в целом мистицизм являются неотъемлемой составляющей любой веры, даже самой ортодоксальной. Поэтому взаимосвязь мистицизма с религией – факт упрямый. Как верно заметил в этой связи архимандрит Рафаил, «без мистики и мистицизма религия распадается, догма становится философией, нравственность, т.е. заповеди, превращаются в нормы общественной морали, а богослужение становится лишь эстетикой» [4].

Далее он представил по этому поводу довольно четкую систему аргументаций, отмечая, что религия неразрывно связана с мистицизмом в силу того, что ее мистическая природа обращается ко всей человеческой личности, открывая путь и средства к вечному общению с Богом.

По его глубокому убеждению, человек является сочетанием добра и зла, возвышенного и низменного, ангельского и демонического. Он в постоянном состоянии внутренней борьбы с самим собой. Он перекресток действующих на его душу темных и светлых сил. Его воля похожа на маятник, который колеблется между двумя полюсами – добра и греха. Его сердце – драгоценный камень, который он может подарить Богу или отдать сатане.

Поэтому для мистика необходим аскетизм и послушание религиозной догме. Без аскетизма, который укрощает страсти человеческого естества, и без послушания религиозной догме как источника освящения он остается без помощи благодати – этой единственной силы, которая

способна обуздать демонические импульсы в душе человека [5].

Аналогичное мнение относительно взаимосвязи мистики и религии бытует и в философских кругах. Например, особо выделял мистицизм русский мыслитель Н. Бердяев. Исходя из своих убеждений, он полагал, что мистика есть эзотерика религии, ее сокровенная часть.

Мистицизм, как уже говорилось, присутствует во всех религиях. Если в языческих культурах элементы мистицизма явление естественное, то с позиции монотеистических религиозных воззрений мистицизм есть более совершенный уровень познания Бога, редкая способность, которую надо постоянно развивать. Эта способность остается свойственной лишь избранному кругу верующих, вставших на путь познания Бога. Однако мистицизм сопряжен с сознательным и откровенным богоборчеством, и поэтому высокий риск искажения основы самой веры остается мощной преградой для обычных людей, не достигших и не познавших истинное понимание и любовь Создателя. В этом качестве мистицизм известен как древний и ценнейший пласт религиозно-духовной жизни человека, как часть религиозного сознания, вплетенная в ткань человеческой культуры и сопровождающая ее от истоков до наших дней.

Невозможно представить себе изначальное восхождение к знанию без тайноведения, античную культуру без мистерий, средневековые без гностической эзотерики [6]. Как вне мистики мечеть, церковь или синагога представляет собой лишь социально-исторический институт, точно так же мистика остается без религии лишь субъективным, аморфным состоянием, приводящим человека к путанице и, в конечном счете, добровольному разоружению перед силами зла и демонизма [7]. Поэтому, говоря о мистицизме как о форме религиозной жизни, мы тем самым устраняем из поля своего зрения целый ряд явлений, которые, хотя и обозначаются понятием «мистицизм», но в сущности с религиозным мистицизмом ничего общего не имеют. К таким явлениям относятся магия, оккультизм, телепатия, спиритизм и т.п. [8].

Мистический опыт очень трудно выразить в общепринятых понятиях и терминах, поскольку проецируемый им определенный набор мыслем-форм создан эмоциональными ощущениями, абстрактными образами и видениями.

Детально рассмотрев эмоционально-психическую природу мистического опыта, к аналогичному заключению приходит и У. Джеймс. Изучая мистический опыт, он включает в него такой феномен, как психология мистицизма. Введением этого понятия он приводит довольно развернутое обоснование мистического опыта как вида психического переживания, состояния [9, с. 62].

В частности, для определения мистического сознания У. Джеймс выделяет четыре основных характерных признака: *неизреченность*—это когда человек, переживший мистическое откровение, не может его описать словами, т.е. «отсутствие слов, способных в полной мере выразить сущность переживания»; *интуитивность*—суть ее состоит в том, что с помощью мистического переживания человек проникает в глубины Истины, закрытые для трезвого ума, и «они являются откровениями, моментами внутреннего просветления, неизмеримо важными для того, кто их пережил»; *кратковременность*, поскольку мистическое состояние не имеет длительно выраженного характера. Человек может пребывать в таком состоянии лишь краткий момент своей жизни; *бездеятельность воли*. Известно, что мистическое состояние можно вызвать посредством волевых актов, например, с помощью медитации. Однако при этом человек ощущает, что его воля как бы парализована и находится вне его власти.

В своих характеристиках мистического опыта У. Джеймс не столько описывает природу мистического состояния, сколько эмпирически представляет его тем, кто не может знать такой опыт.

Обобщая опыт различных мистиков, У. Джеймс приходит к выводу, что мистицизм может познать лишь тот, кто находится в состоянии экстаза. Мистики же отрицают роль чувств в том высочайшем познании, которое достигается с помощью экстаза. «Мистицизм в чистом виде можно рассматривать и как науку об окончательном, науку о единении с Абсолютом и ничего более, а мистик — это тот, кто достиг такого единения, но вовсе не тот, кто об этом рассуждает. Не знать о Боге, но быть в Боге — вот отличительная черта истинного посвященного мистика» [10].

В то же время, говоря об онтологии религиозных воззрений, надо иметь в виду невозможность их выведения из естественных условий

жизни и естественных потребностей человека.

В отличие от религиозных воззрений, основанных на категориях «вера» и «разум», категорией мистических воззрений, их центром и кульминационным пунктом, по общему признанию исследователей мистицизма, является «состояние иррациональности». Иррациональность проявляет себя в не соизмеримых с логикой действиях, поступках, шагах. Подлинный мистик живет и поступает согласно своим мистическим убеждениям. Раскрыть понятие «иррациональность», значит уяснить психическую природу мистицизма [11, с. 12].

Только в мистицизме мы можем наблюдать полное пространство духовного потенциала человечества. Мистический путь глубоко связан с духовными проблемами. Мистические сигналы возвращают самые глубокие уровни интуитивного и субъективного осмысления. Эвелин Андерхил, Марша Синатара и Ричард Бак, давние исследователи психологии мистицизма, полагают, что он развивает новые и расширенные способности восприятия, которые поднимают, практикующего мистика, человека «выше» других людей.

Быть мистиком – значит быть человеком определенного типа. Такой человек ведет отличный образ жизни и миссию. Вне зависимости от страны или культуры происхождения мистик находит путь к сердцу той Абсолютной Действительности, которую он ощущает в себе, – это одна истинная действительность, к которой мы все принадлежим.

Очень немногие из людей могут быть рассмотрены как вставшие на путь мистицизма. Эвелин Андерхил приводит две основных характеристики, наличие которых позволяет рассматривать таких людей в качестве мистиков. Во-первых, это люди, которые рассматривают мистику как, поддающийся трансформации, подход к жизни, а не теоретическую «игру» с идеями. Во-вторых, это люди, для которых мистика означает чувственный опыт, вовлекающий их в духовную деятельность и углубляющий их отношения с Богом. При этом для, практикующего мистика, человека доминирующей эмоцией жизни становится любовь [12, с. 174].

Исследование Э. Андерхил показывает, что есть различные проявления мистического сознания и погружения, такие, как, например, увеличивающееся видение или сознание Бога,

внутреннее превращение индивидуальности, восстановление или реструктурирование личности на внутреннем уровне и т.п.

В то же время мистик не вовлечен в тайные мысли, не озабочен поиском красивого образа Бога и небес. Он полностью поглощен движением жизни, дорогой, в которой он прибывает в жизни с Богом и в Боге. Это «прибытие» к Богу и называется мистическим путем. Сущность этого мистического пути состоит в том, чтобы жить таким образом, чтобы не было никакого различия между ежедневной деятельностью и поклонением Богу. Мистик стремится к тому, чтобы в его жизни постоянно ощущалось присутствие Бога.

Выделяют несколько стадий мистического пути, которые интерпретируются различными авторами не одинаково. Но общий смысл сводится к личностному росту – от одного уровня к другому.

Интуитивный шаг является первым. Он может быть описан как внутреннее побуждение, внезапное озарение, когда индивидуальные чувства приобретают гораздо больший смысл жизни, чем обычное состояние человека. Такое пробуждение, как правило, появляется в религиозном опыте, когда собственное мнение индивидуума исчезает.

Постепенно, после интуитивного шага, мистик начинает все глубже вовлекаться в это состояние и переходит на более высокие уровни просветления. Таким образом, он все больше отдаляется от своего привычного состояния, у него появляется отрешенность, затем он избавляется от напряженности, обогащается духовно, становится и морально, и психологически сильнее обычного человека, перестает поддаваться земным искушениям. Если глубоко верующий человек может искать смысл жизни в Боге, то мистик всегда стремится организовать и связать свою жизнь в уединении с Богом и в Боге.

Можно предположить, что мистический путь – это колоссальная работа над собой, направленная на внутреннее преобразование.

Психолог Марша Синатара, занимаясь многолетней практикой, стала одним из известных исследователей феномена мистицизма. Ее многочисленные наблюдения легли в основу книги о природе мистического опыта, где она детально рассматривает ощущения, которые испытывали на себе ее пациенты. Этих людей, по мнению М.

Синатары, можно охарактеризовать как вставших на путь мистического прозрения. Приведем один лишь пример:

«Я чувствую, как будто иду с Богом. Немного, незначашие вещи случаются со мной, которые заставляют меня чувствовать его присутствие. Я чувствую, что он есть часть меня и что я являюсь частью его. Есть своего рода внутренний свет во мне и вокруг меня, хотя я знаю, что это—невидимая вещь, и я фактически не визуализирую это. Смысл в том, что я получила силу, чтобы жить более совершенную жизнь, подлинную жизнь, в добре и покое. Некоторые из моих друзей хотели, чтобы я присоединилась к ним в их поездке на Святую Землю. Вы знаете, что с нашей церковью это означает быть ближе Богу. Но я сказал им нет. Я не должен идти на Святую Землю или путешествовать в какую-либо другую часть мира, чтобы познать Бога. Бог со мной все время и всюду» [13, с. 81].

Этот комментарий напоминает нам об открывшихся знаниях, в которых мы все прибываем и которые получают свое невероятное развитие в случае тех, кто познал свет внутреннего озарения, кто осознал важность внутреннего голоса, идущего изнутри и открывающего путь к Истине и освобождению.

Доверяйте себе и своему внутреннему голосу, затаенному глубоко внутри каждого из нас—это основной лейтмотив мистического пробуждения. Этот слабый импульс изначально существует в нас. Но со временем, как ни странно, мы утрачиваем с ним связь. Современные люди, можно сказать, вовсе потеряли способность прислушиваться к этим сигналам. И, как правило, люди, сумевшие развить в себе эту связь, больше известны ныне как целители, знахари, провидцы, т.е. люди с неординарными способностями. Хотя изначально все эти качества заложены в каждом человеке.

Таким образом, важнейший аспект мистицизма—его интенсивная духовная составляющая, в которой тесно переплелись различные чувства: от страха до благодарения. Буддисты, например, говорят о нирване как о «самом высоком счастье». Для них нирвана—это «их союз с Богом». Индуистские поэты-мистики часто описывают Бога в лирическом тоне: «Постоянная весна невыдающей сладости», «Высшее Убежище этой Вселенной» [14, с. 119].

Такого рода поверхностное освещение субъективного богатства и радости мистика можно найти (в различной интерпретации) во многих мистических письменных источниках. Если для христианского мистицизма счастье связано с осознанием Бога, то в большинстве восточных учений говорится о блаженстве космического сознания в виде Крыши мира, Абсолюта, Безграничного пространства и т.п.

Стало быть, духовное возрождение—это не просто измененное состояние сознания, но и, продолжающийся в течение длительного периода, процесс вхождения и выхода человеческого сознания из различного состояния, что может рассматриваться как эволюционный процесс человеческого роста [15].

Мистика—это отказ от своего «эго». Ее цель заключается в сознательном отказе от всего, что мешает мистика находиться в Боге. Эта означает иметь чрезвычайную искренность и «чистоту сердца», готовность нивелировать и уничтожать свое «эго». Такой подход является инстинктивным осмыслением мистика, ведущим к его внутреннему освобождению. Это освобождение и есть цель каждого глубоко духовного человека, независимо от его культурного уровня. Там, где заканчивается индивидуальность «эго», начинается освобождение.

Нередко бывает, когда отдельный случай дарует даже простому человеку осознание того, что каждое земное создание является уникальным божественным творением и наполнено смыслом. Вспомните, какие первые чувства переполняют человека после долгой мучительной болезни или пережитой клинической смерти? Конечно, чувства радости, благоговения и счастья от того, что он вновь имеет возможность лицезреть этот мир, синее небо, родных и друзей. Словом, видеть и слышать то, на что он раньше, как правило, не обращал внимание. Все эти чувства, переполняющие человека в такие моменты, по сути, являются мистическим переживанием, переосмыслением, просветлением.

В такие моменты человек чувствует себя счастливым, и это не может не сказаться на его личностном росте. Человек вообще очень редко способен достигнуть такого состояния удовлетворения без какого-либо сопутствующего случая, опыта. Вероятно, что те, кто способен почувствовать связь с космосом и Вселенной,

прошли через определенный опыт, имели тот самый случай, что стал поворотным в их жизни. Вероятно также, что такие люди будут самодостаточны, более автономны, но и более открыты, чем те, которые не могут вспомнить такого рода случаи или моменты или те, кто активно сопротивляется самой этой идее.

Все это позволяет нам рассматривать мистицизм не только как особую форму религиозного отношения, но и как самостоятельную традицию в системе духовной культуры, основой которой является «мистический опыт».

Аналогичным образом разнятся и гносеологические основы религиозных и мистических воззрений, что в особенности наглядно проявляется в вопросе о соотношении человека и Бога.

Неслучайно для многих мистиков путь к совершенству лежит через уничтожение «эго», ложного «я». Причем, феномен самого мистицизма основан на убеждении, что подлинное «я» человека Божественно, но это подлинное «я» совершенно скрыто ложным «я». И поскольку в каждом человеке есть это ложное «я», то оно начинает расти в нем с самого рождения. Человек развивает в себе ложное представление о самом себе, идентифицируя себя с чем-то, что он называет собой. Мистик, идущий путем Духа, настойчиво стирает это ложное «я» – медитацией, молитвой, посредством тайных посвящений, в общем, как только это возможно. Его цель – стереть это ложное «я» настолько, чтобы однажды подлинное «я» просияло из-под него.

Божественная искра в человеке становится все сильнее и однажды пробивается наружу. Как родник, эта искра набирает силу и становится рекой, которая исцеляет и делает счастливыми всех, кто с ним соприкасается. Можно сказать, что мистицизм есть своего рода школа внутреннего прозрения и преображения, а не заучивание информации, полученной из вторых рук.

То, что имеет отношение к просветлению, не может быть описано словами, понято и выучено на основе какого-то текста. Поэтому мистические идеи универсальны и могут быть обнаружены в самых различных духовных учениях и религиях. Это путь, ведущий искателя к Реальности. Он многообразен, как жизнь, и у каждого человека он свой, хотя цель – одна.

Если религия возникла с осознанием человеком самого себя как творения Бога, который не противопоставляет Ему себя, а наоборот, дол-

жен повиноваться Ему и созданным Им законам, то мистицизм возник на основе чувственного представления о возможности человека познать Божественную Истину, свойства или качества Божественных явлений.

Для мистика Бог – это источник и цель всего. Бог – это все, и все есть Бог. Но для мистика Бог – это не абстракция, для него это реальность. Мистик не думает о Боге, как об абстракции, для него это вопрос не знания, но бытия. Бог для него реален. Причем, главный акцент в познании Бога сведен к сверхъестественным возможностям человека, ниспосланным ему Богом. Тем самым мистицизм противоречит главной догме религии – догме о непостижимости Бога и невозможности установления прямого контакта между Богом и человеком. Не говоря уже о подчинении воле Бога и беспрекословном следовании Его законам, ниспосланным людям.

В религиозном сообществе мистицизм в связи с этим нередко воспринимается как довольно неадекватная форма религиозной веры, как результат неверного истолкования и ложного восприятия ниспосланного Божественного знания.

Ю.А. Степанчук в этой связи отмечает, что в мистицизме заложена «концептуальная деструктивность, обесмысливающая основные онтологические, гносеологические и этические понятия религии: бытия и небытия, субъекта и объекта, добра и зла. Эта деструктивность укоренена в самой особенности мистического мироощущения, претендующего на выход за пределы базовых структур человеческого сознания» [16, с. 57].

Ф. Гейлер в своем известном труде «Молитва» поясняет, что последовательный мистицизм освобождает представление о Боге от всех личностных атрибутов, остается «голая» и «чистая бесконечность». В конечном счете, мистик сам себя видит Богом.

Это означает углубление в свое сознание, приближение к единству всего сущего через связь с потусторонним миром и сверхъестественными силами. При этом внутреннего углубления в свое сознание мистик достигает, в основном, через прозрение, «схватывание» внутреннего смысла психологических и духовных переживаний.

Но это внешний аспект восприятия, это переживание других, включая наставника. Это внешнее поле – социум. Другой тип переживаний

связан с переживаниями собственных творений. Например, через любовь к ближнему, женщине, к природе, т.е. через то, что не имеет явного утилитарно-смыслового значения. Его необходимо «додумать», находясь в состоянии эзотерического переживания, «схватить» ситуацию без анализа, «внедрить» ее внутренним чутьем.

Мистик никак не понимает и любовь, так как он ее переживает и выражает в зависимости от конкретной ситуации и обстоятельства посредством медитации, транса, поэзии, юмора, изобразительного искусства, танца, пения и т.д. Так, если в буддистской традиции мистицизм проповедует прозрение через отрешенную медитацию и молчаливое вхождение в транс, то в традициях мусульманского мистицизма особое место занимает транс под пышные и красочные круговые танцы и песнопения. Поскольку такое выражение любви является непосредственным творением – это божественное творение. И чем дольше мистик находится в состоянии творческого прозрения, тем более он существует как дух в божественном поле, что и просветляет его душу.

Таким образом, мистическое просветление есть получение прямого знания через просветление и озарение. Это ощущение внезапного облегчения и восторга от понимания, осознания, внезапного решения проблемы, казавшейся до этого момента неразрешимой.

Когда мистик постепенно переходит от отдельного переживания к состоянию восприятия истинного смысла, он переживает полное принятие события или предмета, а это состояние и есть любовь. На этом фоне и возникает позыв к познанию Истины, к ее творению. Это и есть бытийная «позиция Бога», истинная точка зрения мистика.

Путь мистика – это, по сути, путь хитроумного интеллектуала, использующего «религиозную оболочку» для собственного развития. Нельзя в этой связи не отметить, что в современном мире способность и умение освоить разнообразные формы познания Истины – это весьма ценные качества.

Таким образом, мы отмечаем, что мистицизм многолик по самой своей сути. Как мы утверждали выше, он предполагает личное общение человека с Богом, его личный опыт религиозного поиска. И тем более интересно, что все развитые религиозно-мистические учения, так или иначе, совпадают по своей сути в наиболее важных чертах. Это похоже на восхождение по склону горы – чем выше ты поднимаешься, тем ближе становишься к одной точке, в которой происходит смыкание всех путей, из каких бы разных направлений они не шли.

Однако сегодняшние последователи средневековых мистических традиций исказили суть религиозного мистицизма до неузнаваемости и абсурда. В итоге, вместо средневекового, т.е. традиционного религиозного мистицизма, духовную сферу жизни человека стали заполнять новые нетрадиционные религиозно-мистические течения, которые не столько проповедывают о сверхъестественных явлениях, сколько занимаются псевдорелигиозной практикой, направленной на якобы связь с потусторонним миром и некими сверхъестественными силами.

Религиозный мистицизм – это очень важный элемент, нашедший свое явное выражение во многих религиях, что особенно наглядно видно на примере нетрадиционных для Казахстана религиозно-мистических воззрений и взглядов.

Литература

1. Мень А. История религии. Книга 1. – М.: Издательская группа «Форум-Инфра-М», 1997. – С. 216.
2. Küng H. Does God Exist?: An Answer for Today /Translated by Edward Quinn. – Wipf & Stock Publishers, 2006. – P. 40.
3. Кондрашов В. Мистика и мистические учения. <http://www.waylove.ru/a333>.
4. Архимандрит Рафаил. Мистика – очевидность веры. Сайт Русской Православной Церкви. <http://stanastasia.ru/lectory/orth/12.html>.
5. Архимандрит Рафаил. Там же.
6. Гуревич П. Мистика как культурная традиция // Общественные науки и современность. – 1994. – № 5. – С. 136-145.
7. Архимандрит Рафаил. Мистика – очевидность веры. Сайт Русской Православной Церкви. <http://stanastasia.ru/lectory/orth/12.html>.
8. Минин П. Мистицизм и его природа. – Киев: Пролог, 2003. – С. 5-7.
9. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. – М.: Наука, 1993. – С. 62.
10. Джеймс У. Там же. – С. 69-73.

- 11 Волков С. Мистицизм в современной молодежной среде: социально-философский анализ: диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.11. – М., 1996. – С. 12.
- 12 Underhill E. *Mysticism*. – New-York: E.P. Dutton, 1961. – P. 174.
- 13 Sinetar M. *Ordinary people as monks and Mystics*. – New-York: Paulist Press, 1986. – P. 81.
- 14 Paramananda S. *Christ and Oriental Ideals*. – Massachusetts: The Vedanta Center, 1968. – P. 119.
- 15 Sannella L. *Kundalini*. – California: H.S. Dakin Co., 1978. – P. 2-4.
- 16 Степанчук Ю. Основные понятия мистицизма: опыт философского исследования: диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.01. – М., 2003. – С. 57.

References

- 1 Men A. *The history of religion. Book 1*. – M.: Publishing Group "Forum-INFRA-M", 1997. – S. 216.
- 2 Küng H. *Does God Exist?: An Answer for Today* / Translated by Edward Quinn. – Wipf & Stock Publishers, 2006. – P. 40.
- 3 Kondrashov V. *Mysticism and mystical teachings*. <http://www.waylove.ru/a333>.
- 4 Archimandrite Raphael. *Mystic – evidence of faith*. The site of the Russian Orthodox Church. <http://stanastasia.ru/lectory/orth/12.html>.
- 5 Archimandrite Raphael. *Ibid*.
- 6 Gurevich *Mystic cultural tradition // Social Sciences and Modernity*. – 1994/–№ 5.–S. 136-145.
- 7 Archimandrite Raphael. *Mystic – evidence of faith*. The site of the Russian Orthodox Church. <http://stanastasia.ru/lectory/orth/12.html>.
- 8 Minin P. *Mysticism and its nature*. – Kiev: Prologue, 2003.–S. 5-7.
- 9 James W. *The Varieties of Religious Experience*. – M.: Nauka, 1993.–P. 62.
- 10 James W. *Ibid*. – P. 69-73.
- 11 S. Volkov *Mysticism in modern youth: social and philosophical analysis: Dissertation for the degree of candidate of philosophical sciences: 09.00.11*. – M., 1996. – P. 12.
- 12 Underhill E. *Mysticism*. – New-York: E.P. Dutton, 1961. – P. 174.
- 13 Sinetar M. *Ordinary people as monks and Mystics*. – New-York: Paulist Press, 1986. – P. 81.
- 14 Paramananda S. *Christ and Oriental Ideals*. – Massachusetts: The Vedanta Center, 1968. – P. 119.
- 15 Sannella L. *Kundalini*. – California: H.S. Dakin Co., 1978. – P. 2-4.
- 16 Yu Stepanchuk *Basic concepts of mysticism: the experience of philosophical inquiry. Dissertation for the degree of candidate of philosophical sciences: 09.00.01*. – M., 2003.–S. 57.

УДК 316.752/.754

Т.Ю. Лифанова*, А.В. Веревкин

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

*E-mail: philosophy-sociology@mail.ru

**Теоретические основания и методология формирования
идеально-нормативной модели иерархии уровней
ценностного сознания**

Ценности возникают и функционируют как человеческие ориентации и предпочтения в определенной культурной матрице. Кроме того, что ценности историчны, динамичны и плюралистичны, при исследовании требуется учитывать, что они не являются взаимоисключающими.

Разработка концептуальных и методологических оснований аксиологии, социализационных норм на основе эмпирической оценки ситуации позволяет наглядно продемонстрировать важность целенаправленного формирования ценностных ориентаций детей и юношества для сохранения казахстанской национальной идентичности, формирования и дальнейшего успешного функционирования правового государства и демократических институтов как основы развития современных государств.

Относительно проблем систематизации, классификации, а также определения методологического значения ценностей в социально-гуманитарном знании разработано множество теорий, отчасти противоречивых. В русле поиска новых интерпретаций вопросов ценностных ориентаций следует, в первую очередь, отметить, что новые исследовательские решения строятся путем контаминации теоретических подходов, их развития, а не устранения концептуальных различий.

Ключевые слова: личность, мировоззренческие и духовные ценности, идеалы, потребности, нормы, структура, аксиология.

T.Y. Lifanova, A.V. Verevkin

**Theoretical foundations and methodology formation of ideal-normative model
of a hierarchy of levels of value consciousness**

Values appear and function as human orientation and preferences in a particular cultural matrix. Besides the fact that the values are historical, dynamic and pluralistic, in a study to consider that they are not mutually exclusive.

Conceptual and methodological bases axiology socialization norms from an empirical assessment of the situation allows to demonstrate the importance of targeting of value formation of children and youth to preserve the Kazakh national identity formation and continued satisfactory operation of the rule of law and democratic institutions as a basis for the development of modern states.

About the problems of organizing, classifying and determining the methodological significance of values in the social and humanitarian knowledge developed many theories, partly contradictory. In keeping with the search for new interpretations of questions of value orientations should, first of all, note that the new research solutions are constructed by contamination of theoretical approaches, their development, and not eliminate conceptual differences.

Key words: person, the philosophical and spiritual values, ideals, needs, norms, structure, axiology.

Т.Ю. Лифанова, А.В. Веревкин

**Құндылық сананың деңгейлік иерархиясының идеалды-нормативті үлгісін
қалыптастырудың теориялық негіздері және әдістемесі**

Құндылықтар белгілі бір мәдени матрицада адамның бағыт-бағдарлары мен ұстанымдары ретінде қалыптасады. Сонымен қатар, құндылықтардың тарихи, динамикалық және плюралистік сипаты мен олардың бір-бірімен байланыстылығын зерттеу кезінде ескеру керек.

Жағдайларды эмпирикалық бағалау негізінде қоғамдық ережелердің, аксиологияның тұжырымдамалық және әдіснамалық негіздерін өңдеу қазіргі мемлекеттердің дамуының негізі ретінде қазақстандық ұлттық бірегейлікті сақтау, құқықтық мемлекет пен демократиялық институттарды қалыптастыру және оның әрі қарай табысты жұмыс істеуі үшін балалар мен жастардың құндылықтық бағыт-бағдарларын мақсаттық қалыптастыруының маңыздылығын көрнекі көрсетуге мүмкіндік тудырады.

Әлеуметтік-гуманитарлық білімде құндылықтардың әдістемелік мазмұнын анықтау, жүйелеу мен жіктеу мәселелері бойынша бір-біріне қарама-қайшы көптеген теориялар қалыптасқан. Құндылықтық бағыт-бағдарлар мәселесін жаңаша интерпретациялау кезінде жаңа зерттеу шешімдері концептуалдық өзгерістерді жою арқылы емес, теориялық бағыттар мен олардың дамуын контаминациялау негізінде жасалынады.

Түйін сөздер: тұлға, дүниетанымдық және рухани құндылықтар, мұраттар, қажеттіліктер, нормалар, құрылым, аксиология.

Введение

Относительно проблем систематизации, классификации, а также определения методологического значения ценностей в социально-гуманитарном знании разработано множество теорий, отчасти противоречивых. В русле поиска новых интерпретаций вопросов ценностных ориентаций следует, в первую очередь, отметить, что новые исследовательские решения строятся путем контаминации теоретических подходов, их развития, а не устранения концептуальных различий.

Направленность на целостное рассмотрение мировоззренческих и духовных ценностей как в культурном, так и в личностном контексте определяет необходимость использования в качестве базового – философское определения ценностей через поиск и обоснование универсально-значимых смыслов. Однако, как отмечает российский ученый С.Ф. Анисимов: «Насущная потребность в адекватной интересам человека оценке, в правильных критериях оценки, в нахождении верной шкалы отсчета ценностей жизни и культуры превращает аксиологию из отвлеченного философского знания в науку огромного практического значения» [1, с. 44]. Поэтому последующей социологической демонстрации смысла этого понятия будет предшествовать небольшая философская и аксиологическая интродукция.

Ценности как таковые представляются тем, через что надо понять и объяснить мир. В исском контексте наиболее типичным является определение Г. Риккерта, согласно которому «сущность ценностей состоит в их значимости, а не их фактичности, они выступают как иде-

альная всеобщая норма, придающая реальности смысл» [2, с. 57]. Про ценности невозможно говорить, существуют они или нет, субъективны или объективны, они по ту сторону субъекта и объекта и имеют только одно измерение – значимость и значительность.

Сложность определения сущности феномена «ценность» связана с его многозначностью, с его объективными особенностями.

В соответствии с задачами исследования при определении ценности, по нашему мнению, необходимо выделить два момента:

- санкционирование ценности обществом или группой (при выполнении этого условия ценности разворачиваются как нормы и идеалы);
- связь с индивидом как оценивающим субъектом.

Нормативность ценностного сознания

Для понятия ценности существенно представление о нормативности, которая утверждает-ся через категорическое деление мира на долг и чувства и последующее торжество должного. Иными словами, мир должного достраивает мир сущего, а, следовательно, и достоверного, до системы. То, что принято называть высшими духовными ценностями, принадлежит этому миру.

Всякий раз, когда объект сопоставляется с мыслью на предмет соответствия ей, возникает ценностное отношение. Всякое феноменологическое описание значимо для определенной пространственно-временной среды, для определенного конкретно-исторического периода. Феноменологическое описание, несмотря на кажущуюся неисторичность, всегда предполагает пространственно-временную точку, исходя из

которой производится описание, и определенную систему ценностей, которой осознанно или неосознанно руководствуется исследователь при описании.

Более детальное рассмотрение существенных характеристик различных групп ценностей возможно при применении интенционального анализа, цель которого – выявление и исследование актов сознания, участвующих в осмыслении и преобразовании социальной реальности. Формирование ценности представляет собой последовательность мыслительных актов, в результате чего индивид в состоянии дать отчет о том, что с ним непосредственно сопряжено или к чему у него есть стремление. С феноменологической позиции разнообразные группы ценностей предстают как интенциональные предметы, которые осмысливаются субъектом. Они могут образовывать независимую от реальности сферу человеческой сущности предмета, выступающую как воплощенное выражение, как правило, предельных или целевых ориентаций человека, как фиксированный критерий признанного. «Пестрое изобилие ценностных реакций в жизни есть реальная сфера, в которой благодаря редукции можно усматривать ценностные сущности. Ценности часто образуют идеальный предмет ценностно-чувственных актов, составляют их объективное содержание, которое воспринимается как независимое от реального поведения в поступках и желаниях» [3, с. 603].

Языковые эквиваленты ценностного отношения

Рассматривая формы, в которых воплощается ценностное отношение, нужно отметить, что многие понятия как обычного языка, так и языка науки имеют явную оценочную окраску. Формы явного и неявного вхождения ценностей в наши рассуждения, и, в частности, в научные теории, многочисленны и разнородны.

Если под оценкой понимается каждый случай подведения объекта под мысль и установления тем самым ценностного отношения, все оценки можно разделить на явные, выраженные эксплицитно в языке, и неявные, неосознанные или только подразумеваемые.

Выделяют следующие формы проявления ценностного отношения:

- 1) явные абсолютные оценки;
- 2) явные сравнительные оценки;
- 3) неявные оценочные выражения;
- 4) дескриптивно-прескриптивные высказывания.

Явные абсолютные оценки обычно выражаются в форме «хорошо (плохо, безразлично)» или со словосочетанием «должно быть». В явных сравнительных оценках используются слова «лучше», «хуже» и «равноценно». Что касается языкового выражения ценностного отношения, то чаще всего оно фиксируется утверждениями с явным или подразумеваемым долженствованием – «должно быть».

Чистые оценки и чистые нормы не так часты, как это обычно представляется. Наиболее многообразны неявные оценочные выражения, к которым относятся также всякого рода стандарты, правила, образцы, идеалы, утверждения о целях, конвекции, аналитические высказывания, номинальные определения и т. п. Очевиден оценочный характер традиций, советов, пожеланий, методологических и иных требований, предостережений, просьб, обещаний и т. п. Ценности входят неявно и в утилитарные (или инструментальные) оценки, устанавливающие цели и указывающие средства для их достижения.

Широко употребляются и двойственные, описательно-оценочные (дескриптивно-прескриптивные) выражения. К описательно-оценочным выражениям относятся общие принципы научных теорий, регулятивные принципы познания, научные законы, принципы морали и т. д. [4, с. 14-16].

Классификация и модели структуры ценностей

Наиболее распространенной классификацией ценностей можно считать их разделение на основе выделения предметов оценки – объектов, которым приписывается ценность, или объектов, ценности которых сопоставляются (что ценится?). При таком подходе выделяют религиозные, этические, эстетические, экономические, правовые, политические или иные ценности.

Однако в контексте поиска и обоснования модели иерархии уровней ценностного сознания как методологического основания дальнейших эмпирических исследований необходимо иметь

в виду, что в пределах социологической методологии не разрешима абстрактная (онтологическая) проблема существования ценностей самих по себе или что суть высшие ценности (например, в чем смысл жизни?). Ценности становятся предметом социологического исследования только в связи с нормативной системой, то есть ценности, не служащие для оправдания, обоснования или выбора норм, социологически нерелевантны. Для этого необходимо определение (а также последующее упорядочивание в форме иерархичной системы) сущностей, к которым могут быть привязаны ценностные суждения или ценности. Такими сущностями могут быть объекты, процессы человеческой деятельности, переживания, отношения, условия, представления – все, что может быть желаемым или отвергаемым человеком. Здесь возникают определения ценностей как объектов ориентации, установки, интереса, стремления или желания.

Другой необходимый тип определения – функциональный – выделяет ту роль, которую играют ценности в поведении или в действии, в зависимости от концепции, внутри которой они определяются. Сюда относятся определения ценностей как оснований для выбора из имеющихся альтернатив действия, то есть подчеркивается роль ценностей в организации действия, из чего следует также определение ценностей как интегрирующего элемента социальной системы или личности. В качестве примера можно привести следующее операциональное определение ценностей: «Ценность это обобщенная цель, которая делает поведение однообразным в различных ситуациях с целью повторения определенного самодостаточного удовлетворения, т.е. ценность – это организующая цель ... это не то, за что человек платит, а то, чего он беспрестанно хочет» [5].

Далее следует подчеркнуть, что многочисленные определения ценностей возможно представить в виде трех основных базовых подходов:

- 1) ценности как универсальная значимость;
- 2) ценности как результат выбора;
- 3) ценности как социальный феномен.

Отношение к ценностям как мере, отражающей определенную большую или меньшую значимость элементов реальности, с которыми сталкивается субъект, разделяют многие исследова-

ватели, среди которых можно упомянуть следующих: Г. Риккерт, М. Рокич, Ш. Шварц и В. Билски, Х. Эренфельс, У. Томас и Ф. Знанецкий, А. Леонтьев, В. Франкл и другие [6, с. 9].

В аспекте определения ценностей как выбора подчеркивается роль свободы человеческой личности. Познание ценностей как готовых продуктов (их содержание) в рамках социологического и психологического исследования представляется малопродуктивным. Ценности создаются индивидуально. Представление о ценностях как о выборе разделяют такие авторы, как К. Клахсон, Лурье С.В., Дж. Роттер, К. Роджерс и другие.

Выделение феноменологического определения ценностей несколько условно, поскольку встречается и в рамках других подходов. В качестве типичных примеров выделения признаков человеческих ценностей можно привести концепцию Д.А. Леонтьева, который выделяет их следующие признаки:

- 1) общее число ценностей являющихся достоянием человека, сравнительно не велико;
- 2) все люди обладают одними и теми же ценностями;
- 3) ценности организованы в системы;
- 4) истоки человеческих ценностей прослеживаются в культуре, обществе и его институтах и личности.

Ш. Шварц и У. Билски дают аналогичное концептуальное определение ценностей, включающее следующие формальные признаки:

- 1) ценности это понятия или убеждения;
- 2) ценности имеют отношение к желательным конечным состояниям или поведению;
- 3) ценности имеют надситуативный характер;
- 4) ценности управляют выбором или оценкой поведения и события;
- 5) ценности упорядочены по относительной важности.

Наиболее важно для исследования конкретизация и концептуализация понятия «ценностные ориентации». Понятие ценностной ориентации личности необходимо использовать для объяснения социально-значимого поведения. Этот термин, в частности Т. Парсонс, вводит в теории действия непосредственно вслед за основными понятиями ориентации, ситуации и деятеля. Аналитически ориентация деятеля на ситуацию разделяется на две категории: мотивационная ориентация и ценностная.

Мотивационная ориентация состоит из восприятия, желаний, планов, она относится к тем аспектам ориентации субъекта, личности на ситуацию, которые имеют отношение к актуальным или потенциальным удовлетворениям / неудовлетворениям потребностей деятеля. Мотивационные ориентации отличаются от ценностных ориентаций тем, что представляют собой ориентации непосредственно на ситуацию, структурированную и имеющую значение, а ценностные – это уже ориентации на сами способы ориентации.

Ценностные ориентации обращены на выполнение норм, стандартов, на критерии отбора. В любом выборе ценностные ориентации ориентируют личность на нормы, руководящие ей в этом выборе. Индивидуальные ценностные ориентации есть обязательства перед этими нормативными стандартами. Ценностные стандарты, в свою очередь, делятся на когнитивные, аппресиативные и моральные:

1) когнитивные ценностные ориентации включают различные обязательства перед стандартами, при помощи которых устанавливается обоснованность когнитивных суждений;

2) аппресиативный способ ценностной ориентации личности включает различные обязательства перед стандартами, при помощи которых оценивается принадлежность катексиса объекту (способности объекта вызывать аффективную привязанность) или оценивается и устанавливается последовательность катексисов;

3) моральный способ ценностной ориентации имеет отношение к тем стандартам, при помощи которых оцениваются некоторые последствия отдельного действия для всей системы действия. Эти стандарты определяют ответственность личности за последствия, особенно за последствия для интеграции системы.

Следует также учитывать, что механизм действия ценностных компонентов сознания на поведение личности не вписывается в жесткую схему причинно-следственных отношений. Кроме того, характеризуя ценностные установки, чаще выделяют их динамические характеристики.

На уровне методологии также следует учитывать, что ценностные ориентации влияют на поведение опосредованно, поскольку относятся к когнитивным структурам сознания.

Поэтому можно говорить о том, что ценностные ориентации – это смысловые установки субъекта, осознанные им в процессе социализации и сформулированные в предлагаемых обществом, средствами массовой информации и т.д. терминах, позволяющих индивидуальному сознанию сделать общественную духовную ценность своим достоянием, посредством уже принятых в обществе и зафиксированных в языке значений.

Проблемы иерархии уровней ценностного сознания

Отвечая на вопрос о возможности существования всего разнообразия ценностных ориентаций в виде иерархии и системы ценностей, необходимо акцентировать внимание на так называемом законе «обоснования ценностей», сформулированном Н. Гартманом, согласно которому вышестоящие ценности обосновываются только нижестоящими, а, с другой стороны, они обладают ценностной автономией и не сводимы к иным. Различие ценностей по уровню дается в классификации ценностей.

Раскрывая содержание первой части своего закона, Н. Гартман, во-первых, подчеркивал, что вышестоящие ценности возвышаются только строго над нижестоящими по отношению к себе, так ценности жизни возвышаются над ценностями блага, но ни в коем случае над нравственными или эстетическими ценностями [3].

Во-вторых, обоснование автономности, независимости вышестоящих ценностей сводится к трем основным положениям:

1) вышестоящая ценность автономна, самостоятельна по содержанию;

2) уровень вышестоящих ценностей не зависит от уровня находящихся в ее основе ценностей;

3) реализация, осуществление вышестоящих ценностей не зависит от реализации нижестоящих.

В мире ценностей наблюдается парадоксальный факт, когда наиболее значимое как наиболее безотлагательное и необходимое не становится от этого наиболее ценным, напротив, высшие ценности в материальном отношении могут являться наименее значимыми, как и наоборот.

Если говорить об отдельной личности, которая никогда не бывает полностью интегрированной, то ценности существуют, скорее, подобно

фрагментам мыслей или воспоминаний, последовательно или случайно всплывающих в сознании. При этом идея иерархии и вообще системы ценностей предполагает, что эти фрагменты фиксированы относительно друг друга, и сохраняется порядок, в котором ценности сосуществуют или следуют одна за другой. В иерархии, в дополнение к этому, одна или несколько ценностей определяют все остальные. Эмпирически также можно обнаружить системные признаки и на уровне исполнения действия и на нормативном уровне.

Система ценностей существует в каждой социальной системе в качестве высшего уровня структуры, ценности конкретизируются при помощи ограничений, накладываемых функцией и ситуацией.

Непосредственно Н. Гартман, следуя своей онтологии, выделяет следующие классы действительных ценностей, расположенных в форме восходящей иерархии [7, с. 477-478]:

- «ценности блага», охватывающие все ценности полезного для нас и служащего нам средством;
- «ценности удовольствия», называемые обычно «приятным»;
- «жизненные ценности». Сюда относятся ценности, присущие всему живому и разделяющиеся внутри этого класса по высоте, развитию и силе жизни». По существу, к ценностям жизни можно отнести все, что полезно для жизни;
- нравственные ценности, охватываемые понятием «добро»;
- эстетические ценности, характеризующиеся понятием «прекрасное»;
- познавательные ценности, – собственно, только одна ценность – «истина».

Три последних класса ценностей в данной классификации определены как духовные, которые находятся в определенной «параллельной связи» друг с другом, что не исключает «различие высоты уровня между ними». Характерно, что в свою классификацию ценностей Н. Гартман не включил религиозные ценности, что, в свою очередь, определяет появление в его «критической онтологии» внутренних «неразрешимых» противоречий, связанных, в частности, с объяснением свободы воли человека и с императивностью идеального мира.

В целом, среди духовных ценностей выделяются в порядке их иерархической значимости: а) эстетические ценности; б) правовые и политические ценности, связанные со справедливостью и несправедливостью; в) гносеологические ценности; г) нравственные ценности; д) религиозные ценности.

В рамках данного исследования мы также опираемся на следующие классификации ценностей и их методологические следствия:

1. Разделение ценностей на основе традиционного противопоставления ценностей-целей и ценностей-средств, разработанное в работах М. Рокича [8].

М. Рокич рассматривает ценности как относительно независимые феномены разного уровня значимости, которые действуют в жизни человека по принципу случайности и могут трансформироваться под влиянием воспитания и культуры.

Ценностная система Рокича иерархична, и соответственно, он выделяет два класса ценностей:

- терминальные ценности – значимы сами по себе (например, мир на земле, безопасность, счастье, крепкая семья, равенство, свобода, дружба и др.), иными словами, убеждения в том, что какая-то конечная цель индивидуального существования с личной или общественной точки зрения стоит того, чтобы к ней стремиться;
- инструментальные ценности – убеждения в том, что какой-то образ действий является с личной и общественной точек зрения предпочтительным в любых ситуациях. Инструментальные ценности используются для достижения целей, и к ним могут относиться такие личностные черты, как честность, независимость, ответственность, честолюбие, порядочность, интеллигентность и др.

Терминальные ценности носят более устойчивый характер, чем инструментальные, причем для них характерна меньшая межличностная вариативность.

При исследовании ценностных ориентаций современного человека необходимо рассмотрение баланса социальности и индивидуальности личности, который, по нашему мнению, должен базироваться на сочетании прагматических (инструментальных) и гуманистических духовных ценностей жизни (терминальные).

2. Дихотомическая иерархия ценностей Ш. Шварца, сгруппированная по двум осям – (1) от сохранения до изменения и (2) от самоопределения до самовозвышения.

Одной из наиболее распространенных исследовательских парадигм в изучении ценностей на сегодняшний день остается методика, разработанная Ш. Шварцем и У. Билски [9].

Авторы считают, что ценности – это существующие вне конкретной ситуации ориентиры, которые служат движущими мотивами поведения индивидов или групп. Методика создавалась на основе методики М. Рокича, которая была существенно модифицирована и расширена.

Шварц сгруппировал все многообразие ценностей в десять типов, которые, по мнению ученых, задают направленность конкретных поступков человека [10]. Кластеры ценностей располагаются на двух осях: первая – по шкале от открытости для изменений (любопытный, творческий, свободный, ищущий наслаждений и переживающий полноту ощущений и др.) до консерватизма (безопасность, социальный порядок, защищенность семьи, здоровье, традиции и др.); вторая ось – по шкале от самоопределения (готов помочь, честный, способный, ответственный и благополучие группы и человечества в целом др.) до самовозвышения (успешный, властный, авторитетный, богатый и др.) [11].

Методологическое пояснение. Ценности возникают и функционируют как человеческие ориентации и предпочтения в определенной культурной матрице. Кроме того, что ценности историчны, динамичны и плюралистичны, при исследовании требуется учитывать, что они не являются взаимоисключающими. Для каждого представителя молодежной целевой группы характерно последовательное и параллельное принятие ценностных ориентиров по различным осям, включая критику/признание традиционных этнокультурных, религиозных ценностей; выбор жизненных ориентиров и ценностей трудовой деятельности, а также образования; ориентацию в сфере семейных ценностей; осознание и активизацию правовых ценностей и целей гражданского участия и др.

Теоретически даже при сохранении ориентации, например, на защищенность, безопасность

и традиции, молодежь остается главным носителем инновационного потенциала общества.

Учет данных методологических подходов позволит в рамках дальнейшего исследования по проекту реализовать следующие направления:

- выявления усиления / ослабления стратификационных различий в обществе, приводящих к формированию субъективных средств индивидуальной и групповой идентичности;

- исследование значимости различий ценностного поля испытуемых при переходе от одной возрастной когорты к другой (в пределах молодежного возраста);

- анализ степени устойчивости / неустойчивости жизненных ценностей и их сформированности / несформированности с точки зрения их внутренней структуры;

- выявление и объяснение корреляционных связей жизненных ценностей на конкретных эмпирических примерах.

3. Система ценностных ориентаций личности включает, наряду с присущими конкретному человеку индивидуальными ценностными предпочтениями, также и исторически обусловленные ценности данного общества. Среди исследований, направленных на экспериментальное выделение типов ценностных систем личности на основе целостной иерархии ценностных ориентации, можно также выделить концепцию Д.А. Леонтьева, согласно которой индивидуальная иерархия ценностных ориентации, как правило, представляет собой последовательность достаточно хорошо разграничиваемых «блоков». Он приводит дуальные группировки ценностей, объединенные в блоки по различным основаниям и представляющие собой своего рода полярные ценностные системы [12, 13]. В частности, среди терминальных ценностей противопоставляются:

- 1) конкретные жизненные ценности (здоровье, работа, друзья, семейная жизнь) – абстрактные ценности (познание, развитие, свобода, творчество);

- 2) ценности профессиональной самореализации (интересная работа, продуктивная жизнь, творчество, активная деятельная жизнь) – ценности личной жизни (здоровье, любовь, наличие друзей, развлечения, семейная жизнь);

- 3) индивидуальные ценности (здоровье, творчество, свобода, активная деятельная жизнь,

развлечения, уверенность в себе, материально обеспеченная жизнь) – ценности межличностных отношений (наличие друзей, счастливая семейная жизнь, счастье других);

4) активные ценности (свобода, активная деятельная жизнь, продуктивная жизнь, интересная работа) – пассивные ценности (красота природы и искусства, уверенность в себе, познание, жизненная мудрость).

Среди инструментальных ценностей Д.А. Леонтьев выделяет следующие дихотомии:

1) этические ценности (честность, непримиримость к недостаткам) – ценности межличностного общения (воспитанность, жизнерадостность, чуткость) – ценности профессиональной самореализации (ответственность, эффективность в делах, твердая воля, исполнительность);

2) индивидуалистические ценности (высокие запросы, независимость, твердая воля) – конформистские ценности (исполнительность, самоконтроль, ответственность) – альтруистические ценности (терпимость, чуткость, широта взглядов);

3) ценности самоутверждения (высокие запросы, независимость, непримиримость, смелость, твердая воля) – ценности принятия других (терпимость, чуткость, широта взглядов);

4) интеллектуальные ценности (образованность, рационализм, самоконтроль) – ценности непосредственно-эмоционального мироощущения (жизнерадостность, честность, чуткость).

Методологическое пояснение. Представление ценностей через динамическое единство противоположностей несет в своем основании ориентацию на традицию понимания личности исходя из онтологических оснований ее жизнедеятельности: внешнее и внутреннее, индивидуальное и общественное понимаются в их неразрывности и единстве. Соотношение этих ценностей у каждого человека индивидуально и очень вариативно. У кого-то преобладают интерперсональные ценности, у кого-то, наоборот. Это соотношение в значительной степени определяет поведение и позицию человека. В тоже время ориентация на социологическую методологию позволяет проводить последовательный и подробный анализ функций ценностей как относительно социальной жизни общества в целом, так и личности.

Выводы

В соответствии с охарактеризованными выше моделями иерархии уровней ценностного сознания, положенными в основу формирования концептуальных оснований исследования, в данном разделе предполагается привести краткую справку о методиках исследования, соответствующих искомым моделям, а также перечислить системообразующие принципы формирования и объяснения мировоззренческих ориентиров личности.

В основу методологии исследования процессов формирования мировоззренческих и духовных ценностей могут быть положены следующие группы критериев:

– *непосредственный аксиологический критерий*, направленный на исследование ценностных установок и предпочтений людей (ценностные установки, убеждения, мотивация, идеалы, базовые поведенческие реакции и др.);

– критерий, в котором центральное место занимает *патриотическое и гражданское сознание*, включающее различные компоненты (патриотические знания, чувства, взгляды, мотивацию к гражданской активности, ориентации и т.д.);

– *деятельностный, результативный критерий*, выражающийся главным образом в непосредственном проявлении активности, важнейших качеств, свойств поведения, конкретных действий личности, группы, категории граждан, характеризующих патриотическую направленность и представляющих реальный вклад в выполнение долга перед Отечеством, достойное служение ему в той или иной сфере социально значимой деятельности, выражающееся в зримых конечных результатах.

Таким образом, отталкиваясь от понимания ценностей как феномена, возникающего в «объектно-субъектном отношении», с точки зрения обоснования методологии исследования проблем мировоззрения, следует разделить категории ценность и оценка.

Ценность – это «значение объекта для субъекта». «Ценность – это не всякая значимость, а лишь та, которая играет положительную роль в развитии общества: она, в конечном счете, связана с социальным прогрессом» [14, с. 112].

Оценка – «эмоционально-интеллектуальное выявление этого значения субъектом». Изучая данные проблемы с позиции социологической методологии, отталкиваясь от понимания, что каждый ее представитель – личность, – всегда выступает носителем всей «пирамиды» ценностей (с различной иерархией уровней (ценностей, идеалов), которая выражает интересы и идеалы этой «пирамидальной» структуры субъекта.

Таким образом, в контексте исследования мировоззренческих и духовных ценностей пред-

полагается последовательно изучать следующие аспекты ценностных ориентаций:

- идеологические, политические, моральные, эстетические оценки конкретным субъектом окружающей действительности;
- способ определенной дифференциации индивидом объектов по их значимости;
- ранжирование важнейших источников, механизмов и информационных каналов формирования ценностных ориентаций человека эпохи постмодерна.

Литература

- 1 Анисимов С.Ф. Введение в аксиологию. – М.: Современные тетради, 2001. – 128 с.
- 2 Риккерт Г. Ценности жизни и культурные ценности // ЭОН. Альманах старой и новой культуры. Вып. 1 – М.: Лаборатория теории и истории культуры ИНИОН РАН, 1994. – С. 55-101.
- 3 Гартман Н. К основоположению онтологии. – СПб.: Наука, 2003. – 640 с.
- 4 Ивин А.А. Аксиология. Научное издание – М.: Высшая школа, 2006. – 390 с.
- 5 Fallding H. The empirical study of values «American Sociological Review» – 1965. v 30. N 2. – P. 223-233.
- 6 Эрштейн Л.Б. Запретная теория ценностей: психологические и социологические следствия представления ценностей как динамических запретов – СПб: Гардарики, 2008. – 122 с.
- 7 Гартман Н. К основоположению онтологии / под ред. Д. В. Складнева. – СПб.: Наука, 2003. – 639 с.
- 8 Гартман Н. Эстетика. – Киев: «Ника-Центр», 2004. – 640 с.
- 9 Rokeach M. Stability and change in American value priorities, 1968 – 1981 // American Psychologist. – 1989. – P. 44, 5, 775-784.
- 10 Даукилас С., Думчене А. и др. Ценностные ориентации студентов медиков и их сравнительный анализ в контексте других профессий // Социологические исследования. – 2005. – № 10. – С. 132-135.
- 11 Голенкова З.Т., Игитханян Е. Д. Профессионалы – портрет на фоне реформ // Социологические исследования. – 2005. – № 2. – С. 29-37.
- 12 Карандашев В.Н. Методика Шварца для изучения ценностей личности: концепция и методическое руководство. – СПб.: Речь, 2004. – 70 с.
- 13 Schwartz, S. H. & Bilsky, W. Towards a psychological structure of human values // Journal of Personality & Social Psychology. – 1987. – 53. – P. 550-562.
- 14 Schwartz S.H. Value priorities and behaviour: Applying a theory of integrated value systems // C. Seligman, J.M. Olson, M.P. Zanna (eds.) The Psychology of Values: The Ontario Symposium, Vol. 8. Hove; London: Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, NJ, 1996. – P. 1-24.
- 15 Леонтьев Д.А. Методика изучения ценностных ориентаций – М.: Смысл, 1992. – 17 с.
- 16 Леонтьев Д.А. Ценностные представления в индивидуальном и групповом сознании // http://www.portalus.ru/modules/psychology/rus_reagme.php?subaction=showfull&id=1106412895&archive=1120045024&start_from=&ucat+1&
- 17 Сокурская Л.Г. Студенчество на пути к другому обществу: ценностный дискурс перехода. – Харьков: Изд-во харьковского университета, 2006. – 576 с.

References

- 1 Anisimov S.F. Vvedenie v aksiologiyu. – M.: Sovremennye tetradi, 2001. – 128 s.
- 2 Rikkert G. Tsennosty zhizni i kulturnye tsennosty // EON. Almanah staroy i novoy kultury. Vyp. 1 – M.: Laboratoria teorii i istorii kultury INION RAN, 1994. – S. 55-101.
- 3 Gartman N. K osnovopolozheniyu ontologii. – SPb.: Nauka, 2003. – 640 s.
- 4 Ivin A.A. Aksiologiya. Nauchoe izdanie. – M.: Vysshaya shkola, 2006. – 390 s.
- 5 Fallding H. The empirical study of values “American Sociological Review” – 1965. v 30. N 2. – P. 223-233.
- 6 Ersteyn L.B. Zapretnaya teoria tsennostey: psihologicheskie i siciologicheskie sledstvia predstavlenia tsennostey kak dinamicheskikh zapretov.– SPb.: Gardariki, 2008. – 122 s.
- 7 Gartman N. Estetika. – Kiev: «Nika-Chentr», 2004. – 640 s.
- 8 Gartman N. Estetika. – Kiev: «Nika-Chentr», 2004. – 640 s.

- 9 Rokeach M. Stability and change in American value priorities, 1968 - 1981 // *American Psychologist*. – 1989. – S. 44, 5, 775-784.
- 10 Daukilas S. Dumchene A. et al. The value orientations of medical students and their comparative analysis in the context of
- 11 Golenkova ZT, Igithanyan ED Professionals - portrait on a background of the reform // *Sociological Research*. – 2005. – №2. – S. 29-37.
- 12 Karandashev B.N. Metodika Shvarza dlya izuchenia tsennostey lichnosti: konzepzia i metodologicheskoe rokovodstvo. – SPb.: Rech', 2004. – 70 s.
- 13 Schwartz, S. H. & Bilsky, W. Towards a psychological structure of human values // *Journal of Personality & Social Psychology*. – 1987. – 53. – P. 550–562.
- 14 Schwartz S.H. Value priorities and behaviour: Applying a theory of integrated value systems // C. Seligman, J.M. Olson, M.P. Zanna feds.) *The Psychology of Values: The Ontario Symposium*, Vol. 8. Hove; London: Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, NJ, 1996. – P. 1–24.
- 15 Leontiev D.A. Metodika izuchenia tsennostnyh orientatsiy. – M.: Smysl, 1992. – 17 s.
- 16 Leontiev D.A. Tsennostnye predstavlenia v individualnom i gruppovom soznanii // http://www.portalus.ru/modules/psychology/rus_reagme.php?subaction=showfull&id=1106412895&archive=1120045024&start_from=&ucat+1&
- 17 Skuryanskaya L.G. Studenchestvo na puti k drugomu obshchestvu: tsennostnyi diskurs perehoda. – Harkov: Izdatelstvo harkovskogo universiteta, 2006. – 576 s.

УДК 106

Г.Б. Дайрабаева, Г.А. Шадинова*, А.Ж. Малдыбек

Международный казахско-турецкий университет им. Х.А.Ясави,
Республика Казахстан, г. Туркестан

*E-mail: Shadinova.G@mail.ru

**Казахстанское общество:
поиск идентичности в мировом культурном процессе**

В данной статье рассмотрены некоторые аспекты культуры как сущностной основы казахстанской модели развития. Проанализированы особенности национальной идеи Казахстана. Выявлена и обоснована необходимость дальнейшего развития национального единства Казахстана. Сформулированный концепт «единство в многообразии» является базовым онтологическим принципом, развертывающим бытие казахстанской культуры в потоке современных культурных и социальных процессов. На основе проведенного исследования в Казахстане сегодня также ощущается решающий сдвиг, имеются даже вполне осознанные призывы к возрождению культуры, как если не единственного, то главного, что может помочь в возрождении народа. Таким образом, в современных условиях идея евразийства актуализируется еще больше, она является единственной альтернативой той угрозе, которую представляет собой развитие мира в сторону однополярности. Казахстан выступает за укрепление евразийского единства, за движение в сторону многополярности.

Ключевые слова: национальная идея, Казахстан, евроисламский диалог, единство, глобализация, суверенитет, культурная идентичность, традиции, евразийская интеграция.

G.B. Dayrabaeva, G.A. Shadinova, A.Z. Maldybek

Kazakh society: the search for identity in the global cultural process

This article discusses some aspects of the culture as the essential basis of Kazakhstan's development model. The peculiarities of the national idea of Kazakhstan. Spotted and the necessity of further development of National Unity. Formulated the concept of «unity in diversity» is the basic ontological principle deploying Kazakhstan culture being in the flow of contemporary cultural and social processes. Based on the research in Kazakhstan today also felt decisive shift, there are even quite conscious calls for cultural revival, as if not the only, the main thing that can help in reviving the nation. Thus, in modern conditions Eurasian idea actualized even more, it is the only alternative to the threat posed by the development of the world toward unilateralism. Kazakhstan supports strengthening Eurasian unity for movement toward multipolarity.

Key words: national idea, Kazakhstan, euroislamic dialogue, unity, globalization, sovereignty, cultural identity, traditions are Eurasian integration.

Г.Б. Дайрабаева, Г.А. Шадинова, А.Ж. Малдыбек

Әлемдік мәдени үдерісінің айқындалу ізденісіндегі қазақстандық қоғам

Бұл мақалада қазақстандық даму үлгісінің болмыстық негізінің кейбір мәдени аспектілері қарастырылған. Қазақстанның ұлттық идеясының өзгешеліктері сараланады. Қазақстанның ұлттық бірлігінің одан әрі дамуының негізі айқындалады. «Бірлік алуантүрлілікте» тұжырымдалған концепт қазақстандық мәдениет болмысының қазіргі мәдени және әлеуметтік үдерістің толқынында өрістететін негізгі онтологиялық ұстаным болып табылады. Жүргізілген зерттеулерге қарағанда, Қазақстанда бүгінгі таңда шешуші жылжу сезіледі, тіпті толығымен мәдениетті жандандыруға деген үндеу бар. Қазақстан үшін еуразияшылдық бірлікті нығайту және алуантүрлілікті қолдау өзекті мәселелердің біріне айналды.

Түйін сөздер: ұлттық идея, Қазақстан, еуроисламдық диалог, бірлік, жаһандану, егемендік, мәдениетті бірегейлік, еуразияшылық шоғырлану дәстүрлері.

Поиск национальной идеи есть некий идеальный принцип идентификации личности. Каждый человек идентифицирует себя или причисляет себя к некому общему действию. И в этом смысле, ощущая себя, осознавая себя частью общего, объективно продуцирует образ будущего. Национальная «мечта», которая присутствует как компонент идентичности, есть, по сути дела, проблема и артикуляция проблемы самоидентификации. Неслучайно в последние годы руководители ряда постсоветских государств неоднократно призывали и призывают к поиску новой национальной идеи для своих стран, к выработке новой системы ценностей.

В последние годы все шире и интенсивней обсуждается вопрос о национальной идее в Казахстане. В литературе рассматриваются различные стороны, моменты, компоненты идеи – межэтническое взаимодействие, патриотизм, гендерный, историко-культурный, правовой, религиозно-цивилизационный аспекты, менталитет казахского народа. Анализируется соотношение общенациональной идеи и идеи национального суверенитета, национальных интересов и т.д.

При этом есть две различные стратегии, предлагаемые учеными и общественными деятелями – стратегия разработки казахской идеи и стратегия разработки казахстанской идеи. Не вступая в полемику по данному вопросу, отметим лишь следующее. По-видимому, казахская идея и казахстанская идея могут и не противоречить друг другу, если казахская идея будет формообразующей, а не самодовлеющей; либо если казахстанская идея будет сформулирована с опорой на этнические ценности казахского народа и, имея общечеловеческое консолидирующее содержание, выражаться в этнонациональной форме.

Варианты общенациональной идеи в Казахстане в ее конкретной формулировке предлагаются самые разнообразные, однако, в общем их можно разделить на две группы. В качестве основных параметров национальной идеи в первой из этих групп выдвигаются параметры социально-экономические, во второй – культурные.

Нисколько не умаляя необходимости социально-экономической составляющей казахстанской идеи, следует все же признать, что первичной, базисной характеристикой нормально развивающегося общества служит культура, в философском смысле этого понятия. По мнению

Главы государства Н. Назарбаева, следует дать новые импульсы развитию казахстанской культуры. Озвучивая свое ежегодное послание народу Казахстана «Казахстанский путь-2050: единая цель, единые интересы, единое будущее» Президент страны отметил: «Наша культура должна стать известной в мировом культурном пространстве. Мы все делаем для этого сейчас. Следует разработать долгосрочную концепцию культурной политики страны. В ней надо обозначить меры, направленные на формирование конкурентноспособной культурной ментальности казахстанцев, развитие современных культурных кластеров» [1].

Казахстанская стратегия диалога культур, раскрывшаяся в моделях межэтнического, межконфессионального и межкультурного согласия, – это репрезентированная Президентом Республики Казахстан Н.А. Назарбаевым «модель диалога культур и партнерство цивилизаций». Одной из главных парадигм современного мира является диалогическая парадигма. Казахстан, обретший суверенитет и независимость, в течение более двух десятка лет формирует новую диалогическую философию толерантной коммуникации. Казахстанская стратегия диалога наиболее адекватна диалогическим проектам современности в магистральных линиях: Восток-Запад, евразийство, евроисламский диалог, «коммуникативная рациональность». Казахстанская модель диалога как стратегия партнерства цивилизаций представляется релевантной современным коммуникативным диалогическим практикам [2].

В Доктрине национального единства Казахстана сформулированный концепт «единство в многообразии» является базовым онтологическим принципом, развертывающим бытие казахстанской культуры в потоке современных культурных и социальных процессов. В условиях модернизации необходимо искать такие концепты коммуникативного диалога, которые соответствовали бы логике культуры современности, каким является «единство в многообразии», в котором реализуется понимание того, что мир поликультурен и представлен разнообразными культурными мирами.

Глобализация с ее установкой на абсолютизацию радикального культурного плюрализма способствует развитию негативных процессов в культурных процессах современности: потере

культурной идентичности и культурного суверенитета, в связи с чем необходимо корректирование культурной политики в государствах на установку диалога традиции и современности, на разработку стратегических культурных проектов, способствующих развитию межкультурной и межличностной коммуникации, в которых признается равенство культур, суверенитет, культурная идентичность и свобода культурного саморазвития личности [3].

В Казахстане сегодня также ощущается этот «решающий сдвиг», имеются и соответствующие интуиции и даже вполне осознанные призывы к возрождению культуры как если не единственного, то главного, что может помочь в возрождении народа. Культура, подчеркивает, например, академик А.Н. Нысанбаев, – феномен универсальный, объединяющий народы и эпохи. И добавляет даже: «В этом смысле у культуры нет истории, культурные события не знают забвения и будущее часто проглядывает в прошлом» [4]. Иными словами, если объединять народы не на основе культуры, а на основе, скажем, экономической, финансовой, вообще материальной и меркантильной, это погубит культуру. Если же объединяться на основе высокой культуры, Культуры с большой буквы, это будет действительно, гармоничное объединение индивидуальностей и народов.

Развивать культуру как главный приоритет государства важно еще и потому, что в будущем главным источником конфликтов и разделения людей и цивилизаций станет, по-видимому, не экономика, не идеология, а именно культура, – вернее, неравномерность развития культур. Культурные разделительные линии цивилизаций, как показывают некоторые современные исследователи, станут «линиями фронтов» будущего, причем линии эти будут проходить по территории полиэтничных и мультикультурных государств.

Внутреннее единство, тесно сопряженное с трансцендированием всякого рода застывших рамок, есть то, что характеризует проблему культурной идентичности в современных условиях, т.е. условиях глобализирующегося мира. «Культурный, а значит, интеллектуально-нравственный базис, т.е. глубинное знание и верность своей исконной природе, – замечает Ш. Нурпеисова, – дает обществу нужную гибкость, маневренность и особую эффективность

в нахождении именно той модели реформирования, которая ему более всего подходит (Япония, Китай). Наше время – это общее время сплошных перемен. никто не в силах предугадать, когда еще возникнет необходимость в реформах и в каком направлении пойдут эти реформы. И если всякий раз решаться на перепашку всех основ общества, никаких внутренних резервов его организма попросту не хватит» [5].

Сегодня культурная идентичность – это процесс. Подобно тому, как ребенок, подрастая, уходит от материнской опеки, уходит от прошлого в будущее, так и культура этносов, наций, регионов и индивидов перерастает из локальной в планетарную, из региональной в общечеловеческую. Следовательно, индивиды и народы должны брать лучшее из традиционных культур, но в то же время не цепляться за них, как за соломинку во время океанского шторма; нет, им надлежит и предстоит творить культуру новую, культуру будущего, – но, опять-таки, не делать новое самоцелью и модой, а опираться на духовные устои народа.

Важным представляется в связи со всем вышесказанным изучение духовно-культурного опыта казахского народа, консолидирующего потенциала традиционной культуры казахов. Сама основа этой культуры – единство, межличностное общение, так как принадлежность к роду является первой и безусловной жизненной ценностью. «Экологичность» мироотношения казахов и их приверженность родовой памяти свидетельствуют о большом гуманистическом потенциале традиционной культуры: опыт межличностного общения, воспитывающего способность к взаимопониманию, взаимной поддержке и сотрудничеству, качествам, так необходимым для реализации казахстанской идеи как фактора формирования социально ориентированного гражданского общества. Это и дает основание говорить о необходимости возрождения традиционной казахской культуры и использования ее ценнейшего духовно-практического и культурного опыта.

Особенностью духовного мира казахского народа является его принадлежность к тюркскому миру, в котором сосуществует множество этносов. При этом надо не забывать, что духовно-нравственная основа человечества едина, а конкретно-историческая реализация этого опыта в различных общностях различна. Традиции,

обычаи, ритуалы, предназначенные для сохранения и выживания общности, а, в конечном счете человеческого рода в целом, «пропитаны», «пронизаны» духовно-нравственным опытом.

А чтобы процесс актуализации и возрождения традиционной культуры казахов (как и любого другого этноса) не превратился в навязанную сверху унификацию, надо всемерно развивать творческие способности людей, так как только благодаря этим способностям будет созидаться культура бесчисленных творческих индивидуальностей. Поэтому лишь тогда, когда культурная идентификация протекает как единство изменчивости и устойчивости, появляется и единство (между людьми, в их отношениях, а не в смысле «одинаковости» их культур), и, одновременно, – многообразие (в смысле культурных произведений, а не индивидуализма и разъединенности людей).

В практической реализации идеи культуры как сущностного содержания казахстанской модели развития первостепенную роль призвана сыграть Программа «Культурное наследие». Справедливо указывает А.Н. Нысанбаев: «Не может быть человека, личности без определенного багажа культуры, неотъемлемой частью которого является культурное наследие прошлого, соединенное с настоящим. И, чем богаче культурное наследие общества, тем, безусловно, богаче общество в целом и тем более оно открыто для других, потому что культура общества только и существует на границах культурного взаимодействия этносов, впитывая в себя влияние взаимодействующих культур разных этносов [4].

Казахстан – полиэтническое государство, поэтому в вопросе о нашем культурном своеобразии необходим особый акцент на внешнеэтнических чертах содержания любой культуры, на межэтническом синтезе форм и черт различного происхождения, на межкультурном взаимодействии как основном условии органичного развития культуры всякого народа. С этим связана одна из проблем государственной политики Казахстана в области культуры: необходимо разработать мероприятия, направленные на развитие и поддержание самобытных этнических культур, а также разработать и создать условия для развития и безболезненной интеграции в единую казахстанскую культуру.

Особенно важно при практической реализации идеи высокой культуры помнить о различии

культуры внешней и культуры внутренней. Первая без второй обречена быть формальной, а в условиях глобализма – еще и унифицированной. Одновременно с этим высматривается внутреннее содержание культуры, а с ним и достоинство человеческой личности.

Следовательно, необходимо развивать культуру внутреннюю и одновременно – способность и потребность в творческом труде, созидающем культуру в окружающем человека мире. Ибо культура не сама по себе возникает и развивается, – ее создают люди, даже если речь идет о культуре поведения, мышления и т.п., – ее формируют сами люди. Поэтому культуру необходимо понимать как внешнее выражение того, что есть во внутреннем мире людей: духовны они – или бездуховны; бескорыстны – или меркантильны; стремятся помогать другим – или самоутверждаться.

Для преодоления или предотвращения кризиса культурной идентичности надо, вероятно, выстраивать целую иерархию средств и способов. При этом одним из основных уровней и способов культурного развития будет являться индивидуально-психологическая работа (если угодно, своего рода тренинг), поскольку основу любой культуры составляют конкретные индивиды. Хотя, разумеется, социально-культурные механизмы и способы тоже нужны, в том числе и как подспорье в работе человека над своим внутренним миром, внутренней культурой.

Идентичность личности может означать ее идентичность с обществом, культурой и т.д., а может означать и идентичность с собственно человеческой сущностью либо с собственным «Я», каковым оно ощущается данным индивидом. То есть, говоря о личностной идентичности, следует различать идентичность внешнюю и внутреннюю как две формы или же две стороны идентичности человека. Будучи внешней, идентичность постоянно меняется, так как чрезвычайно изменчивы социальные связи индивидов, общественные отношения, глобально-исторические параметры и горизонты. В то же время внутренняя идентичность личности, индивидуальное ощущение самотождества всегда константно [6].

Необходимо отметить: когда человек начинает искать смысл жизни, он чаще всего находится в кризисе. Точно так же к вопросам об идентичности обращаются тогда, когда сущест-

вуют какие-то проблемы. В бескризисный этап развития этот вопрос не поднимается. Поэтому хотя в кризисе идентичности кроется известная опасность, а именно – опасность дестабилизации социальной ситуации, все же не следует относиться к кризису идентичности как к всецело негативному процессу. Кризис – преддверие перехода на новую, возможно, более высокую ступень общественного развития. Если бы не было кризисов идентичности, не было бы и прогресса индивидов и институтов. Поэтому задача состоит не в том, чтобы не допускать в обществе и культуре никаких кризисов, но в том, чтобы задавать им надлежащий вектор развития, направлять их в правильное русло.

Новое содержание общенациональной идеи Казахстана логично рассматривать и в евразийском контексте. Евразийство сегодня по праву называют одним из наиболее перспективных интеллектуальных течений и общественных движений нового столетия. Среди крупнейших современных евразийцев – Президент Казахстана Н. Назарбаев. Евразийской идее сегодня придается роль основополагающей идеи существования Казахстана и дальнейшего его развития в общецивилизационном плане.

Идею евразийской интеграции пронизывает и идея интеграции этносов в полиэтническом государстве, что является значительным подспорьем и стимулом в постижении и реализации идеологии евразийства. В Казахстане сложилась уникальная полиэтническая общность, основанная на первоначальном синтезе тюркской и славянской этносоциальных групп в дальнейшем сочетании с другими этносами. Здесь наблюдается наличие одного из основополагающих моментов евразийской общности, на который делали упор основоположники евразийства, – многообразие народов, совместно проживающих на одной территории. Надо отдать должное геополитической прозорливости первого Президента нашей республики, благодаря которому Казахстан с обретением суверенитета неизменно и настойчиво ратует за региональную интеграцию вне зависимости от политических, религиозных приоритетов и национальных признаков. В свете высказанных Президентом страны идей о проблеме евразийства можно отметить, что существует субъект этих принципов – евразийская общность, которой присущ особый образ жизни и менталитет.

В современных условиях идея евразийства наиболее актуализируется. Она является единственной альтернативой той угрозе, которую представляет собой развитие мира в сторону однополярности. Казахстан выступает за укрепление евразийского единства, за движение в сторону многополярности.

В настоящее время мы осмысливаем историю и видим тесную взаимосвязь вчерашнего и сегодняшнего. Взятый официальный курс на проведение собственных национальных идей побуждает историков и политиков обращаться к идейному наследию прошлого. Сегодня мы наблюдаем практическое воплощение идей прошлого в рамках евразийского пространства, региона Центральной Азии. Так, идеи лидера туркестанского национального движения начала XX в. Мустафы Шокая получают сегодня дальнейшее развитие в выдвинутой Президентом независимого Казахстана инициативе о создании Союза центральноазиатских государств.

Учет идей евразийцев 20-30-х гг. XX века при реализации национальной политики государства и возрождение несколько по-новому сформулированной идеи создания Евразийского союза с последующим ее осуществлением во внешней политике могут стать фундаментальной основой для самоидентификации Казахстана как евразийского государства.

В нынешнем глобализирующемся мире идет тенденция усиления общецивилизационных ценностей как фундамента нового миропорядка и бытия. Происходит сильная трансформация самого казахского этноса, заметны новые модели стиля жизни. Необходимо, чтобы цивилизационные проблемы тесно и органично переплетались с собственными, национальными.

Каждая страна, любой народ, вступающие на путь интеграции, в сообщество демократических государств, могут и должны внести свою лепту в становление новой цивилизации, центром которой является человек во всем богатстве его способностей, многообразии форм самореализации в этом сложном, динамично развивающемся мире.

В современном глобальном мире наиболее конкурентными нациями будут те, кто осваивает новейшие технологии, вкладывает в развитие человека. Модернизация нации, развитие и наращивание ее конкурентного потенциала – неотвратимое веление времени. Таким же вы-

зовом времени является установление и поддержание взаимопонимания цивилизаций.

Идентичность сегодня выступает основой цивилизационных процессов. Все больше образованных и инновационно мыслящих людей осознает, что роль идеологии все более слабеет, что она уступает место экономическим и культурным факторам, вопросам становления культуры духа и роли национальных ценностей. С. Хантингтон прав, когда говорит, что люди все больше склонны «умирать за культуру», чем за какие-то иные, возможно, более прагматические интересы [7].

Таким образом, Европа пытается сегодня объединиться через создание мультикультурной идентичности, которая будет основываться на толерантности, прежде всего, к культурным меньшинствам. В современной ситуации стано-

вится очевидным, что антитеза «Восток – традиционное общество, Запад – современный мир» не служит основой разрешения многообразных проблем межкультурной коммуникации, которая на самом деле только и может проявляться на границах, посредством преодоления этих самых искусственных границ этнической самоидентификации, разности религиозных исканий и вековых традиций. Развитие западной и азиатской черт национальной культурной идентичности проходит в обстановке глобального, взаимозависимого мирового порядка, усилившейся роли Казахстана в центральноазиатском регионе, в новой духовной ситуации нашего времени, в праве каждого индивида как гражданина своей страны быть ответственным в выборе гуманистических принципов развития общества, ценностей культуры.

Литература

- 1 Послание Главы Государства Н.Назарбаева народу Казахстана «Казахстанский путь – 2050: Единая цель, единые интересы, единое будущее» // Казахстанская правда, 17.01.2014.
- 2 Назарбаев Н.А. Стратегия становления постиндустриального общества и партнерство цивилизаций. – М.: Экономика, 2008. – 398 с.
- 3 Шалабаева Г.К. Концептуальные основания культуры в конце XX века // Адам әлемі-Мир человека. – 2000. – № 2. – С.57-63.
- 4 Нысанбаев А. Глобализация и проблемы межкультурного диалога: в 2-х томах. – Алматы: Компьютерно-издательский центр Института философии и политологии МОН Республики Казахстан, 2008. – Т. 1. – 274 с.
- 5 Нурпеисова Ш. Третья сила: Фактор культуры в эпоху глобализма // Тан-Шолпан. – 2009. – № 2. – С.170-197.
- 6 Малахов В. Ностальгия по идентичности // Логос. – 1999. – № 3. – М., 1999. – С. 9-16.
- 7 Лаумулин М.Т. Центральная Азия в зарубежной политологии и мировой геополитике. Том I: Центральная Азия в современной политологии. Научное издание. – Алматы: Казахстанский институт стратегических исследований при Президенте Республики Казахстан, 2010.

References

- 1 State Nursultan Nazarbayev President's message to people of Kazakhstan «Kazakhstan's way – 2050: The overarching goal, common interests, common future.» – Kazakhstan Pravda, 17.01.2014.
- 2 Nazarbayev NA Strategy of becoming a postindustrial society and Partnership of Civilizations. – M.: Economics, 2008. – 398.
- 3 Shalabayeva GK Conceptual bases of culture in the late XX century // Adam әlemi-Human World. – 2000. – № 2. – P.57-63.
- 4 Nysanbaev A. Globalization and problems of intercultural dialogue: in 2 vols. – Almaty: Computer Publishing Center of the Institute of Philosophy and Political Science of the Republic of Kazakhstan MES 2008. Volume 1. – 274 p.
- 5 Nurpeisova S. Third Force: The factor of culture in the era of globalization // Tan Sholpan. – 2009. – № 2. – P.170-197.
- 6 V. Malakhov Nostalgia for identity // Logos. – 1999. № 3. – M., 1999. – S. 9-16.
- 7 Laumulin MT Central Asia in the foreign political science and global geopolitics. Volume I: Central Asia in modern political science. Scientific publication. – Almaty: Kazakhstan Institute for Strategic Studies under the President of the Republic of Kazakhstan, 2010.

ӘОЖ 323 (574)

Д.Е. Ақболат*, А.Т. Мухитденова

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

*E-mail: akbolat.dinara@inbox.ru

**Қазақстан Республикасы тіл саясаты аясында
латындандыру мәселесі**

Қазіргі Қазақстан Республикасының мемлекеттік тіл саясатының негізгі даму жолдары айқындалып, қалыптасқан мәселелері мен қайшылықтарына талдау жүргізілді. Сондай-ақ, қазақ әліпбиін латын қарпіне көшіру туралы «Қазақстан-2050» стратегиялық жоспарда мақсат етілген міндеттемеге сәйкес түркі тілдес мемлекеттердің тәжірибелері қарастырылды. Мақала үш бөлімнен тұрады: тарихи және құқықтық шолу; түркі тілдес Өзбекстан, Әзірбайжан және Түркия мемлекеттерінің латындандыру аясында жүргізген тәжірибесінің тиімділігі мен нәтижелігіне тоқталу; Қазақстанда латын қарпін қолдану перспективалары.

Түйін сөздер: тіл саясаты, латындандыру, ассимиляция, консолидация.

D.E. Akbolat, A.T. Muhitdenova

Romanization problems within the language policy of the Republic of Kazakhstan

The article develops the political aspects of the language policy, which meets demands of the multiethnic population of the country, and takes account of the language, demographic and political situation in the Republic of Kazakhstan. The work analyses the establishment of Kazakh as the state language, and substantiates the advantages of the strategy of state policy in terms of preserving and functional developing of the languages during the transitional period, and explores the priority directions of the language development in the context of changing the script to Latin alphabet.

Key words: language politics, latinizing, assimilation, consolidation.

Д.Е. Акболат, А.Т. Мухитденова

Проблемы латинизации в рамках языковой политики Республики Казахстан

В статье раскрыты политические аспекты языковой политики, отвечающей потребностям полиэтничного населения страны и учитывающей особенности языковой, демографической и политической ситуации в Республике Казахстан. Проведен анализ становления статуса казахского языка как государственного, обоснованы преимущества стратегии государственной политики в области сохранения и функционального развития языков в переходный период, выявлены приоритетные направления языкового развития в контексте латинизации казахского языка.

Ключевые слова: языковая политика, латинизация, ассимиляция, консолидация.

Қазіргі таңда кирилл әліпбиін латынға ауыстыру мәселесі ортаға тартылудан бері мемлекеттік-әкімшілік органдары мен қоғам институттары арасында түрлі көзқарастар мен пайымдауларға толығуда. Сол сияқты, түркі

тілдес халықтарының басым көпшілігі латын кәріпбиі саласында айтарлықтай қадамдар жасап, мемлекеттің ішкі және сыртқы саясатында сәтті жүзеге асыруда. Қазақстанның Президенті Н.Ә. Назарбаев айтып кеткендей дүниежүзі

елдерінің 80%-ы латын қарпін қолданады. Ол өзгеде мемлекеттермен қарым-қатынас жасау үшін де маңызды. Соған сәйкес латынға көшу мәселесі Қазақстанның 2050 жылғы жаңа стратегиялық жоспарына қосылған.

Жалпы Қазақстан халқы өткен жүзжылықтың 30-жылдарында Кеңес Одағы құрамында болған басқа да халықтармен қатар он жылдай латын қарпін қолданғаны баршаға аян.

КСРО дәуіріндегі Қазақстанның тілдік жағдайы. Қазан төңкерісінен кейін КСРО үкіметі тіл саясаты аясында жүргізген тілдік реформалар нәтижесінде қазақ тілі мен өзге де түркі тілдес ұлттардың тілдері дағдарысқа ұшырады, яғни ұлттық мәдениет элементтері күйреп, оның орнын орыстанған, кеңестік жасанды мәдениет элементтері басты.

Араб әліпбиінен латынға көшу саясаты XX ғасырдың 20-39 жылдарында. XX ғасырдың бірінші жартысында латын әліпбиіне көшу мәселесі тек, ағартушы-реформаторлардың жеке инициативалары аясында ғана талқыланып, ортаға салынған. Пікірталас үш негізгі сауал төңірегінде өтті, яғни:

1) араб әліпбиін сақтап қалу;
2) түркі тілдес елдердің мәдени стиліне лайықты, араб әліпбиіне реформа жасау (А.Байтұрсынов, А. Шарафов);

3) араб әліпбиінен бас тартып, латын әліпбиіне көшу (А.В. Луначарский және В.И. Ленин).

Тарих көрсетіп отырғандай үшінші мәселе негізге алынып, 1922 жылдың желтоқсан айында ұлттардың Халық комиссариатымен араб әліпбиіне көшуге байланысты комиссия құру жобасы қабылданды.

30-жылдардың ортасында «Біртұтас орыс ұлты» идеологиясы негізінде жаңа ұлттық тіл саясаты қадамын басты. «КСРО халықтарының мәдени деңгейінің өсуіне байланысты, латын тілі тілдердің даму қажеттілігін қанағаттандыра алмады, яғни «Ұлы орыс халықтарының» жұмылуын қамтамасыз ете алмады» деген сылтаумен, латын қарпінен кириллицаға көшу реформасы басталды.

1936 жылы КСРО халқын кириллицаға көшіруде жаңа науқан басталып 1940 жылы аяқталды [1].

Тәуелсіз Қазақстан Республикасындағы қалыптасқан тілдік жағдайы. 1989-2001 жж. Мемлекеттік тіл саясатының негізгі саяси-құқықтық заңнамалары қалыптасты, яғни 1995 жылы Республика Конституциясында мемле-

кеттік тіл дәрежесі қайта бекітіліп, 1996 жылы шыққан «Тілдер туралы тұжырымдамада» мемлекеттік тілдің беделі мен қағидалары көрсетіліп, 1997 жылы мемлекеттік тілдің құқықтық мәртебесі «Тілдер туралы» Заңда ресми түрде айқындалады.

Мұнда Қазақстан Республикасының Үкіметі тарапынан жүргізілетін мемлекеттік тіл саясаты аясында бірнеше мақсаттарды көздейді:

– Этносаралық теңдікті, территориялық тұтастықты сақтау.

– Ресей Федерациясымен дипломатиялық қатынасты қолдау.

– Ұлтаралық қақтығыстың алдын алу.

Жалпы мемлекеттік тіл мәселесі айтарлықтай өзекті мәселеге айналғанымен, халық арасында орыс тілі айқын түрде басымдыққа ие болды. Мысалы 1994 жылғы мектепке дейінгі мекемелер мен жоғары оқу орындардағы статистикалық мәліметтерді келтіретін болсақ:

– Республика мектептерінде қазақ тілінде оқитын 806,1 мың оқушы болды, яғни бұл жалпы санның төрттен бірін ғана құрады;

– 1033,9 мың оқушы орыс тілінде білім алды;

– 83 мектепте өзге ұлт өкілдерінің тілінде білім берілді.

Сол сияқты бұқаралық ақпараттар құралдары мен басылымдар, Қазақстан мемлекетінде 1044 саны жиі басылымдардың;

– 262-сі таза қазақша;

– 396-сы орыс тілінде;

– 357-сі қазақ пен орыс тілдерінде;

– 29-ы өзге тілдерінде.

Радио және телеарна кәсіподақтарында 238-і тіркелген, соның ішінде:

– 2 қазақ тілінде;

– 9 орыс тілінде;

– 171 қазақ, орыс тілдерінде;

– 56 өзге тілдерінде әрекет етеді [2].

Түйін:

1. Мемлекеттік тілді дамытуда саяси-бюрократиялық, психологиялық, қаржылық, ұйымдастырушылық сияқты факторлардың болуы.

2. Саяси-әлеуметтік қатынаста тілге деген сұраныстың жоқтығы.

3. Демографиялық аспект (ресми мәліметтерге сүйенетін болсақ 90-жылдары Қазақстанда төл ұлтының пайыздық көрсеткіші шамамен 41%).

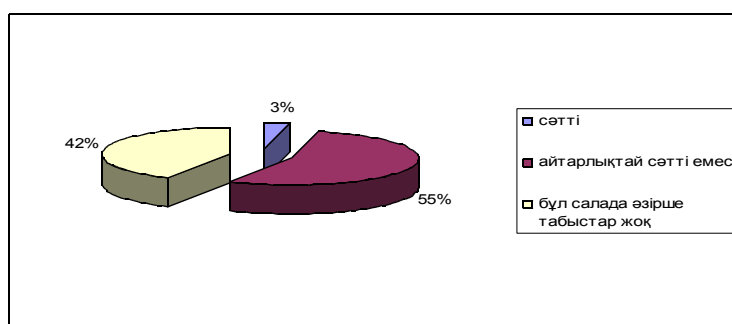
2001-2010 ж.ж. Қазақстан өз алдына ұлттық құндылықтарды дамыту мен жаһандану заманында бәсекелестікке төтеп беруді мақсат етуді

алдына қояды. Тілдерді дамытуға байланысты байланысты түрлі бағдарламалар, қаулылар және іс-шаралар бекітілді. Яғни, «Жаңа әлемдегі жаңа Қазақстан» атты Қазақстан халқына арнаған Президенттің Жолдауы негізінде жаңа «Үш тұғырлы тіл саясаты» атты мәдени жоба жарияланды, «Тілдерді қолдану мен дамытудың 2001-2010 жылдарға арналған мемлекеттік бағдарламасы» бекітілді, оны жүзеге асыруда арнайы 2008 жылдың қыркүйек айында «Мемлекеттік тілді дамытудың Президенттік қоры» құрылды. Президенттік қордың негізгі ерекшелігі қазақ тілінің мәселесін орыс тілінде насихаттауында. Б. Әбдіғалиев бойынша, бүгінгі қазақ тілінің – мемлекеттік тілдің мәселесі қазақ тілділер ортасындағы пікірталастан ары аспайды, сол үшін біз оны орыс тілінде де насихаттауымыз жөн [3].

Бұл бағдарламалар мен қаулыларға негізделі Қазақстандағы тіл саясаты *плюрализмге* негізделі отырып жүзеге асырылып жатқанын көреміз.

2001-2010 жылдары қоғамда мемлекеттік тілдің қалыптасқан саяси ахуалын объективті тұрғыдан анықтау мақсатымен біз эксперттердің көзқарастарына жүгінуді жөн көрдік [4]. Яғни, «Сіздің пікіріңізше, қазіргі уақытта Қазақстан Республикасының мемлекеттік тіл саясаты сәтті жүзеге асырылуда ма?» деген сауалға (1-суретті қараңыз) мемлекеттік тіл саясатының мүшкіл жағдайда екенін көрсетіп, оны төмендегідей сипаттармен көрсетті:

- мемлекеттік тілді дамытуда көпшіліктің қызығушылықтары жоқ;
- жүзеге асырудағы арнайы әдіснаманың толыққанды қалыптастырылмауы;



1-сурет – Мемлекеттік тіл саласындағы саясаттың сәтті жүзеге асырылуы туралы сауал бойынша эксперттердің пікірі

- дамытуда мемлекеттік қолдау жоқ және мұны ең біріншіден мемлекет ойлауы тиіс;
- мемлекеттік тілді жарнамалайтын шынайы насихаттың жоқтығы.

Эксперттердің 3%-ы ғана мемлекеттік тіл саласындағы саясаттың сәтті жүзеге асырылуын айтты. Олардың айтуы бойынша, Қазақстан Республикасында қалыптасқан тіл жағдайы арнайы кезеңдермен жүзеге асырылуда.

Тағы сол сияқты эксперттердің пайымдауынша, мемлекеттік тілдің толыққанды қалыптасуына (56%) басты себептерінің бірі – элитаның саяси еркіндігінде, 35%-ы білім жүйесінің әдіснамасымен байланыстырса, 1/3 бөлігі Қазақстандықтардың азаматтық пен тілдік байланыс тұтастығының әлсіздігінде, бәсекелестіктің төмендігінде және тіл мәселесі саясат шеңберінде деп мәлімдеді (1-кестені қараңыз).

1-кесте – «Сіздің пікіріңізше, қазақ тілінің толыққанды мемлекеттік тіл ретінде қалыптасуына қандай кедергілер бар?» атты сауалға жауап

		%
1	Білім жүйесі	35%
2	ел элитасының саяси еркіндігі	56%
3	басқасы	9%

Демек, толыққанды мемлекеттік тіл ретінде қазақ тілінің қалыптасу себептерінің негізі көптеген басшылар мен мемлекеттік қызметкерлер анық бір қалыптасып қалған дағдыдан арылмауында.

Сол сияқты «Стратегия» СӨЗО-ның зерттеуіне сүйенетін болсақ, мемлекеттік шенеуніктердің – 7%-ы өз қызметтерінде мемлекеттік тілді қолданады [5].

Қоғам өз бетінше мемлекеттік тілді қолданыс аясына енгізе алмайды. Тарихтан белгілі, тілге, тілдік ортаға ең бірінші әсер ететіндер сол кездегі әскери адамдар, не басқыншы топ болып саналады. Бір елді жаулап, отарлағанда, отарланушы жұрт сол басқыншы әскерлердің тілін қалайда меңгеруге ұмтылғаны анық. Бұл белгілі бір деңгейде тілдік ортаға әсер еткен.

2011 жылдан бастап, қазіргі уақыт. 2010 жылдың қыркүйек айында тілдердің дамытудың 2011-2020 жылдарға арналған келесі бір мемлекеттік бағдарлама қабылданды, бағдарламаның басты мақсаты мемлекеттік тілді барынша дамыту. Ресми тұлғалардың айтуы бойынша, бағдарламаны жүзеге асыру барысында қазақ тілін меңгерушілер саны 95%-ға жетеді.

Қазіргі таңда мемлекеттік тіл аясында келесідей жаңаша ахуалдардың пайда болғанын көреміз:

1. Әлеуметтік желілер арқылы белсенді түрде қазақ тілін мазмұнды насихаттау және қарым-қатынас аясын нығайту процесінің жоғары болуы (twitter, facebook және т.с.с.);

2. Қазақ әліпбиін кириллица қарпінен латынға көшіру мәселесі.

Қазақ әліпбиін кириллица қарпінен латынға көшіру мәселесі

Латын әліпбиіне көшу туралы мәселе тәуелсіздік алған жылдардан бермен қарай көтеріліп келеді. 2006 жылы Президент Н.Ә. Назарбаев XII Қазақстан халқы Ассамблеясында қазақ тілінің латын әліпбиіне көшуі туралы сауалға қайта оралуымыз қажет және де арнайы мамандар жарты жыл аралығында аталмыш бағыттағы мәселені қарастырып, шынайы ұсыныстарымен шығу қажеттігін айтып кеткен болатын [4, 53-б.].

2012 жылдың 14 желтоқсан айында Қазақстан Президенті Н.Ә. Назарбаевтың «Қазақстан-2050» стратегиясы – қалыптасқан мемлекеттің жаңа саяси бағыты» атты жолдауында Қазақстанның болашақ даму стратегиясы айқындалды, соның ішінде қазақ тілінің латын әліпбиіне көшетіні туралы қорытынды пікір айтылды.

Жалпы, латын әліпбиіне Түркия 1928 жылы көшкен. Кеңес Одағы құлдырағаннан кейін Әзірбайжан, Өзбекстан Республикалары латын қарпіне ауысты. Соған байланысты сол елдердің тәжірибесін қарастырған жөн.

Өзбекстан. 1928 жылға дейін өзбек тілі араб әліпбиін қолданған, шамамен 1928 және 1940

жылдары жазулары латын әліпбиі негізінде болды, кейіннен 1940-1992 жж. кириллица қолданылды. 1993 жылы өзбек тілі қайта латын тіліне көшіп, қазіргі таңға дейін аталмыш қаріпті қолдануда [6].

Өзбек латын қарпінің ерекшелігі – арнайы символдар мен диакритикалық белгілердің жоқтығы (тек апострофтар ғана бар). Классикалық латын кириллицамен салыстырғанда 7 әріпке кем, сондықтан арнайы белгілер мен символдардың жоқ болу есесінен кейбір әріптерді екі еселеуге тура келді. Нәтижесінде апострофпен қосқанда 29 әріптен тұратын өзбек латын әліпбиі құрылды.

Латындандыру аясында қалыптасқан тілдік жағдай. 1989 жылы 21 қазанда «Өзбекстан Республикасының мемлекеттік тіл туралы» заңы қабылданып, өзбек тіліне мемлекеттік мәртебе берілді [7].

1993 жылы 2 қыркүйекте Өзбекстан Республикасы «Латын графикасы негізіндегі өзбек әліпбиін енгізу туралы» Заң қабылданды.

1994 жылдың 16 маусымында осы заңды жүзеге асырушы мемлекеттік бағдарлама бекітіліп, осы бағдарлама негізінде орта және жоғары білім беретін мекемелерде өзбек тілі мен әдебиетінің оқулықтарын, өзбек тілінің сөздіктерін жасау жоспарланды.

1995 жылы өзбек латын әліпбиі модернизацияланды, мұнда бастысы ретінде ызың дауысты әріптерінің жазылуын ағылшын тілінің жазылу стиліне өзгертуі еді. Өзбекстан Республикасы мәжілісінің 1995 жылы 21 желтоқсанда қабылдаған «Мемлекеттік тіл туралы Өзбекстан Республикасының заңын жүзеге асыру тәртібіне қатысты» жарлығы бойынша Өзбекстан Республикасының латын жазуына көшуінің соңғы кезеңі болып 2005 жылдың 1 қыркүйегінде қабылданды [8].

2002 жылы латындандыру процесін 2005 жылға өзгертеді, бұл саясаттың жүзеге аспауының нәтижесінде аталмыш саясатты тағы бес жылға созады, 2010 жылы комиссия латынға толыққанды көшу процесін қайта қарастырып, қайта кейінге қалдырған болатын.

Латындандыру саясаты негізінде:

– ЖОО мен колледждерде, сол сияқты орта білім беру ордаларында орыс тілді білім беретін сағаттардың саны күрт қысқартылды.

– Орыс тілді БАҚ ретротрансляциясы минимум деңгейіне көшірілді.

– Орыс тілінде шығарылатын баспа кітаптарының саны да қысқартылып, орыс тіліне деген тұтынушылық қажеттілігі төмендей бастады.

1993-2007 жж. аралығында келесідей іс-шаралар жүзеге асырылды [9]:

– орта білім беретін мектептің бірінші сыныбы мен басқа сыныптары латын графикасында білім алды;

– осы жылдар ішінде мемлекеттік ісқағаздарының бір бөлігі жаңа қаріпке көшірілді;

– барлық мемлекеттік мекемелер атаулары мен маңдайшалардағы жазу латын әрпіне көшірілді;

– ресми БАҚ латын әліпбиіне көшірілді (жекеменшік мекемелердегі ісқағаздар толық көшкен жоқ);

– Өзбекстанда шамамен 400 мың адам сөйлейтін қарақалпақ тілін де латын әліпбиіне аударды.

Түйін. Өзбекстан қоғамы латындандыру реформасы нәтижесінде күрделі жағдайға тап болды, себебі қоғам кириллица қарпімен домендік сипатқа ие екі кеңістікте өмір сүріп жатыр (латын және кириллица). 1993 жылы құрылған заң нормаларына сәйкес үкімет тарапынан қоғамға деген белгілі бір талаптар да қойылмайды және сол құқықтық-нормаларды үкіметте жүзеге асыруға әзірше мүдделі емес. Себебі:

– Өзбек және Түркия арасындағы қарым-қатынастар суып, 2006 жылы Анталияда өткен түріктілдес мемлекеттердің саммитіне Өзбекстан қатыспады. Соған қарағанда Түркияның Өзбекстанға деген әсері жоқ, не екі мемлекетке де екі жақтық серіктестікті нығайтуға мүдделі емес.

– Еуропа мен АҚШ елдерімен қарым-қатынастың нашарлауы да латын қарпіне әсерін тигізді.

Әзірбайжан. Қалыптасқан тілдік жағдайы. Кеңес Одағы дәуірінде Әзірбайжан Республикасы өзге кеңестік республикалар сияқты идеологиялық талаптар мен қоғамдық-саяси жағдай күшіне тәуелді болған, әдеттегідей саяси-әлеуметтік қарым-қатынастарда орыс тілі домендік сипатта еді.

1991 жылы 25 желтоқсанда Әзірбайжан Республикасының Президенті А. Муталибов «Латын графикасы негізіндегі әзірбайжан әліпбиін қалпына келтіру туралы» заңға қол қояды. Бұл заң бойынша Әзірбайжанда 1940 жылға дейін қолданылған 32 әріптен тұратын латын графикасындағы әліпби азын-аулақ өзгерістермен қалпына келтірілу ұйғарылды [9, 16]. Алайда,

саяси-әлеуметтік және экономикалық қиындықтарға байланысты латын мәселесі кейінге қалдырылады.

2001 жылы Әзірбайжан латын әліпбиіне көшті. 1925 жылдарға дейін Әзірбайжанда ресми әліпби рөлін араб тілі атқарды. 1926-1939 жж. латын әліпбиін қолданса, 1940-2001 жж. – кириллица және 2001 жылдары латын әліпбиіне қайта көшірілді.

Әзірбайжанның экс білім министр қызметін атқарған Дирутдина Джалиловтің айтуынша латындандыру процесі арнайы кезеңдендіру саясаты аясында жүзеге асырылды:

1. Білім ордаларындағы оқу құралдары аударылды.

2. Мерзімді баспа орындары, яғни, газет-журналдар латынға көшті.

3. Көше жарнамалары мен жол көрсеткіштері аударылды.

Шамамен 5-6 жылдың ішінде барлық ісқағаздары кезеңімен жаңа қаріпке көшірілді. Латындандыру саясаты Ұлыбритания мен Түркия көмегімен жүзеге асырылды.

Әзірбайжан Республикасының Президенті Г. Алиевтің бұйрығы бойынша «Әзірбайжан тілі және Әзірбайжан әліпбиінің Күнін құру жайлы» 9 тамыз 2001 жылдан бастап мейрам ретінде елде әр тамыз айының 1-де тойланады.

– «Мемлекеттік тіл» туралы заңға сәйкес, Әзірбайжанның бүкіл алаңдары мен көше аттары тек латын қарпі бойынша және әзірбайжан тілінде жазылды.

Әзірбайжан тілін меңгермеген азамат жұмысқа орналаса алмайды, себебі басым көпшілік мекемелер мен кәсіпорындардағы ісқағаздар мемлекеттік тілде [10].

– Жергілікті халық екінші шет тілі ретінде түрік тілін оқуды қажет етуде. Себебі, көрші орналасқан Түркия мемлекеті экономикалық тұрғыдан жергілікті халыққа тартымды.

Түйін:

– Әзірбайжан Республикасында әліпбиді латын тіліне көшіру процесі саясиленбады, негізінде саяси стратегиялық идеология жатқанның өзінде, билік те, оппозиция да, қоғамда латынға көшуді қолдап, белгілі бір компромисте болды, мәселені жұмылып шешуге ұмтылды.

– Латындандыру саясатындағы негізгі бағыт-бағдар Түркия еліне негізделі отырып атқарылды. Себебі, Әзірбайжан тілінің дыбыстық жүйесіне негізделген латын графикасындағы

жазу Түркия әліпбиімен ұқсас болып келеді және саяси стратегиялық серіктестік байланыстары жоғары.

Түркия. Бірінші дүниежүзілік соғыстан кейін қалыптасқан әлемдік тәртіпте мемлекеттің позициясын сақтап қалу үшін, саяси жүйені тек модернизациялау процесі жеткіліксіз болды. Соған байланысты мемлекеттің қоғамдық және мәдени құрылымдары түбегейлі өзгерістерді қажет етті. Мұстафа Ататүрікпен жүргізілген реформалардың бірі – тіл қарпі аясында еді.

Тілді реформалаудың мақсаты:

– Латын қарпін енгізу арқылы араб мәдениетінен арылып, Еуропаның өмір сүру мәдениеті мен өркениетіне интеграциялануы. Сол сияқты батыс елдерімен саяси-экономикалық байланыстарды нығайту.

– КСРО-ның құрамындағы болған түркі тілдес тілдерді түгелдей латын қарпіне көшіре бастаған халықтармен саяси стратегиялық қатынастарын нығайту.

– Президенттік-парламенттік мемлекеттік басқару құрылымы негізінде, зайырлы демократиялық мемлекет қалыптастыру.

– Осман империясында төрт тіл ресми қолданысқа ие болған [4, 75-б.]:

1. Араб тілі – діннің, діни ғылым мен білімнің тілі.

2. «Османдық» (араб тілі негізінде) – ресми және әдебиет тілі.

3. Парсы тілі – мәдениет, өнер, әдебиет және ағартушылықтың тілі.

4. Түрік тілі – қатынас тілі, халықтың тілі, сол сияқты жазуы жоқ.

Осы жерде, түрік халқын түрік тілі негізінде бүкіл халықты жұмылдыру, қуатты мемлекет құру.

1928 жылы түрік тілінің реформасы туралы парламент заң қабылдап, 1929 жылы латын әліпбиіне көшу саясатын бастады. 1929 жылдың 1 маусымына дейін ғана қатар қолданылып келген араб графикасына ісқағаздар жүргізуде мүлдем тыйым салынды.

Латындандырылған түрік тілінің ерекшелігі – фонетикалық қағиданы ұстану, яғни сөздер естілуіне байланысты жазылуы.

Түйін

– Мұстафа Ататүрікпен жүргізілген тіл аясындағы реформа тарих көрсетіп отырғандай, жүйелі және әкімшілік ұйымдастырушылық сипатпен ерекшеленеді. Сол сияқты сол заман жүйесіне сай саяси әкімшілік күш қолдану әді-

сі жоғары деңгейде сипатталады. Яғни, әр түрік латын әліпбиін оқып білуі міндетті еді, заң тәртібін бұзғандар не сақтамағандар қатаң жазаға тартылған.

– Латындандыру саясаты аясында түркітілдес мұсылман бірлігінің ыдырауына себеп болды.

Түркітілдес елдердің тәжірибесі көрсетіп отырғандай, мемлекеттік тіл саясатына да латын әліпбиіне көшу арқылы Қазақстан мемлекеті келесі қағидаларды ұстану керек:

– Қазақстанда этносаралық қатынастар тілі – орыс тілі, соған байланысты қазақ әліпбиін латынға көшіру процесі жеңіл болмасы анық, бірақ Әзірбайжан мен Түркия тәжірибесі көрсеткендей саяси билік, оппозиция және қоғамның жұмылып жұмысты атқаруы бұл салада өз жемісін береді. Сол сияқты, шет мемлекеттердегі қазақ этносы мен өзге де ұлт өкілдеріне латын әліпбиі арқылы мемлекеттік тілді үйрену тиімділігі артатындығы анық деуге болады.

– Саяси стратегиялық перспектива тұрғысынан латын әліпбиіне көшу арқылы Америка, Еуропа және түркітілдес халықтарымен ақпараттық кеңістік саласы арқылы интеграциялануға өз септігін тигізеді.

– Сол сияқты, латын әліпбиіне көшу барысында, Қазақстан 1993 жылы Түркия мемлекетінің бастамасымен жалпы түркі елдеріне ортақ әліпбиін негізге алмай, классикалық латын-ағылшын графикасындағы таңбалардың негізінде қазақ алфавитінің нұсқасын мемлекет үшін тиімдірек. Оны Әзірбайжан, Өзбекстан, Түркіменстан елдерінің тәжірибелерінен көреміз. Бастапқыда Әзірбайжан, Өзбекстан, Түркіменстан үшеу де ортақ алфавитті қолданысқа енгізді. Жоғарыда көрсетіп кеткеніміздей, бұл мемлекеттерде оқулықтар, ғылыми кітаптар, бұқаралық ақпарат құралдары латын графикасына дайын емес еді. Елдегі ғылыми базасының 80-90 пайызы орыс тілінде болды. Сондықтан, алғаш болып Әзірбайжан елі ортақ латын графикасын қолдана бастағанда, оның ақпараттық кеңістігіне Түркияның газет-журналдары мен әртүрлі әдебиеттері еркін кіріп, жаулай бастады. КСРО құрамынан әрең дегенде шыққан Әзірбайжан үшін бұл күтпеген соққы болды. Екінші бір елге ақпараттық тәуелділікке түсудің қаупін көргендіктен ортақ алфавиттен бас тартып, жеке әліпби жасайды. Түркіменстан да осы кепті киіп, артынша бас тартты. Өзбекстандағы жағдай одан да қиынырақ болды. Мектепте биоло-

гия, химия, география сынды пәндерге арналған латын тіліндегі оқулық жоқ болғандықтан, ғалымдары түркияның оқулықтарын қолдануды ұсынды. Бұның да соңы келесі бір елге ақпараттық мұқтаждыққа немесе тәуелдікке алып келіп еді. 1995 жылы Өзбекстан үкіметі де ол алфавиттен бас тартып, жеке әліпби жасауға көшкен. Қазіргі кезде ақпарат кеңістігі ортақ қоғамда ортақ әліпби жасаудың астарында «тәуелділік саясаты» жатқаны анық. Сондықтан, қазақ тілінің дуыстық стилі негізде құрылған латын-ағылшын графикасы қазақ қоғамы үшін тиімді.

– Әлеуметтік-экономикалық тұрғысынан мүмкін болатын мәселелер: бұл процесс қомақты қаржыны қажет етеді және үлкен жастағылар латынды, ал жастар кириллицаны түсінбей, екі ұрпақ арасы алшақтанып кетуі ықтимал. Мұның

алдын алу үшін шамамен 5 жылда сатылап нақты көшіп болудың мемлекеттік жоспары жасалынып, оның орындалуын байсалды қадағалауды қажет етіп отыр.

Қазіргі уақытта латын әрпін қолдану, ең біріншіден, заман талабы болып отыр. Сондықтан да заманауи технологияларға тәуелді екенімізді мойындап, кез келген жаңа дүниелермен санасуымыз керек. Сол сияқты тәуелсіздікті сипаттаушы факторлардың бірі болып табылатын қазақ тілінің мәртебесін биік етіп, ұлт алдындағы ұлы мақсат болып табылатын тіл мәселесін шешу біздің басты міндетіміз. Себебі, жаһандану барысында тек бәсекеге қабілетті және тұғыры мығым тілдер ғана сақталмақ, ал мемлекеттік тіл осындай биіктен көріну үшін төл әліпбиімізді туындатуымыз керек.

Әдебиеттер

1. Қайдар Ә. Мемлекеттік тіл және оған байланысты мәселелер туралы ой-толғау // Социалистік Қазақстан. – 1989. – 3 тамыз.
2. Абдығалиев Б. Языковая политика Республики Казахстан // Саясат. – 1996. – №5. – С. 31-32.
3. Әбдығали Б. Мемлекеттік тілді дамыту қорын қазақ ұлтын дамыту қоры деп білемін // Айқын. – 2009. – 20 қаңтар
4. Ақболат Д.Е. Мемлекеттік тілді дамыту саласындағы ҚР саясаты. к.дисс. Қазақстан Республикасы. – Алматы. – 2009. – 132-б.
5. Қазақстан: қоғам мен мемлекеттің дамуы туралы жылдық есеп 2010 жыл // – Алматы, 2010. – 38-б.
6. Аналитический центр «Разумные решения» Латинизация алфавита. Узбекский опыт // <http://analitika.org/uzbekistan/uz-politics/606-20070519043222328.html>
7. Закон Республики Узбекистан О государственном языке Республики Узбекистан. – Ташкент, 1989.
8. Космарский А.А. Смыслы латинизации в Узбекистане (конец XX – начало XXI века) // Вестн. Евразии. – М., 2003. – №3(20). – С. 62-85.
9. Латын әліпбиіне көшу Түркия, Әзірбайжан, Өзбекстан елдерінде қалай жүргізілді? \ \ <http://www.abai.kz/content/latyn-elipbiine-koshu-t-rkiya-ezirbaizhan-ozbekstan-elderinde-kalai-zh-rgizildi>
10. Русские в Азербайджане: без проблем, но с языком \ \ http://news.bbc.co.uk/hi/russian/in_depth/newsid_6265000/6265714.stm

References

1. Kaidar A. Memleketтик ti l zhane ogan bajlanisti maseler turali oi-tolgay // Sozialistik Kasakistan. – 1989. – 3 tamiz.
2. Abdigaliev B. Yasikovaja politika Respubliki Kasakistan // Sayasat. – 1996. – №5. – S. 31-32.
3. Abdigalie B. Memleketтик tildi damitu korin kasak yltin damity kori dep bilemin // Ajkin. – 2009. – 20 kantar.
4. Akbolat D.E. Memleketтик tildi damity salasindagi KR sayasati. k.diss. Kasakistan Respublikasi. – Almati. – 2009. – 132-b.
5. Kasakistan: kogam men memleketтин damui tyrali zhildik esep 2010 zhil // Almati, 2010. – 38-b.
6. Analitisheskii centr «Razumniye resheniya» Latinisaziya alvavita. Uzbeksikij opit// <http://analitika.org/uzbekistan/uz-politics/606-20070519043222328.html>
7. Zakon Respubliki Uzbekistan «O gosudarstvennom yazike Respubliki Uzbeksikistan.Tashkent. – 1989.
8. Kosmarskii A.A. Smisli latinizazii v Uzbekistane (konez XX – nachalo XXI veka) // Vestnik Evrasii. – M., 2003. – № 3(20). – S. 62-85.
9. Latin alipbinine koshy Turkiya, Azirbaijan, Ozbekstan elderinde kalaj zhyrgizildi? \ \ <http://www.abai.kz/content/latyn-elipbiine-koshu-t-rkiya-ezirbaizhan-ozbekstan-elderinde-kalai-zh-rgizildi>
10. Russkie v Aserbaidjane: bez problem, no s yazikom \ \ http://news.bbc.co.uk/hi/russian/in_depth/newsid_6265000/6265714.stm

УДК 327.7(54)

¹С.К. Кушкумбаев, ²А.Ж. Кушкумбаева*¹Казахстанский институт стратегических исследований,
Республика Казахстан, г. Алматы²Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Республика Казахстан, г. Алматы

*E-mail: kushkumbayeva@yahoo.com

Роль ОБСЕ и проблемы безопасности Центральной Азии

В свете украинско-российского кризиса 2014 г., шире конфликта Запада и Москвы, возрастают риски эскалации конфликтов в пространстве СНГ, среди которых – ситуация вокруг Приднестровья, урегулирование конфликта вокруг Нагорного Карабаха, нестабильность в Кыргызстане и др. В сфере энергетической безопасности конфликтный потенциал существует вокруг таких вопросов, как создание новых транспортных энергетических коридоров.

К решению проблем безопасности относится создание и совместная эксплуатация различных транспортных артерий, которые бы соединили евразийское пространство. Открытие транспортных коммуникаций, улучшение межгосударственной транспортной инфраструктуры – здесь есть большой потенциал для взаимодействия. Геоэкономическая активность Казахстана в этом направлении, в частности в реализации трансконтинентальных транспортных коридоров Западная Европа – Западный Китай, Север-Юг, также весомый вклад в стабильность и устойчивость нашего региона.

Ключевые слова: ОБСЕ, безопасность, Центральная Азия.

S.K. Kushkumbayev, A.Zh. Kushkumbayeva

The role of OSCE and security issues in Central Asia

The 2014 Ukrainian-Russian crisis is wider than the conflict between the West and Moscow. It is capable to increase the risk of escalation of conflicts in the CIS space. Among them - the situation around Transnistria, settlement of the Nagorno-Karabakh conflict, instability in Kyrgyzstan, etc.

In the field of energy security, the potential for conflict exists around issues such as the creation of new energy transportation corridors.

Various transportation routes that would connect the Eurasian space should be constructed to address security concerns. Opening of transportation communications, improvement of interstate transportation infrastructure are to be great potential for cooperation. Geo-economic activity of Kazakhstan in this direction should concern, in particular, the implementation of the «Western Europe - Western China», «North-South» transcontinental transport corridors' cooperation, also a significant contribution to the stability and sustainability of our region.

Key words: OSCE, security, Central Asia.

С.К. Кушкумбаев, Ә.Ж. Кушкумбаева

ЕҚЫҰ рөлі және Орталық Азиядағы қауіпсіздік

2014 жылдың басында Украин-Ресей қақтығысы туындағалы бері ТМД кеңістігінде басқа да қақтығыстардың өрбу қаупі туындап отыр. Олардың арасында Приднестровьеге қатысты жағдай, Таулы Карабахқа қатысты жағдайдың реттелуі, Қырғызстандағы тұрақсыздық және т.б. Ал энергетикалық қауіпсіздік саласында жаңа транспорттық желілердің құрылуына қатысты мәселелер бар.

Қауіпсіздік мәселелерінің шешіміне түрлі жаңа транспорттық артериялардың салынуы мен ортақ пайдаланылуы кіреді. Олардың еуразиялық кеңістікті біріктіретін әлеуеті бар. Жаңа транспорттық коммуникациялар ашып, мемлекетаралық транспорттық инфрақұрылымды жақсарту арқылы әріптестікті дамытуға болады. Қазақстанның мұндағы геоэкономикалық белсенділігі «Батыс Еуропа

– Батыс Қытай», «Солтүстік – Оңтүстік» трансконтинентальды транспорттық желілерін іске асыру мен аймақтағы тұрақтылықты нығайтуды қамтиды.

Түйін сөздер: ЕҚЫҰ, қауіпсіздік, Орталық Азия.

Введение. Между евроатлантическим и евразийским измерениями безопасности

ОБСЕ сохраняет значимость как важной диалоговой площадки по обсуждению широкого круга вопросов, связанных с упрочением безопасности, включая контроль над вооружениями, превентивную дипломатию, меры укрепления доверия и безопасности, постконфликтное урегулирование, экономическую и экологическую безопасность, права человека, наблюдение за выборами и др.

В то же время не следует переоценивать значимость ОБСЕ. При консенсусе участников в стратегической перспективе влияние организации и роль могут возрасти, но в настоящее время ОБСЕ остается, также очевидно будет и в среднесрочной перспективе, местом для полемики между различными подходами – американскими (шире западными) и российскими. Кризис в Украине 2014 г. это ярко продемонстрировал.

Суть западного понимания роли ОБСЕ в сжатом виде и очень популярно изложил бывший генеральный секретарь ОБСЕ Марк Перрен де Бришамбо: «ОБСЕ – это не военный альянс и не экономический союз, а система общих ценностей и общих интересов» [1]. Исходя из указанного, на Западе и в ряде стран СНГ существует еще различное понимание природы ОБСЕ. Запад рассматривает организацию в ценностном ключе, а в некоторых государствах СНГ как универсальный институт, некое подобие ООН в малых масштабах, что приводит к разговору на «разных языках».

Несмотря на трансформацию подходов со второй половины 2000-х гг. для европейских стран остается важным продвижение посредством ОБСЕ собственных подходов и ценностей (демократия, права человека, рыночная экономика и др.), поэтому роль гуманитарной «корзины» для европейских членов ОБСЕ будет в обозримой перспективе одной из первостепенных.

Схожесть западных подходов заключается в том, что ключ для решения экономико-экологических, военно-политических, шире вопросов международной безопасности видится в цен-

ностном измерении, т.е. в продвижении западных стандартов в политике, экономике, праве. В этом контексте ОБСЕ остается инструментом вовлечения постсоветских стран в поле западных ценностей.

Следует помнить, что в целом роль ОБСЕ в политической жизни западных стран незначительна в силу названных причин. Ценности и основные подходы выработаны и разделяются в целом североамериканскими и европейскими участниками ОБСЕ.

Для решения насущных проблем безопасности и торгово-экономического взаимодействия существуют сравнительно эффективные европейские и трансатлантические инструменты. Безусловно, для западных политиков роль ЕС и НАТО несоизмеримо значимее как функциональных структур. Об их активности знают большинство жителей в этих странах и указанные организации несут более масштабную функциональную нагрузку в ключевых вопросах социально-экономической жизни и международной безопасности.

Очевидно, что европейские страны не поймут на существенную ревизию апробированных механизмов трансатлантической безопасности, связанных с НАТО и особой ролью США. Показательными являются слова, сказанные председателем комиссии ЕС Ж.М. Баррозу на международном форуме в Брюсселе 26 марта 2010 г. – «Трансатлантическое партнерство является особенным по сравнению со всеми остальными партнерствами. У нас нет отличного видения международного порядка, возникающего из-за конкурирующих ценностей. Мы не являемся геополитическими или стратегическими соперниками. Наше партнерство – это партнерство, при котором неизбежно выигрывают оба игрока» [2].

Роль ОБСЕ для западных политиков в силу указанных причин будет сводиться к инструменту вовлечения и продвижения собственных стандартов и ценностей к «востоку от Вены» и других соседних регионах. Поэтому закономерно, что западные страны иницируют в пограничных ареалах ОБСЕ создание механизмов

для вовлечения и ретрансляции собственных ценностей. Например, создание Средиземноморской и Азиатской контактной групп ОБСЕ по сотрудничеству [3, с. 110]. Как известно, в рамках этой группы предусматривается добровольная имплементация странами-партнерами стандартов и обязательств ОБСЕ.

ОБСЕ – единственная крупная международная структура, куда входят государства, являющиеся участниками разных политических, военно-стратегических и экономических блоков, организаций и форумов. Среди них ЕС, НАТО, СНГ, ШОС, ОДКБ, ТС и другие.

Стоит отметить, что из-за возникших серьезных расхождений государств-участников в ОБСЕ возник дисбаланс системы договоров, созданных в период «холодной войны» и в 1990-х гг. Требуется обновление положений ряда соглашений, регулирующих разнообразные аспекты взаимодействия стран-членов в сфере военно-политической безопасности. Не были полноценно реализованы такие важные документы, как Венские договоренности по мерам укрепления доверия, Договор об обычных вооруженных силах в Европе и ряда других [4].

Например, в сфере стратегической безопасности это вопросы, касающиеся дальнейшего расширения НАТО на Восток, перспектива Адаптированного договора об обычных вооруженных силах в Европе (АДОВСЕ), отложенного вопроса размещения элементов американской ПРО в странах Восточной Европы и др. [5, с. 9].

Ряд важных сфер деятельности ОБСЕ является объектом полемики между Россией и западными участниками организации. Российская сторона считает, что страны-участницы ОБСЕ, активно посылающие наблюдателей за выборами, должны, в свою очередь, сами не отказываться от приема международных наблюдателей.

В свою очередь США и страны ЕС полагают, что независимое наблюдение за выборами со стороны БДИПЧ является одной из основных задач ОБСЕ [6]. По их мнению, данный механизм необходимо сохранять и укреплять. В этом контексте США и ряд европейских стран не считают актуальным вопрос реформирования БДИПЧ.

Из-за большого количества членов и поэтапности процедуры обсуждения реализация новых инициатив в ОБСЕ требует времени. Кроме того, преимущество и определенный недостаток

ОБСЕ в том, что документы, которые принимаются в рамках организации, не носят юридически обязывающего характера, а представляют собой лишь политические обязательства.

Очевидно, что безопасность не может быть разделена какими-то границами, барьерами и так далее. Безусловно, реализация идеи евразийской безопасности в широком контексте – вопрос будущего, вероятно, даже отдаленного, но современные процессы протекают очень стремительно.

Центральноазиатский контекст

Во время своего председательства Казахстан актуализировал вопрос о более равномерном распределении «трех корзин» ОБСЕ. Как известно, все три измерения (военно-политическое, экономико-экологическое и гуманитарное) деятельности организации являются равнозначными. Кроме того, Казахстан инициировал дискуссию о евразийском измерении безопасности, где речь шла, в том числе, о комплексе проблем, связанных с урегулированием ситуации в Афганистане, а также актуальных проблемах региональной стабильности и безопасности в Центральной Азии, в том числе ситуации в Кыргызстане.

Трагические события на юге Кыргызстана в июне 2010 г. вновь поставили вопрос о действенных механизмах локализации и урегулирования конфликтов. Из-за внутривнутриполитических дискуссий, зачастую носивших контрпродуктивный характер, данная инициатива не смогла реализоваться. (Как, например, инспирированные отдельными политиками выступления молодежи с требованиями не допустить полицейскую группу ОБСЕ в страну).

Показательна реакция новых властей и парламента страны на отчет международной комиссии во главе с К. Кильюненом [7]. Не пытаясь аргументировано вступить в дискуссию по спорным вопросам текста документа, кыргызские депутаты и политики в своем абсолютном большинстве объявили главу комиссии персональной нон грата, а сам отчет оценили как не объективный.

Хотя на тот период президент страны О. Отунбаева поддержала идею международного расследования и приветствовала ввод полицейской консультативной группы ОБСЕ, сам

вопрос стал еще одним водоразделом в борьбе кыргызских кланов.

Показательно, что такие кыргызские политики, как А. Бекназаров, О. Текебаев, И. Исаков и М. Мырзакматов, выступили тогда против международного расследования этих событий. Как известно, в столице страны, а также в гг. Ош и Джалал-Абад в июле 2010 г. были инспирированы выступления с требованиями не допустить полицейскую группу ОБСЕ в страну. По сути, ряд бывших членов правительства и региональных руководителей несут часть ответственности за трагические события на юге.

На один из главных вопросов, который длительное время игнорировался властями страны, каким образом могли бы быть представлены и учтены во властных органах интересы этнических меньшинств, так и не был выработан четкий ответ. А это означает, что в перспективе новые конфликты на почве этнической конкуренции не исключены. Тем более, что в Кыргызстане наблюдается тенденция к росту этнического национализма, и большинство политиков, даже если они не подвержены националистическим настроениям, предпочитают обходить национальную тему и не дискутировать по острым вопросам.

Следует отметить, что узбекское меньшинство, являясь второй по численности этнической группой в Кыргызстане, занимая важные позиции в экономике южных регионов страны, было слабо представлено в органах местной и центральной власти. По действующему избирательному кодексу за этническими меньшинствами в партийных предвыборных списках должно резервироваться 17% мест. Эти квоты заполнялись зачатую формально. (В период правления К. Бакиева небольшой промежуток времени в центральных органах власти работали этнические узбеки Ш. Мирзакаримов – заместителем министра внутренних дел, А. Артыков – губернатором Ошской области и ряд других).

Представители узбекской общины сравнительно успешно реализовывались в экономической сфере. Существующий дисбаланс между экономическим весом и слабой политической представленностью интересов узбекской общины, в условиях, когда доминирующие в политике кланы имели рычаги влияния и контроль над ресурсами, был одной из ключевых причин периодических трений, политизации этничности и

последующего масштабного конфликта. В этой сфере сохраняются очаги не разрешенных противоречий и потенциальных конфликтов.

Еще одной центральноазиатской страной, имеющей аккумулированный конфликтный потенциал, является Таджикистан. Деятельность радикальных экстремистских групп в настоящее время несет, как и прежде, угрозу стабильности на региональном уровне и в трансграничных зонах Таджикистана.

Таджикские власти стремятся усилить регламентацию религиозной сферы и пресечь появление радикальных религиозных групп. Напряженность ощутима не только в горных, аграрных или отдаленных районах, но и в сравнительно благополучной северной Согдийской области. Периодически осуществляемые теракты власти зачастую связывают с ИДУ.

Таджикские власти с растущей тревогой относятся к нарастающему тренду повышения роли религии в жизни общества. Неформальные религиозные авторитеты играют важную роль в жизни местных общин.

В 2010 г. президент республики Э. Рахмон призвал соотечественников, обучающихся в религиозных учреждениях за рубежом, вернуться на родину. Кроме того, правительство стремится регламентировать деятельность мечетей и имамов, но зачастую это не дает ожидаемого эффекта. Комитет по делам религий напечатал и распространил среди имамов около трех тысяч мечетей страны список из 57 одобренных тем проповедей. Более того, имам-хатибы должны проходить аттестацию и получать сертификаты на чтение проводы [8]. В свою очередь, повышенное внимание силовых структур к внешним атрибутам религиозности приводит к раздражению у их обладателей, которые стали сталкиваться с усиленным и нередко неоправданным контролем.

Меры руководства страны по противодействию экстремизму выражаются в несколько упрощенных и прямолинейных действиях, связанных с увеличением количества задержанных и осужденных. Ежегодно растет статистика осужденных за экстремистскую деятельность.

Как известно, события летом 2012 года в Горном Бадахшане в очередной раз стали угрозой стабильности таджикского общества. Власти предприняли противоречивые шаги по локализации конфликта на Памире. Пытаясь

договориться с неформальными лидерами Хорога, при этом оказывали силовое давление на участников переговоров. Как известно, ряд неформальных лидеров автономной области Таджикистана были задержаны. Вместе с тем, региональные диспропорции, социально-экономические проблемы, коррупция остаются важными причинами недовольства населения [9]. Вполне вероятно, что конфликт вновь перешел в латентную фазу. (В ходе спецоперации, по официальным данным, погибли 13 сотрудников силовых структур и 30 боевиков, еще 40 боевиков были задержаны. После спецоперации местное население сдало правительственным силам часть оружия и боеприпасов).

Афганское измерение

Афганистан является соседом пространства ОБСЕ, и здесь смыкаются и трансатлантический, и евразийский уровни безопасности. Ведь от проблем в Афганистане страдают и азиатские, и европейские страны. Как известно, львиная доля афганских наркотиков, проходя транзитом через соседние страны, попадает в Европу.

Борьба с незаконным оборотом наркотиков остается крайне актуальной задачей в мире и в пространстве ОБСЕ, в частности. Как показывает опыт решения этой проблемы, в настоящий период усилия, предпринимаемые на национальном и международном уровнях, все еще являются недостаточными для кардинальной смены угрожающего тренда, обусловленного ростом количества и географии потребителей и соответственно расширением производства и углублением криминальной сети доставки наркотиков.

Производство наркотиков – одна из составных войны в Афганистане. Соответственно, слом экономики наркопроизводства – одно из ключевых условий для стабилизации ситуации в Афганистане. По оценкам экспертов, существует прямая взаимосвязь степени безопасности и стабильности в той или иной провинции страны с производством опийного мака.

В условиях подорванной ирригационной системы, перманентной нестабильности и угрозы безопасности, зачастую выращивание опийного мака для многих афганских крестьян видится единственным средством выживания. Уничтожение посевов мака, зачастую являющегося единственным источником дохода, без раз-

вития альтернативных программ замещения, будет приводить лишь к обеднению и росту вооруженного сопротивления.

Коррупция – еще одно сопутствующее нелегальной наркоторговле явление, приобрело угрожающие масштабы в разрушенном войной Афганистане. По данным международных и местных экспертов, в наркоторговлю вовлечены не только противоборствующие друг другу и правительству вооруженные группировки, полевые командиры, но и высокопоставленные официальные лица страны и армии, депутаты парламента.

Крайне актуальна проблема коррумпируемости государственного аппарата и правоохранительных органов в странах Центральной Азии. По экспертным оценкам, усилиями правоохранительных органов изымается всего от 2-х до 5-ти процентов наркотиков, проходящих через территорию государств региона [10, с. 2].

Сложная социально-экономическая ситуация в Афганистане и прилегающих странах, безработица и масштабная бедность являются питательной средой для пополнения рядов наркокурьеров. Кроме того, высокая миграционная подвижность, обусловленная поиском работы, также способствует разнообразию каналов наркотрафика. В этом контексте, ситуация в регионе Центральной Азии показательна. В большинстве случаев правоохранительные органы задерживают представителей самой низовой части преступных пирамид – рядовых курьеров, в то время как организаторы – наркодилеры и наркобароны – остаются вне досягаемости правосудия.

Наряду с мерами по противодействию коррупции, необходимо повышение уровня компетентности и взаимодействия между различными службами на национальном (пограничные, таможенные службы, полиция) и международном уровнях (агентства и программы, представляющие различные организации). Для упреждения активности наркосиндикатов необходимо более эффективное межстрановое взаимодействие на уровне специализированных антинаркотических агентств.

43 страны-члена ОБСЕ вовлечены в восстановление Афганистана. Необходимо усилить координацию различных международных организаций и программ. Деятельность ОБСЕ,

НАТО, ОДКБ, ШОС, усилия ООН, ЕС, СНГ, ВБ, Интерпола и других международных организаций и программ по антинаркотической деятельности требует повышения кооперации.

* * *

К решению проблем безопасности относится создание и совместная эксплуатация различных транспортных артерий, которые бы соединили евразийское пространство. Открытие транспортных коммуникаций, улучшение межгосударственной транспортной инфраструктуры – здесь есть большой потенциал для взаимодействия. Геоэкономическая активность

Казахстана в этом направлении, в частности в реализации трансконтинентальных транспортных коридоров Западная Европа – Западный Китай, Север-Юг, также весомый вклад в стабильность и устойчивость нашего региона.

Крайне актуальна проблема международной миграции, которая все больше затрагивает разные страны. Масштабные миграционные потоки идут из Азии в Европу и Северную Америку. Поэтому для того, чтобы не быть в роли запаздывающего, а адекватно реагировать на современные вызовы в глобальной экономике, политике, других сферах, необходимо укреплять общее пространство безопасности.

Литература

- 1 Глядя на дареного коня // expertonline.kz URL: <http://expertonline.kz/a4611/> (дата обращения: 28.07.2014).
- 2 Transatlantic Relationship in a Multipolar World: Does it matter? // www.gmfus.org URL: http://www.gmfus.org/brusselsforum/2010/docs/2010-03-26_transatlantic-11624.pdf (дата обращения: 26.07.2014).
- 3 Ежегодный доклад ОБСЕ / Под ред. Эрнст Л. – Вена: Ueberreuter Print GmbH, 2012. – 129 с.
- 4 Роль НАТО в контроле над обычными вооружениями // www.nato.int URL: http://www.nato.int/cps/en/natohq/topics_48896.htm?selectedLocale=ru (дата обращения: 30.07.2014).
- 5 Отношения России и НАТО (перспективы новой архитектуры безопасности, сокращение ядерных потенциалов, ДОВСЕ) / Арбатов А., Дворкин В., Ознобищев С., Пикаев А. – М.: ИМЭМО РАН, 2010. – 74 с.
- 6 Международное наблюдение за выборами в органы государственной власти в государствах-участниках СНГ // cikrf.ru URL: [cikrf.ru URL: cikrf.ru/international/publications/sng.doc](http://cikrf.ru/international/publications/sng.doc) (дата обращения: 01.08.2014).
- 7 Межэтнический конфликт на юге Кыргызстана в июне 2010 // www.ca-portal.ru URL: <http://www.ca-portal.ru/article:2876> (дата обращения: 02.08.2014).
- 8 centralasiaonline.com URL: http://centralasiaonline.com/ru/articles/caii/features/politics/2011/06/02/feature-02?change_locale=true (дата обращения: 02.08.2014).
- 9 В Горном Бадахшане Таджикистана ощущается сильное недоверие к центральной власти - данные отчета // www.centrasia.ru URL: <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1405924560> (дата обращения: 03.08.2014).
- 10 Транснациональная угроза афганского опия / Демирбюкен Х., Мили Х., Таунсенд Дж., Рахмонбердыев У., Курбанов О., Йохансен Р., Куннен С., Куттниг К., United Nations Office on Drugs and Crime (UNODC), 2009. – 23 с.

References

- 1 Gljadja na darenogo konja // expertonline.kz URL: <http://expertonline.kz/a4611/> (data obrashhenija: 28.07.2014).
- 2 H.E. Jose Manuel Barroso, President, European Commission. Keynote Address. // http://www.gmfus.org/brusselsforum/2010/docs/2010-03-26_transatlantic-11624.pdf
- 3 Ezhegodnyj doklad OBSE / Pod red. Jernst L. - Vena: Ueberreuter Print GmbH, 2012. – 129 s.
- 4 Rol' NATO v kontrole nad obychnymi vooruzhenijami // www.nato.int URL: http://www.nato.int/cps/en/natohq/topics_48896.htm?selectedLocale=ru (data obrashhenija: 30.07.2014).
- 5 Otnosheniya Rossii i NATO (perspektivy novoj arhitektury bezopasnosti, sokrashhenie jadernyh potencialov, DOVSE) / Arbatov A., Dvorkin V., Oznobishhev S., Pikaev A., - M.: IMJeMO RAN, 2010. – 74 s.
- 6 Mezhdunarodnoe nabljudenie za vyborami v organy gosudarstvennoj vlasti v gosudarstvah-uchastnikah SNG // cikrf.ru URL: [cikrf.ru URL: cikrf.ru/international/publications/sng.doc](http://cikrf.ru/international/publications/sng.doc) (data obrashhenija: 01.08.2014).
- 7 Mezhetnicheskij konflikt na juge Kyrgyzstana v ijune 2010 // www.ca-portal.ru URL: <http://www.ca-portal.ru/article:2876> (data obrashhenija: 02.08.2014).
- 8 centralasiaonline.com URL: http://centralasiaonline.com/ru/articles/caii/features/politics/2011/06/02/feature-02?change_locale=true (data obrashhenija: 02.08.2014).
- 9 V Gornom Badahshane Tadjikistana oshhushhaetsja sil'noe nedoverie k central'noj vlasti - dannye otcheta // www.centrasia.ru URL: <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1405924560> (data obrashhenija: 03.08.2014).
- 10 Transnacional'naja ugroza afganskogo opija / Demirbjuken H., Mili H., Taunsend Dzh., Rahmonberdyev U., Kurbanov O., Johansen R., Kunnen S., Kuttinig K., United Nations Office on Drugs and Crime (UNODC), 2009. - 23 s.

ШЕТЕЛ
БАСЫЛЫМЫЗАРУБЕЖНЫЕ
ПУБЛИКАЦИИFOREIGN
PUBLICATIONS

УДК 323.272

М.Н. Лисовская

Восточноевропейский национальный университет имени Леси Украинки,
Украина, г. Луцк
E-mail: myroslava.sl@gmail.com

**Партийная символика в визуализации «цветных революций»
в странах постсоветского пространства**

В статье идёт речь о «цветных революциях» как политическом феномене, как новом типе политических технологий и об аспекте их визуализации. Опыт проведения «цветных революций» показал, что символика стала важной составляющей их организации. Определена роль символов «цветных революций» и их влияние на электорат. В данном случае партийная символика выступает мощным мобилизирующим и манипуляционным фактором. Проанализирована символика «оранжевой революции» как яркий пример удачного использования символа в избирательном процессе. Показано, как при помощи выбора определённого цвета можно управлять отношением электората к политической партии или к политическому лидеру, а при создании необходимой цветной среды можно вызвать у населения нужные эмоции.

Ключевые слова: «цветная революция», символ, цвет, партийная символика.

M.N. Lisovskaya

**Party symbolism in the visualization of «color revolutions»
in the post-Soviet countries**

The article describes the «color revolutions» as a political phenomenon, as a new type of political technologies and an aspect of their visualization. The experience of holding the «color revolutions» showed that the symbolism has become an important part of their organization. The symbolism of «color revolutions» have a special role in their influence on the electorate. In this case, the party symbolism are a powerful mobilizing and manipulating factor. Analyzed the symbolism of the «Orange Revolution» as a shining example of successful use of the symbol in the electoral process. It is shown how you can control the attitude of voters to a political party or a political leader by selecting a particular color, and how the creation of the necessary color environment can cause the desired emotions in the population.

Key words: «color revolution», symbol, color, party symbolism.

М. Н. Лисовская

**Посткеңестік кеңістіктегі елдердегі «түрлі-түсті революция»
визуализациясындағы партиялық символика**

Мақалада «түрлі-түсті революция» саяси феномен ретінде, саяси технологиялардың жаңа типі ретінде және олардың визуализация аспектісі жайлы жазылған.

«Түрлі-түсті революция» өткізу тәжірибесі символиканың оларды ұйымдастырудағы маңызды құрамдас бөлігі болып табылатынын көрсетті. «Түрлі-түсті революцияның» рәміздерінің рөлі, олардың электоратқа әсері анықталған. Қазіргі жағдайда партиялық символика күшті біріктіруші

және манипуляция факторы болып табылады. «Қызғылт-сары революцияның» символикасы сайлау үдерісінде рәмізді сәтті пайдаланудың жарқын үлгісі ретінде талданған. Белгілі бір түсті таңдау арқылы электораттың партияға немесе саяси көсемге деген қатынасын басқаруға, ал қажетті түстік ортаны құру арқылы халық арасында қажетті көңіл-күйді тудыруға болатыны көрсетілген.

Түйін сөздер: «Түрлі-түсті революция», рәміз, түс, партиялық символика.

Посткоммунистические трансформации терпят трудности, с которыми сталкивается власть при создании новых политических систем. Этот процесс проходит везде по-разному. В некоторых странах (например, Украина, Грузия, Киргизия) это привело к «цветным революциям». Перед обществом возникает насущная необходимость выхода из состояния перманентных кризисов и приобретения устойчивого демократического развития. Требования адекватного реагирования на внутренние запросы общества наглядно подтвердили события «цветных революций», когда консервирование внутренних противоречий на фоне роста антидемократических тенденций привело к открытому противостоянию власти и оппозиции.

«Цветные революции» стали своего рода закономерностью на пути эволюции постсоветских демократий. Можно говорить об универсальности опыта «революционного преодоления» дисфункций таких политических систем [1]. Катализатором акций и митингов обычно выступают выборы.

Революция – это стремление, в котором важно простым и ёмким знаком указать путь большим человеческим массам. Иногда определённое событие может выступать символом нации или народа на протяжении многих веков. Иногда оно остается незамеченным, всё зависит от удачного подбора места, времени, контекста, и как результат – привлечение к себе внимания. «Цветные революции» справедливо указывают на то, что они символизируют процесс превращения бывших советских республик в независимые демократические государства, сознательный выбор некоторых из них в пользу западной модели развития.

В политическом дискурсе «цветными революциями» принято называть массовые беспорядки и протесты населения той или иной страны, осуществляемые с преимущественным использованием методов ненасильственной политической борьбы. Реальная или предполагаемая подтасовка результатов выборов действующими властями приводит к широкой соци-

альной мобилизации. Революции происходят в форме демонстраций, массовых митингов и забастовок, которые проводятся оппозицией после подведения результатов выборов. Оппозиция настаивает, что произошли нарушения избирательных законов, исказивших выбор избирателей. Проведение массовых протестов заканчивается либо повторным голосованием (Украина), либо – силовым захватом зданий органов власти (Грузия, Киргизия) и бегством главы государства с последующими новыми выборами [2].

С.А. Марков акцентирует внимание на технологической природе «цветных революций», понимая под ними «новый тип политических технологий по смене политической власти». Анализируя эволюцию революционных движений начиная с конца XIX и до начала XXI века, можно утверждать, что «цветные революции» – это высокотехнологичный продукт эпохи глобализации, который стал возможен только по достижении человеческим сообществом определённого уровня развития во всех сферах (науке, экономике, средствах связи и коммуникации и др.) [3].

Классическими типами «цветных революций» на постсоветском пространстве принято считать «революцию роз» в Грузии (ноябрь 2003 г.), «оранжевую революцию» в Украине (декабрь 2004 – начало января 2005 г.), «тюльпановую революцию» в Киргизии (март 2005 г.).

Особую роль в «цветных революциях» играют цветовой аспект и символы, так как именно знаковые системы, в отличие от содержательной вербальной коммуникации, воздействуют на глубокие сферы психики (предсознание и подсознание). Политтехнологи прекрасно понимают их значение, а потому выбор символа и цвета революции вовсе не оказывается случайным [3].

Роль таких символов, которые апеллируют не только к разуму, но, прежде всего, к эмоциям, возрастает в периоды социальных и культурных потрясений, которые провоцируют архайзацию сознания. В эти эпохи воскресают

древние образцы восприятия символа, когда борьба за символы власти была важнейшим элементом борьбы за власть. Сфера рационального сужается, размывается, возрастает роль чувственно-эмоционального восприятия. Сознание этих периодов тяготеет к повышенной знаковости. Революцию нельзя понять без изучения её символов. Под влиянием события как символа происходит насаждение в общественном сознании ощущения причастности к происходящему. Например, это чувство возможно вызвать проведением массовых демонстраций с использованием всего спектра партийной символики, выполнением традиционных политических ритуалов и церемоний, связанных с привлечением больших групп людей. Результатом является усиление эффекта взаимодействия на массы господствующей в обществе идеологии, связанного с последней социально-политического мифа. Это достигается за счёт концентрации в символике основных идеологических задач, которые стоят перед обществом на данном этапе его развития. Эмоциональный заряд символа передаётся массе путём воздействия на подсознание и чувства людей, которые наделяют символ духовно-энергетической силой. Именно во время политических акций наилучшим образом проявляется мобилизующая функция партийной символики, которая выступает активным элементом политической борьбы.

При помощи знаковых систем возникают простые эмоции (например, ярость, гнев, страх), которые подавляют или возбуждают волевые действия. Главное – они не стимулируют целенаправленную деятельность. Соответственно, в таких массовых акциях роль знаковых систем оказывается хотя и не определяющей, но весьма значительной, так как они формируют эмоциональный настрой масс [3]. Символ в таких митингах, акциях становится опознавательным знаком, обозначает соратников и выявляет противников, своеобразно объединяет сообщество в конкретном пространстве и времени.

Для быстрого и максимально широкого охвата населения в технологиях «цветных революций» активно используются демонстрации элементарного цветового или графического знака (например, белый кулак в круге на чёрном фоне – символ белградской революции, который впоследствии использовали на Украине, в Киргизии), зрелища: шествия, флэш-мобы, разного

рода акции, транслируемые в социальных сетях или сочетание множества каналов воздействия на массовое сознание – текста и образов, музыки и пластики, света и цвета. К примеру, скандирование речёвок в центре Киева дублировалось лазерной проекцией их текстов на стенах домов, аплодисменты и овации в Тбилиси подкреплялись фейерверками, выступления лидеров оппозиции – композициями популярных рок-исполнителей [4].

Символика «цветных революций» подчёркивала их бескровный характер (исключением является Киргизия, где были жертвы). Отсюда характерный бренд революции – неагрессивный цвет (не красный и не чёрный, а оранжевый) или цветов [2].

Ключевым звеном в ходе «цветных революций» на постсоветском пространстве являлось создание политических молодёжных движений с кратким понятным названием «Пора» в Украине, «Кмара» (Хватит) в Грузии, «КелКел» (Возрождение) в Кыргызстане. Уже сами названия молодёжных движений отличаются краткостью и лозунговым характером.

Одними из наиболее влиятельных символов революций становились их лидеры. Важно, что «цветные революции» в странах СНГ оказывались успешными, если их возглавляли высшие чиновники, которые ушли из исполнительной власти недавно – не раньше одного избирательного цикла. Так, во главе «оранжевой революции» в Украине стал бывший премьер В. Ющенко, в Грузии лидерами «революции роз» – бывший глава минюста М. Саакашвили, а также глава парламента З. Жвания.

Большое значение имеет задействование фактора цвета. Выбор тех или других цветов не случайный. Цвета на подсознательном уровне несут в себе закодированную информацию. Цвета желто-красной гаммы отвечают за активное состояние человека, такое, как «борьба» [5].

Особым в этом случае оказался оранжевый цвет, цвет партии В. Ющенко «Наша Украина». Его использование в партийной символике редкое и необычное, но, как показывает опыт, довольно успешное. Например, великий немецкий поэт Гёте, который делом своей жизни считал разработку теории цвета, считал оранжевый цветом теплоты и блаженства, раскалённого жара, накала. Активная сторона оранжевого цвета связана, по Гёте, с его высочайшей энергией:

«...достаточно пристально посмотреть на желто-красную поверхность, чтобы показалось, что этот цвет действительно врезался в наш глаз. Он вызывает невероятное потрясение» [6]. И в этих замечаниях Гёте не одинок: учёные отмечают активность этого цвета, его возбуждающий, беспокоящий эффект.

Символ «революции роз» в Грузии был выбран случайно. Оппозиция наступала на парламент, чтобы вытеснить из него Эдуарда Шеварднадзе, участвовавшего в сессии. Около здания пожилой мужчина продавал розы. Кто-то из оппозиции скупил все оптом, раздал товарищам, в том числе М. Саакашвили. С этими цветами они и ворвались в зал заседаний, с розами на длинных стеблях – символом их мирных устремлений. И всё же, почему красная роза? Символические значения красного многообразны и противоречивы. Однако в этом многообразии каждый может найти что-либо пригодное именно для себя. Так, с одной стороны, красное символизирует радость, красоту, любовь и полноту жизни. С другой – вражду, месть, войну [3]. Например, красный цвет знамени символизирует бунт, революцию, борьбу. Грузинская красная роза была одновременно и национальным цветком, ассоциировавшимся с полотнами выдающегося художника Нико Пиромани, и символом (шипы) защиты от «окупанта» – России. Иными словами, образ воздействовал на все категории населения.

Митинги в Грузии проходили под флагом Единого национального движения, политической силы, которую возглавлял М. Саакашвили. Во время «революции роз» флаг был крайне популярным. Поэтому в начале 2004 г. его решили сделать национальным символом. Это белое полотнище с пятью красными крестами, четырьмя маленькими и одним большим в центре. В партийном же знамени вместо четырёх крестов стало четыре красных сердца. М. Саакашвили трактует новый флаг как флаг любви, объединения вокруг христианского вероисповедания.

Эмблема движения «Кмара», сжатый кулак, надпись «С ним покончено» украшали многие плакаты протестующих в дни революции. Сжатый кулак – символ и жест сопротивления и единства, позаимствован в студенческого движения «Отпор», которое было локомотивом бархатной революции в Сербии. Годом позже такая эмблема появилась в агитационной символике В. Ющенко в период «оранжевой революции».

Ещё одной страной СНГ, где оппозиция попыталась силой захватить власть, стала Киргизия. «Тюльпановая революция» обозначила свое отличие от «бархатных», мирных, бескровных, так как в акциях протеста были пострадавшие. Визуальная сторона «тюльпановой революции» менее насыщена и запоминающаяся, чем в других странах. У киргизской оппозиции не было единого управления, о чём свидетельствуют в том числе и вводящие в замешательство цветные повязки и нашивки митингующих – у кого-то розовые, у кого-то желтые [7].

С выбором символов революции в Кыргызстане возникли дискуссии. До конца 2004 г. в аналитических структурах шел спор о том, какое растение должно стать символом созревшей оппозиции. Специалисты рекомендовали желтый тюльпан. Однако киргизские оппозиционеры отклонили эту идею: желтый тюльпан – символ разлуки. В результате был согласован красный цвет. Желтый флаг «тюльпановой революции» символизировал свободу и надежду на лучшее будущее страны. При этом параллельно продвигался и короткий всеохватывающий лозунг: «Акаев, уходи!».

Наиболее ярким примером и своеобразным переломным моментом в сфере использования символики как средства влияния на электорат стала «оранжевая революция». Её визуальная сторона выполняла конкретные функциональные задания. События ноября 2004 г. стали примером удачного использования и сочетания практически всех партийных символов: символ-место, символ-политик, символ-событие, символ-цвет.

Сам термин «Оранжевая революция» появился как краткая характеристика ноябрьских событий, как символ социальных ожиданий и как визуальное восприятие доминирования, в первую очередь, на Майдане Независимости, оранжевой символики сторонников В. Ющенко. Сама революция стала визуальной манифестацией, катализатором социального взрыва путем захвата новых областей физического, информационного и когнитивного пространств. В основе лежали не столько предъявлены обвинения в подтасовке результатов выборов, сколько требование социальных изменений, особенно значима для молодежной аудитории.

Как отмечал Г. Почепцов, это была коммуникативная революция, которая строилась на информационном захвате как можно больше-

го количества социальных групп. Оранжевая символика в данном случае стала ключевым коммуникационным звеном. Новым в коммуникационном аспекте можно считать захват физического пространства (палатки на Крещатике, блокирование административных зданий), также действующего коммуникативно, создавая ощущение досрочно достигнутой победы. Контроль когнитивного пространства становился результатом контроля физического пространства (например, множество оранжевого цвета как сигнал всеобщности) или пространства информационного. Всё это было прямым и косвенным сигналом доминирования новой силы [8].

Оранжевое знамя считали знаменем свободы и мирного сопротивления. В начале президентской кампании 2004 г. в Украине оранжевый цвет был символом партии В. Ющенко «Наша Украина». Ближе к началу революции оранжевый цвет стал символом мирного протеста. Этот цвет для каждого участника революции в Украине символизировал свободу, за которую миллионы людей выходили на Майдан. Постепенно в обществе оранжевая символика стала олицетворять надежду на реальные перемены. На последних этапах украинской революции оранжевый цвет стал символом перемен, свободы и народовластия.

Символическим стало проведение кампании «Оранжевая лента», которая показала объединительный эффект, братство незнакомых людей. В результате возник свой собственный вариант символизации, который не сводился к чужим вариантам. Множественность цвета позволила мобилизовать электорат и держать его на определенном эмоциональном уровне, а следовательно, управлять им, насаждать определенные идеи и формировать отношение к тогдашней власти. Цвет в этом плане стал носителем информации, прекратив быть чисто физической сущностью. Сторонники оппозиционной власти с помощью символики показывали свою поддержку, украшая автомобили, одежду, даже животных оранжевыми лентами.

Все это подкреплялось удачными лозунгами, которые фактически стали программируемыми для массового сознания, что позволяло поднять боевой дух и почувствовать единение индивидов в большую группу единомышленников («Так! Ющенко», «Разом нас багато») [9]. Майдан активно использовал эмоциональный компонент,

поскольку все выступающие на нём апеллировали к чувствам, к голосованию сердцем призывали и лозунги: «мы вместе», «нас миллионы», «Украина может всё», «Украина – это мы». Кроме того, в лозунгах постоянно подчеркивалось единство оппозиционного кандидата с народом и его противостояние с представителем власти. Эти слоганы становились чуть ли не главным оружием оппозиции. Эксперты считают, что отсутствие идеи в «оранжевых» заменялось, по сути, наличием фирменного стиля, яркой символикой.

Майдан быстро превратился в имя, знак, символ, который можно было бы поставить в один ряд с такими знаковыми символами, как «Кремль», «Белый дом». По свидетельствам организаторов, Майдан должен был выполнять следующие функции: давление на власть самим фактом присутствия на нём сотен тысяч людей, роль информационно-пропагандистского центра, а также блокирование здания Администрации Президента [10]. Майдан выступил центром массового протеста, местом по производству событий и новостей.

По мнению многих исследователей, самым удачным брендом на территории бывшего Советского Союза стал логотип партии «Наша Украина». Большие красные буквы «Так!» на желтом или оранжевом фоне лучше всего запомнились избирателям. Неудивительно, что после «оранжевой революции» похожие символы пытались использовать партии в других странах Восточной Европы.

Таким образом, «цветные революции» стали переломным моментом в сфере визуализации политических акций. Символика в данном случае более убедительная, чем элементы теоретического или идеологического порядка. Сила партийной символики в целом и символики «цветных революций», в частности, в том, что она эмоционально насыщена, вызывает сильные чувства и, как следствие, – подталкивает на определённые поступки, активизирует политическое протестное поведение. Яркий и простой символ выступает важным элементом техники и методов осуществления «цветных революций», а также является своеобразным средством общения и идентификации единомышленников.

События «цветных революций» демонстрируют: каким мощным оружием может быть символика; как с помощью выбора определённого

цвета можно управлять отношением электората к политической партии, создавая необходимую эмоциональную среду. «Цветные революции» включают в себя визуальный дискурс, иллюстрируя, какую роль он приобретает в современ-

ном избирательном, партийном и политическом процессе. Тем самым, роль партийной символики значимая, поскольку служит усиливающим и объединяющим фактором во время протестных акций.

Литература

- 1 Папкин В. Эффект «оранжевой революции» в массовом сознании украинского общества: выводы и прогнозы // http://bd.fom.ru/report/cat/col_rev/d050000106.
- 2 Ситнова И. Сравнительный анализ «цветных революций» в странах постсоветского пространства // <http://www.gazetaprotessant.ru/2011/09/sravnitelnyj-analiz-cvetnyx-revoljucij-v-stranax-postsovetskogo-prostranstva/>.
- 3 Пономарёва Е. Секреты «цветных революций» // <http://www.svom.info/entry/208-sekrety-cvetnyh-revoljucij-sovremennye-tehnologii/>.
- 4 Социально-психологические аспекты осуществления «цветных революций» // http://www.vrazvedka.ru/wv2/index.php?option=com_content&view=article&id=87:----q-q&catid=1&Itemid=88888896.
- 5 Базыма Б. А. Психология цвета. Теория и практика. – М.: Речь, 2005. – 112 с.
- 6 Гете И. В. К учению о цвете (хроматика) / Психология цвета: Сб. пер. с англ. – М.: «Рефл-Бук», К.: «Ваклер», 1996. – с. 281 – 349.
- 7 Сергеев В. Тюльпановая революция и деревянные ложки // http://www.gazeta.ru/politics/2005/03/25_a_258721.shtml.
- 8 Почепцов Г. Г. Революция.com. Основы протестной инженерии. – М.: Европа, 2005. – 532 с.
- 9 Madryga T. Imidzhevi skladovi prezydentskoj kampanii 2004 roku // Viche. – № 14, 2009 // <http://www.viche.info/journal/1555/>.
- 10 Bortnikov V. I. Politychna uchast i demokratiya: ukrainski realii: Monogr. – Luts'k: RVV «Vezha» Volyn. derzh. un-tu im. Lesi Ukrainky, 2007. – 524 s.

References

- 1 Papkin V. Effekt «oranzhevoj revolyutsii» v massovom soznanii ukrainskogo obshchestva: vyvody i prognozy // http://bd.fom.ru/report/cat/col_rev/d050000106.
- 2 Sitnova I. Sravnitelnyy analiz «tsvetnykh revolyutsiy» v stranakh postsovetskogo prostranstva // <http://www.gazetaprotessant.ru/2011/09/sravnitelnyj-analiz-cvetnyx-revoljucij-v-stranax-postsovetskogo-prostranstva/>.
- 3 Ponomareva E. Sekrety «tsvetnykh revolyutsiy» // <http://www.svom.info/entry/208-sekrety-cvetnyh-revoljucij-sovremennye-tehnologii/>.
- 4 Sotsialno-psikhologicheskie aspektu osushchestvleniya «tsvetnykh revolyutsiy» // http://www.vrazvedka.ru/wv2/index.php?option=com_content&view=article&id=87:----q-q&catid=1&Itemid=88888896.
- 5 Bazyma B. A. Psikhologiya tsveta. Teoriya i praktika. – M.: Rech, 2005. – 112 s.
- 6 Gete I. V. K ucheniyu o tsvete (khromatika) / Psikhologiya tsveta: Sb. per. s angl. – M.: «Refl-Buk», K.: «Vakler», 1996. – s. 281 – 349.
- 7 Sergeev V. Tyulpanovaya revolyutsiya i derevyannye lozhki // http://www.gazeta.ru/politics/2005/03/25_a_258721.shtml.
- 8 Pocheptsov G. G. Revolyutsiya.com. Osnovy protestnoy inzhenerii. – M.: Evropa, 2005. – 532 s.
- 9 Madryga T. Imidzhevi skladovi prezydentskoj kampanii 2004 roku // Viche. – № 14, 2009 // <http://www.viche.info/journal/1555/>.
- 10 Bortnikov V. I. Politychna uchast i demokratiya: ukrainski realii: Monogr. – Luts'k: RVV «Vezha» Volyn. derzh. un-tu im. Lesi Ukrainky, 2007. – 524 s.

UDC 168.522(574)004.738.5

¹J.M. Petrik, ²T.Kilybayev*, ²D. Shormanbayeva²Ohio University/Philosophy, Athens, Ohio, U.S.A.²Al-Farabi Kazakh National University/Philosophy, Kazakhstan, Almaty

*E-mail: talgat_kilybayev@mail.ru

The Internet and Kazakh Culture: Challenges and Prospects

This paper considers potential negative implications of Kazakhstan's pursuit of extensive Internet access. Specifically, we critically evaluate the following two concerns about the widespread availability of the Internet: a) that it will result in an erosion of traditional Kazakh culture and b) that an increase in time spent on-line will tend to produce individual isolation and thereby an increase in the incidence of cases of depression. With respect to the first concern, we make a prima facie case that several specific features of Kazakh culture make it particularly well-suited to absorb extensive access to the Internet without a resulting distortion or erosion of traditional Kazakh culture. With respect to the second concern, we note that the potential threat to psychological health posed by easy access to the Internet is significant and ought to be taken seriously, but we conclude that this threat is counterbalanced by other respects in which heightened access to the Internet can enhance mental health.

Key words: intellectual capital, Internet, Islam, Kazakh culture, mental health

Д.М. Петрик, Т. Килыбаев, Д. Шорманбаева

Интернет және қазақ мәдениеті: мәселелері мен келешегі

Мақалада Қазақстан халқының интернетке кең көлемде қол жеткізуінің негативті жақтары қарастырылған. Жекелеп айтқанда, біріншіден, бұл әрекет қазақ мәдениетінің бет әлпетінің өзгеруіне әкеледі делінсе, екіншіден, интернет желісінде ұзақ уақыт өткізу адамдардың шеттеліп, депрессивті жағдайларға әкеліп соқтырады деген ой ұсынылған.

Түйін сөздер: интернет, ислам, қазақ мәдениеті.

Д.М. Петрик, Т. Килыбаев, Д. Шорманбаева

Интернет и казахская культура: проблемы и перспективы

В статье рассматриваются возможные негативные последствия обширного доступа в Интернет Казахстанского населения. В частности, критически оценены следующие две проблемы по широкому доступу в Интернет: а) что это приведет к размыванию традиционной казахской культуры и б) что увеличение времени, проведенного на сайте, как правило, приводит к индивидуальной изоляции и, тем самым, повлияет на рост депрессивных случаев.

Ключевые слова: интеллектуальный капитал, интернет, ислам, казахская культура, психическое здоровье.

Introduction

The Republic of Kazakhstan saw a dramatic upsurge in Internet Access in the first decade of the Twenty First Century as it moved from 1.01% of Internet Users in 2001 to 50.6% in 2011 [8]. While the apparent advantages of this rapid development for the cultivation of both

intellectual capital and commerce are significant and widely remarked upon, it is important to temper this enthusiasm by considering whether there are significant disadvantages associated with this development where such disadvantages may outweigh the potential benefits to education and commerce of such heightened ICT (Information and Communications Technology) penetration. In this

essay, we consider two potential negative outcomes that such an increase in ICT penetration might hold for the Republic of Kazakhstan. First, we consider the threat that Kazakh culture may be eroded or even overwhelmed through a «virtual colonization» by the foreign cultures that dominate the structure and content of the Web. Second, we consider the fact that widespread availability of the Internet allows individuals to spend a significant amount of time on-line and that this may be a source of individual isolation and thereby increase the incidence of depression among the citizens of Kazakhstan. With respect to the former concern, we make a *prima facie* case that several specific features of Kazakh culture make it particularly well-suited to absorb extensive access to the Web without a resulting distortion or erosion of its distinctive culture. With respect to the second potential danger, we note that the threats to psychological well-being posed by easy access to the Net are significant and ought to be taken seriously, but conclude that these threats are likely counterbalanced by other respects in which easy access to the Internet can enhance the psychological health of its users. Having considered these two potential threats increased ICT penetration poses to Kazakhstan, we conclude that it is appropriate to be optimistic, albeit cautiously so, about the Republic of Kazakhstan's aggressive development of heightened ICT penetration.

The threat of virtual colonisation and the erosion of kazakh culture

By «virtual colonisation» is meant the possibility that an indigenous national culture might be significantly eroded or overwhelmed by foreign cultures that exert a disproportionate influence on the structure and content of the Web. As D. Uffelman notes, in the case of Kazakhstan this threat is not merely the result of western (and particularly U.S.) influence on the content on the Web, but is also a result of the extensive penetration of the Russian controlled Internet, Runet [17]. Given the history of actual colonization of Kazakh territory by Russian and Soviet Empires, the threat of a cultural «virtual» colonization by foreign powers is one to which the Kazakh people are rightly sensitive, one worth taking seriously and one worth taking steps to counteract. Nonetheless, while the threat is one that must be monitored, it is not a decisive critique of the upsurge in Internet penetration in Kazakhstan.

In addition to the benefits such penetration promise to the development of intellectual capital and commerce – and which are not the specific focus of this essay – there are unique features of Kazakh culture that constitute significant respects in which the culture is well-situated to incorporate widespread access to and use of the Internet. In this section, we sketch several such features of Kazakh culture.

The first aspect of contemporary Kazakh culture worth noting in this connection is its celebration of the Islamic intellectual tradition. As M. Y. Omelicheva notes, the practice of Islam is thriving in contemporary Kazakhstan and its roots are very old and have a decidedly intellectual and non-doctrinaire orientation [11]. This feature of Kazakh culture is evident in the degree of attention devoted to members of the falsafa tradition, including al-Kindī, Ibn Rushd, Ibn Sīnā, and, particularly, al-Fārābī. The latter's prominence in contemporary Kazakh culture is partly a function of the fact that the best evidence suggests his place of birth as Fārāb, Transoxiana, a town corresponding to Otrar located in the southern region of contemporary Kazakhstan [4, p. 111]. Because of this origin, the Kazakh people are proud to claim Al-Fārābī as a native son, a pride evident in the fact that the flagship institution of the Kazakh system of higher education – Al-Fārābī Kazakh National University – bears the name of this seminal figure in the falsafa tradition. The relevance of the falsafa tradition and its prevalence in contemporary Kazakh culture to the topic of this essay is that the falsafa tradition was marked by openness to information from other nations and cultures, including, of course, Hellenistic sources [1, 5]. Moreover, the openness to alien intellectual traditions was not confined to the appropriation and development of the thought of the Ancient Greeks; rather, it was a principled commitment to the use of reason to acquire knowledge irrespective of the source of that knowledge. This principled openness to finding knowledge in foreign sources is expressed most forcefully by one of the founding figures of the falsafa movement, Abu Yusuf Ya'qub ibn Ishaq al-Kindī. In his work, *On First Philosophy*, al-Kindī encourages the reader to use reason to search for the truth, «even if it should emanate from races distant from us and nations different from us. For nothing is more fulfilling for the seeker of truth than [the pursuit] of truth itself» [5, p.28]. The Internet, of course, is a medium that lends itself to exposing individuals to the views of races and

nations different from themselves; thus, it is a fitting technological extension of the falsafic commitment to openness to the thought of other nations and cultures. Moreover, the fact that this tradition of openness to the thought of others is a rational openness and thus tempered by rational criticism can act as a check on the danger that Kazakh culture will be overwhelmed by the Western cultures that saturate the Internet.

A second reason that Kazakh Culture is well-situated to benefit from the widespread availability of the Internet hinges on information flowing on the Web in the other direction from that described in the preceding paragraph, and it is grounded in the Kazakh tradition of hospitality and generosity. Rooted in its Nomadic history when the offering of hospitality to travelers could be a matter of life and death and not a mere pleasantry, contemporary Kazakhs continue the tradition of welcoming foreigners into their homes. In addition to it being a reflection of their deep sense of charity to visitors, the Kazakhs see such hospitality as a chance to introduce distinctive Kazakh culture to their guests [20, pp. 83-87]. What the Internet provides is a way for Kazakhs to manifest this side of the Kazakh tradition of hospitality – exposing foreigners to the distinctive features of Kazakh culture – beyond the boundaries of Kazakhstan. Such cyber-sharing is, of course, a poor substitute for an elaborate Kazakh dinner spanning several hours, numerous toasts and perhaps even the playing of a dombra; nonetheless, it does increase the chances that foreigners will be able to learn about Kazakh customs and traditions.

A third reason that Kazakh Culture is well-disposed to benefit from high Internet penetration is the importance of extended families in Kazakh Tradition. This is particularly true of the male members of the family where the tradition of *atabalasy* – the «rule of grandfathers and sons» – dictates that newly married adult sons and their wives live with the son's parents for a period, with the youngest son along with his wife and family taking up permanent residence with the son's parents [20, pp. 49-53]. The Internet is able to support this tradition of close and extended family relationships in two respects. First, as Alvin Toffler predicted and as is being borne out by empirical data, the Internet increases opportunities to work at home and thereby decreases the pressure to move away from one's extended family in order to pursue employment [16, 3, 6]. Second, as V. P. Terin notes, for those who are

forced to move away from their extended families, the Internet allows for real-time interactions with family members who are geographically distant [15]. The capacity of the Internet to help preserve connections with geographically distant family members is particularly salient in the extensive availability of video-chat, an application that allows for real-time interactions in two sensory modalities; namely, hearing and vision.

Thus far, we have made the case that there is *prima facie* reason to believe that the unique features of Kazakh Culture indicate that a high degree of Internet penetration in the society can actually do more to advance than it does to diminish traditional Kazakh culture. What we have not addressed, however, are any potential threats extensive Internet penetration might pose that are not related directly to the worry about cultural erosion discussed in this section. One particularly significant threat about which many have expressed concern is that the widespread availability of the Internet can result in individuals spending an inordinate amount of time on-line and that this, in turn, will lead to increased isolation and, in at least some cases, depression. In the next section, we consider this threat, suggesting in the end that there is reason to believe that the Internet may do more to alleviate isolation and depression than it does to increase or perpetuate them.

Ict penetration and mental health

A naturally occurring worry about ICT penetration and its implications for mental health is the following: Ease of access to the Internet will increase the amount of time people spend on-line and thereby decrease the amount of time they spend interacting directly with other human beings. The greater isolation that results from this decrease in proximate interactions with embodied others will, in turn, lead to an increase in the frequency of loneliness and depression; thus, it is reasonable to expect that the increased availability of the Internet will result in a greater incidence of depression. Roughly this worry is common in literature on the potential negative psychological implications of excessive Internet use, including some that have begun making an empirical case for the correlation [12, 14, 19]. Even a cursory survey of this literature reveals that the worry over isolation and depression resulting from an inordinate amount of time spent on-line is not a frivolous worry. Potential triggers

of depression should be noted and steps should be taken to mitigate these threats wherever they emerge, including on the Internet. Consequently, our purpose in this section is not to dispute the claim that inordinate use of the Internet can result in isolation and depression. What we do question, however, is the suggestion that the net effect of the widespread availability and use of the Internet will be an overall increase in personal isolation and cases of severe depression. Below, we outline four considerations supporting our skepticism concerning the general conclusion that the Internet will, on balance, have the effect of producing greater isolation and depression.

The first, and in our judgment most important, consideration is the growing body of literature showing that the Internet can play a significant role in treating and thus remediating cases of depression [7, 13, 18]. This potential use of the Internet holds great promise, of course, for expanding the means of available treatment for those suffering from depression, including the possibility of extending this treatment to more rural communities where there may be no or very limited access to a professional therapist. Moreover, widespread access to the Internet may increase the number of those who, already suffering from depression, will diagnose their condition and seek treatment given the availability of psychiatric web-sites – such as, for instance, that maintained by the APA (The American Psychological Association) – that include articles and videos discussing the signs of various psychological conditions and tools for finding a therapist. For an example of one such resource, see reference [10].

The second consideration is one mentioned in the previous section; that is, the Internet can facilitate the health of significant interpersonal relationships that are challenged by geographic dislocation. Though we focused on family in our earlier remarks, this is no less true of love relationships and friendships that are disrupted by one or both of the parties moving to an area distant from that in which the relationship first developed. The Internet, through social media and video-chat, provides profound resources for sustaining significant interpersonal relationships over great geographic distances.

A third consideration counting against the claim that the dominant tendency of the Internet is to inhibit and not support social engagement is the possibility of civic engagement via e-participation

in government. Such participation, of course, is possible only with a robust ICT system in place. Moreover, a correlation between ICT development and e-participation is not mere conceptual speculation, a point illustrated by the Republic of Kazakhstan itself. As Åström et. al. note, Kazakhstan saw a dramatic increase in the UN's ranking of their e-participation index in the period from 2003 – 2010, precisely the period in which Kazakhstan was experiencing its upsurge in ICT penetration. It would, of course, be overly simplistic to believe that making the Internet widely available leads automatically to an increase in e-participation in government. Åström et. al. recognize that a country's degree of e-participation depends upon numerous other factors as well, including degree of economic globalization and the degree to which the country is non-democratic where, perhaps counterintuitively, non-democratic regimes experienced a greater surge in e-participation ranking than democratic ones over the period in question [2]; nonetheless, what is undeniable is that the rise in e-participation that occurred in Kazakhstan would not have been possible without a prior increase in ICT penetration. Thus, increased availability of the Internet is a necessary, though not sufficient, condition for an increase in e-participation in civic matters and can thereby diminish the worry that the dominant tendency of the Net is to produce social isolation.

Finally, it bears noting that there is empirical evidence showing that Internet use can act to promote healthy inter-personal skills. In a study of 324 junior high school students, M. Zorofi found a positive correlation between Internet use and the development of such social skills as impulse control and appropriate confidence in one's interactions with others [21].

The upshot of these considerations is not a decisive case that the Internet will certainly prove to be salutary on the whole with respect to promoting mental health. The points at which the Internet intersects human mental health and interpersonal relations are numerous and multi-faceted. Moreover, the history of human engagement with the Internet is barely in its infancy and the evolution of the mental health implications of this engagement will likely take unexpected turns as its history unfolds. Nonetheless, the considerations outlined above provide several reasons to be skeptical of the claim that the Internet's effect on human mental health will be deleterious on balance.

Conclusion

In evaluating the Republic of Kazakhstan's program of rapid development of Internet access, it is important to consider social implications beyond those related to commerce and the development of intellectual capital. Among the most salient additional implications that should be addressed are potential deleterious effects on Kazakhstan's distinctive culture and the mental health of its citizens. In this essay, we made the case that these concerns do

not count decisively against the Kazakh program of dramatically increasing its ICT penetration. Indeed, we have provided several reasons to believe that a high degree of Internet availability and Kazakh culture complement each other in several respects. Moreover, we have argued that while the inordinate use of the Internet may have a negative impact on the mental health of certain users, there is good reason to believe that the impact of extensive Internet availability on the mental health of Kazakh citizens will, on balance, be positive.

References

- 1 Adamson, P. & R. C. Taylor (2005). *The Cambridge Companion to Arabic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2 Åström, J., M. Karlsson, J. Linde & A. Pirannejad (2012). Understanding the rise of e-participation in non-democracies; Domestic and international factors. *Government Information Quarterly* 29, 142-150. Doi: 10.1016/j.giq.2011.09.008
- 3 Brownson, K. (2004). The benefits of a work-at-home program. *The Health Care Manager* 23.2, 141-144.
- 4 Fakhry, M. (2004). *A history of Islamic philosophy*, third edition. New York: Columbia University Press.
- 5 Fakhry, M. (2009). *Islamic philosophy: a beginner's guide*. Oxford: Oneworld Publications.
- 6 Felstead, A., N. Jewson & S. Walters (2005). *Changing places of work*. New York: Palgrave Macmillan.
- 7 Hedman, E. et. al. (2014). Effectiveness of Internet-based cognitive behavior therapy for depression in routine psychiatric care. *Journal of Affective Disorders* 155, 49-58.
- 8 ITU (International Telecommunications Union). WTID (2013). Percentage of individuals using the internet. <http://www.itu.int/en/ITU-D/Statistics/Pages/stat/default.aspx> (accessed 2/9/2014).
- 9 Kolko, J. (2012). Broadband and local growth. *Journal of Urban Economics* 71, 100-113.
- 10 Nordal, K. C. (2014). Recognizing the signs and symptoms of depression. American Psychological Association web-site. <http://www.apa.org/helpcenter/symptoms-of-depression.aspx>. (accessed 2/12/14).
- 11 Omelicheva, M. Y. (2011). Islam and Kazakhstan: A survey of contemporary trends and sources of securitization. *Central Asian Survey* 30.2, 243-256. Doi: 10.1080/02634937.2011.567069
- 12 Prosser, B. T. & A. Ward (2000). Kierkegaard and the Internet: Existential reflections on education and community. *Ethics and Information Technology* 2, 167-180.
- 13 Pugh, N. E., H. D. Hadjistavropoulos, B. Klein & D. W. Austin (2014). A case study illustrating therapist-assisted Internet cognitive behavior therapy for depression. *Cognitive and Behavioral Practice* 21, 64-77.
- 14 Spada, M. M. (2014). An overview of problematic Internet use. *Addictive Behaviors* 39, 3-6.
- 15 Terin V. P. (2013). Remembering Marshall McLuhan. Marshall McLuhan: Philosopher and Media Researcher; <http://www.mcluhan.ru/articles/vspominaya-marshalla-makluena/> (accessed 2/12/14)
- 16 Toffler, A. (1980). *The Third Wave*. New York: William Morrow and Company, Inc.
- 17 Uffelman, D. (2011). Post-Russian Eurasia and the proto-Eurasian usage of the Runet in Kazakhstan: A plea for a cyberlinguistic turn in area studies. *Journal of Eurasian Studies* 2, 172-183. Doi: 10.1016/j.euras.2011.03.008
- 18 Wagner B., A. B. Horn & A. Maercker (2014). Internet-based versus face-to-face cognitive-behavioral intervention for depression: A randomized controlled non-inferiority trial. *Journal of Affective Disorders* 152-154, 113-121.
- 19 Yao, M.Z. & Z. Zhong (2014). Loneliness, social contacts and Internet addiction: A cross-lagged panel study. *Computers in Human Behavior* 30, 164-170.
- 20 Zhansagimova, D. (2013). *Kazakhstan*. London: Bravo Ltd.
- 21 Zorofi, M. (2013). Relationship between media usage and skills development of students. *Research Journal of Applied Sciences, Engineering and Technology* 5.6, 1886-1882.

ҒЫЛЫМИ ӨМІР

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

SCIENCE LIFE

А.Р. Масалимова, А.Д. Құрманалиева

Әбу Насыр әл-Фараби: дәуір сұхбаттастығы

Ағымдағы жыл әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті үшін мерейлі жыл болып табылады. Университет өзінің 80 жылдық тарихын тойлау үстінде. Мерекелік іс-шаралардың бастамасы рәміздік тұлға әл-Фарабиге арналған халықаралық форуммен басталды. «Әбу Насыр әл-Фараби: дәуір сұхбаттастығы» атты I Халықаралық Фараби Форум ұлы ойшыл, философ, ғалым Әбу Насыр әл-Фарабидің көзқарастарын таныту және насихаттау, университет ректорының бастамасымен қолға алынған «Al-Farabi University-Smart City» брендин Қазақстанда және одан тыс аймақта дамыту, әл-Фараби мұрасын зерттеуші отандық және шетелдік ғалымдардың ынтымақтастық орнату платформасын қалыптастыру және қазақстандық фарабитанудың өзекті мәселелері мен болашағын, қазіргі қоғам дамуының рухани-адамгершіліктік, тарихи, әлеуметтік-саяси, философиялық, экономикалық негіздерін талқылау мақсатын көздеді.

Әл-Фарабидің зиялы білімге талпынысы, өткеннің мұрасын, философиялық дүниесін кеңінен меңгеру мақсаты, ежелгі өркениет философиясын оқу кейінге шегініс арқылы емес, өткенді жаңғырту, жаңарту ісімен жүзеге асыруы, ислам діні аясында дамып, жаратылыстану ғылымдарының өрлеуі арқасында табиғат құбылыстарын кеңінен зерттеу, ақыл-ой шынайы ақиқаттың жалғыз өлшемі ретінде қалыптасып, адам танымын алғы шепке қоюы және ғылымдарды жүйелеудің өзегіне айналдыруы бүгінгі білімге талпынған өскелең жастардың қай-қайсысына болсын үлгі.

Халықаралық Фараби оқулары университет тарихында алғаш рет бастама алды. Мұндағы

діттелген басты мақсат қазіргі заман тұрғысынан ғылымның дамуына жаңаша серпін беру, интеллектуалдық мәдениетті қалыптастыру болып табылды. Ғылым мен білімнің тәрбиемен интеграциясының негізінде инновациялық ойлау жүйесі қалыптасқан еліміздің жаңа буынын қалыптастыру арқылы жастар санасына түрткі болу, патриоттық сезім қалыптастыру, ортағасырда «Қайырымды қоғамның» орнауын арман еткен бабамыздың ойын, заманауи руханилық пен технологиялық сипаттары қатар ұштасып жатқан жаңа замандық смарт қалаға ойыстыру идеяларын дәріптеу Форумдағы баяндамалардың өзегіне айналды. Бірінші Фараби форумнен бастама алған жыл сайын өткізілетін Фараби оқулары әл-Фараби мұралары мен оның заманауи қоғам дамуындағы рухани дәстүр мен ғылыми негіздерінің сабақтастықтарын зерттейтін отандық және шетелдік ғалымдарды серіктестікке шақыруға арналған. Форум жұмысының негізгі бағыттары: әл-Фарабидің рухани мұрасы: Шығыс және Батыс мәдениетінің сұхбаты; әл-Фараби – университеттің мәдени және білім беру рәмізі: Al-Farabi University Smart City; әл-Фарабидің философиялық және әлеуметтік-этикалық дүниетанымы; әл-Фарабидің ғылыми-жаратылыстанулық көзқарастарын талқылауға арналды.

Атаулы шараға шетелдік қонақтар, танымал отандық ғалымдар, мемлекет және қоғам қайраткерлері қатысты. Атап айтсақ, көрнекті мемлекет қайраткері, ақын Олжас Сүлейменов, Қазақстан Республикасы Ұлттық Ғылым Академиясының Президенті, академик Мұрат Жұрынов, Франциядан келген профессор, белгілі

ғалым Альберт Фишлер, Египет ислам мәдениеті университетінің ректоры Махмуд Фахми Хиджази, шетелдік қонақтар мен ғалымдар, сонымен қатар ғылыми институттардың директорлары және ғылыми интеллигенция өкілдері қатысты.

Форумның жұмысы барысында отандық және шетелдік фарабитануда белгілі ғалым, филол.ғ.д., профессор Ә.Б. Дербісәлі «Түркиядағы әл-Фараби мұралары» бойынша зерттеулерімен бөлісті, әл-Фараби мен Д. Дидро шығармаларындағы бақыт ұғымын салыстырмалы зерттеу Академиялық Пальмалар орденінің лауреаты франциялық ғалым Альбер Фишлердің баяндамасында тереңнен баяндалып, конференцияға қатысушылардың ішінде қызығушылық тудырды. Тәуелсіз Қазақстандағы фарабитанудың өзекті мәселелері, тарихи қалыптасуындағы басты кезеңдер, бүгінгі жағдайы мен перспективалары туралы отандық ғалым, ҚР ҰҒА академигі, филос.ғ.д., профессор Ә.Н. Нысанбаев бірқатар келелі мәселелерді көтерді. Әл-Фараби мұрасының кеңестік идеология кезеңінде отандық фарабитануға да әсері болғаны белгілі, Фараби мұрасынан діни айшықтарды алып тастап зерттеу басымдық танытты десек болады. Осы тұрғыдан

алғанда мұсылман әлеміндегі фарабитану ерекшелігі, Фараби мұрасын мұсылман өркениеті контекстінде баяндаған Ұлыдағ университетінің профессоры, Түркиядағы белгілі фарабитанушы Яшар Айдынлының баяндамасы бірқатар жаңашыл идеяларға түткі болды.

Пленарлық баяндамалар әл-Фараби еңбектерінің өңделген, қайта басылған жинағының тұсаукесерімен жалғасын тауып, университеттегі әл-Фараби орталығының директоры, филос.ғ.д., профессор Ж.А. Алтаевтың орталық жұмысының әл-Фараби мұрасын жас ұрпаққа сіңіру, Орталық Азиядағы өзін танымал орталықтардың бірі ретінде көрсетуге бағытталған перспективаларымен бөлісті. І Фараби Форум аясында ғылыми, білім беру, қоғамдық және халықаралық әріптестікте айтулы нәтижелерге қол жеткізген ғалымдарға «әл-Фарабидің алтын медалін» табыс ету және «әл-Фараби ат. ҚазҰУ Үздік жас ғалымы» дипломдарын табыстау дәстүрінің бастамасының негізі қаланды. Форумның қол жеткізген ең негізгі нәтижесі ұрпақаралық сабақтастықта дәуір сұхбаттастығының мүмкін екеніне дәлел Фараби мұрасы арқылы жастар санасының патриоттық рухта тәрбиеленуіне тұғыр екендігінің анықталуы болды.

АВТОРЛАР ТУРАЛЫ МӘЛІМЕТТЕР

Философия

Масалимова А.Р. – философия ғылымдарының докторы, профессор, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, философия және саясаттану факультетінің деканы.

Құрманалиева А.Д. – философия ғылымдарының докторы, профессор, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, дінтану және мәдениеттану кафедрасының меңгерушісі.

Омарова Г.Ж. – өнертану ғылымдарының докторы, Т. Жүргенов атындағы Қазақ ұлттық өнер академиясының профессоры.

Рысбекова Ш.С. – философия ғылымдарының докторы, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, дінтану және мәдениеттану кафедрасының профессоры.

Борбасова Қ.М. – философия ғылымдарының докторы, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, дінтану және мәдениеттану кафедрасының профессоры.

Жолдубаева А.Қ. – философия ғылымдарының докторы, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, дінтану және мәдениеттану кафедрасының профессоры.

Қыдырәлиева А. – әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, дінтану және мәдениеттану кафедрасының Ph.D докторанты.

Манасова М.М. – әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, дінтану және мәдениеттану кафедрасының Ph.D докторанты.

Муханбет А.А. – философия ғылымдарының кандидаты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, дінтану және мәдениеттану кафедрасының аға оқытушысы.

Каупенбава С. – әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, дінтану және мәдениеттану кафедрасының Ph.D докторанты.

Масанов Е. – Ph.D докторы, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ.

Шадинова Г.А. – философия ғылымдарының кандидаты, Қ.А. Ясауи атындағы халықаралық қазақ-түрік университетінің доценті.

Юсупова С.Ш. – Қ.А. Ясауи атындағы халықаралық қазақ-түрік университетінің магистранты.

Рахипова С.К. – І. Жансүгіров атындағы ЖМУ, Талдықорған қ.

Мәдениеттану

Абдығалиева Г.К. – философия ғылымдарының докторы, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, саясаттану кафедрасының профессоры.

Кудайбергенова Н.Ж. – әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, философия кафедрасының Ph.D докторанты.

Абжалов С.Ү. – философия ғылымдарының кандидаты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, дінтану және мәдениеттану кафедрасының доценті.

Рысбекова Ш.С. – педагогика ғылымдарының кандидаты, Еуразия технологиялық университеті, Қазақстан тарихы және әлеуметтік гуманитарлық пәндер кафедрасының меңгерушісі.

Рамазанова А.Н. – философия ғылымдарының кандидаты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, философия кафедрасының доценті

Борецкий О.М. – философия ғылымдарының кандидаты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, философия кафедрасының доценті.

Ким Л.М. – философия ғылымдарының кандидаты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, саясаттану кафедрасының доценті.

Умирзакова Л.А. – философия ғылымдарының кандидат, Қазақ гуманитарлық-заң университеті.

Малғараева З.Б. – философия ғылымдарының кандидаты, Қазақ гуманитарлық-заң университеті.

Лифанова Т.Ю. – философия ғылымдарының кандидаты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, философия кафедрасының доценті.

Веревкин А.В. – философия ғылымдарының кандидаты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, философия кафедрасының доценті.

Дайрабек Г.Б. – философия ғылымдарының кандидаты, Қ.А. Ясауи атындағы халықаралық қазақ-түрік университетінің доценті.

Малдыбек А.Ж. – философия ғылымдарының кандидаты, Қ.А. Ясауи атындағы халықаралық қазақ-түрік университетінің доценті.

Саясаттану

Ақболат Д.Е. – саяси ғылымдарының кандидаты, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті.

Мұхиддинова А.Т. – саяси ғылымдарының кандидаты, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті.

Қушқумбаев С.К. – саяси ғылымдарының кандидаты, Қазақстан стратегиялық зерттеу институтының аға қызметкері.

Қушқумбаева А.Ж. – әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, саясаттану кафедрасының Ph.D докторанты.

Шетел

Лисовская М.Н. – Леси Украинка атындағы Шығысеуропалық ұлттық университетінің ізденушісі.

Ретрик Джемс – Ph.D докторы, Огайо университетінің профессоры.

Килыбаев Т. – әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, философия кафедрасының Ph.D докторанты.

Шорманбаева Д. – әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, философия кафедрасының Ph.D докторанты.

МАЗМУНЫ – СОДЕРЖАНИЕ

1-бөлім ФИЛОСОФИЯ

Раздел 1 ФИЛОСОФИЯ

Омарова Г.Н.

Западноказахстанские кюи-легенды (к проблеме сравнительного изучения региональных инструментальных традиций)..... 3

Борбасова Қ.М., Рысбекова Ш.С., Затов Қ.А.

Қазақстандағы дінаралық келісімді нығайтудағы мемлекеттік саясат және Орыс православ шіркеуінің қызметі 10

Кадыралиева А., Жолдубаева А.

Европейский опыт построения мультикультурного общества (на примере Великобритании)..... 17

Манасова М.М., Мұханбет Ә.

Қазақстандағы урбанизация үрдісіндегі қала мен ауыл: салыстырмалы талдау 26

Каупенбаева С.М., Масанов Е.Ж.

Бұқаралық ақпарат құралдары экологиялық мәдениетті қалыптастырудың жетекші институты ретінде..... 35

Шадинова Г.А., Юсупова С.Ш.

Қазіргі күндегі қазақ қоғамына бәсекеге қабілетті әйел дәрежесінің деңгейлік мәселесі.....44

Рахипова С.К.

Проблемы этнической идентичности в контексте глобализации51

2-бөлім МӘДЕНИЕТТАНУ

Раздел 2 КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Абдигалиева Г.К., Кудайбергенова Н.Ж.

Конфуций и Кант: о всеобщности нравственного закона56

Рысбекова Ш.С., Абжалов С.У., Рысбекова Г.Г.

Пути формирования иммунитета против экстремизма, жестокости, агрессивности.65

Рамазанова А.Н.

Феномен политического мифа в социальном пространстве современности75

Борецкий О.М., Ким Л.М.

Философия психологизма в японском искусстве (по новеллам Рюноске Акутагавы и фильмам Акиры Куросавы и Такешиты Китано)88

Умирзакова Л.А., Малгараева З.Б.

Философский анализ теоретических основ исследования религиозного мистицизма97

Лифанова Т.Ю., Вережкин А.В.

Теоретические основания и методология формирования идеально-нормативной модели иерархии уровней ценностного сознания..... 105

Дайрабаева Г.Б., Шадинова Г.А., Малдыбек А.Ж.

Казахстанское общество: поиск идентичности в мировом культурном процессе..... 115

**3-бөлім
САЯСАТТАНУ**

**Раздел 3
ПОЛИТОЛОГИЯ**

<i>Ақболат Д.Е., Мухитденова А.Т.</i> Қазақстан Республикасы тіл саясаты аясында латындандыру мәселесі	121
<i>Қушқұмбаев С.К., Қушқұмбаева А.Ж.</i> Роль ОБСЕ и проблемы безопасности Центральной Азии	128

**4-бөлім
ШЕТ ЕЛ БАСЫЛЫМЫ**

**Раздел 4
ЗАРУБЕЖНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ**

<i>Лисовская М.Н.</i> Партийная символика в визуализации «цветных революций» в странах постсоветского пространства.....	134
<i>Petrik J.M., Kilybayev T., Shormanbayeva D.</i> The Internet and Kazakh Culture: Challenges and Prospects	140

**5-бөлім
ҒЫЛЫМИ ӨМІР**

**Раздел 5
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ**

<i>Масалимова А.Р., Құрманалиева А.Д.</i> Әбу Насыр әл-Фараби: дәуір сұхбаттастығы	145
Авторлар туралы мәліметтер	147

CONTENTS

Section 1 PHILOSOPHY

<i>Omarova G.</i> The West Kazakhstan legend kyuis (the problems of comparative study of regional instrumental traditions)	3
<i>Borbassova K.M., Rysbekova Sh.C., Zaton K.A.</i> Public policy in strengthening interfaith harmony and the role of the Orthodox Church in Kazakhstan.....	10
<i>Kadyraliyeva A., Zholdubaeva A.</i> The European experience of construction a multicultural society (for example, the UK)	17
<i>M.M. Manassova, A. Mukhanbet</i> Comparative study of the city and periphery in the process of urbanization in Kazakhstan.....	26
<i>Kaupenbayeva S., Masanov E.</i> The media as the leading institutes of formation of ecological culture	35
<i>Shadinova G.A., Yusupov S.Sh.</i> Status of women at the competitiveness of today in the kazakh modern society	44
<i>Rahipova S.K.</i> The problem of ethnic identity in the context of globalization.....	51

Section 2 CULTURAL SCIENCE

<i>Abdigalieva G.K., Kudaibergenova N.J.</i> Confucius and Kant: the universality of the moral law	56
<i>Rysbekova Sh., Abzhalov S., Rysbekova G.</i> Ways of formation of immunity against extremism, violence and aggression	65
<i>Ramazanova A.H.</i> The phenomenon of political myth in the social space modernity	75
<i>Boretsky O.M. , Kim L.M.</i> Philosophy of psychologism in Japanese art (based on novels Ryunosuke Akutagawa and films of Akira Kurosawa and Takeshi Kitano)	88
<i>Umirzakova L.A., Malgaraeva Z.B.</i> Philosophical analysis of the theoretical foundations of the study of religious mysticism	97
<i>Lifanova T.Y., Verevkin A.V.</i> Theoretical foundations and methodology formation of ideal-normative model of a hierarchy of levels of value consciousness	105
<i>Dayrabaeva G.B., Shadinova G.A., Maldybek A.Z.</i> Kazakh society: the search for identity in the global cultural process.....	115

Section 3
POLITICAL SCIENCE

<i>Akbolat D.E., Muhitdenova A.T.</i> Romanization problems within the language policy of the Republic of Kazakhstan	121
<i>Kushkumbayev S.K., Kushkumbayeva A.Zh.</i> The role of OSCE and security issues in Central Asia.....	128

Section 4
FOREIGN PUBLICATIONS

<i>Lisovskaya M.N.</i> Party symbolism in the visualization of «color revolutions» in the post-Soviet countries.....	134
<i>Petrik J.M., Kilybayev T., Shormanbayeva D.</i> The Internet and Kazakh Culture: Challenges and Prospects	140

Section 5
SCIENTIFIC LIFE

<i>Масалимова А.Р., Құрманалиева А.Д.</i> Әбу Насыр әл-Фараби: дәуір сұхбаттастығы	145
Авторлар туралы мәліметтер	147