



# ӘЛ-ФАРАБИ

## ӘЛЕУМЕТТІК-ГУМАНИТАРЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР ЖУРНАЛЫ

№ 1 (61) 2018 ж.

# AL-FARABI

## JOURNAL OF SOCIO- HUMANITARIAN STUDIES

ҚР БҒМ  
ҒЫЛЫМ КОМИТЕТІ  
ФИЛОСОФИЯ,  
САЯСАТТАНУ ЖӘНЕ  
ДІНТАНУ ИНСТИТУТЫ

Мерзімді баспасөз басылым-  
дарын және (немесе) ақпарат  
агенттіктерін есепке алу туралы  
куәлік № 13403-Ж 22.02.2013 ж.

Журнал ҚР БҒМ Білім және  
ғылым саласындағы бақылау  
комитетінің философия және сая-  
си ғылымдары бойынша негізгі  
ғылыми нәтижелерін жариялай-  
тын ғылыми басылымдар тізіміне  
енгізілген. (Комитет бұйрығы  
05.07.2013 ж. №1033; Комитет  
бұйрығы 20.08.2013 ж. № 1201).

2003 ж. шығарыла бастады  
Жазылу көрсеткіші – 74671

### МАЗМҰНЫ – СОДЕРЖАНИЕ

#### КАЗІРГІ ТАҢДАҒЫ ЖӘНЕ ТАРИХИ РЕТРОСПЕКТИВАДАҒЫ ФИЛОСОФИЯ – ФИЛОСОФИЯ В НАСТОЯЩЕМ И ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ

- Хамидов А.*  
Мировоззренческие основания канона «Чжоу и».....3
- Качев Д.*  
Философские концепции сознания и проблема  
модернизации .....22
- Иманбаева С. Заурбекова Л.*  
Алаш зиялыларының еңбектеріндегі азаттық идеясы.....36

#### МӘДЕНИЕТ ЖӘНЕ БІРЕГЕЙЛІК – КУЛЬТУРА И ИДЕНТИЧНОСТЬ

- Таибулатова М.*  
Взаимодействие культуры как фактор их взаимного  
развития.....52
- Бижанов А., Нұрмұратов С.*  
Қазақстандық бірегейлікті қалыптастыру:  
теория және практика.....72
- Мирзабекова А.*  
О соотношении сетевой и культурной идентичности  
человека в интернет-коммуникациях.....84

#### ТІЛДІК САЛАНЫ РЕФОРМАЛАУ: МӘСЕЛЕЛЕРІ МЕН ШЕШІМДЕРІ – РЕФОРМИРОВАНИЕ ЯЗЫКОВОЙ СФЕРЫ: ПРОБЛЕМЫ И РЕШЕНИЯ

- Кадыржанов Р.*  
Переход на латиницу в обществе массовой грамотности  
Узбекистана .....99

Редакцияның мекен-жайы: 050010, Алматы қ., Құрманғазы көшесі, 29,  
ҚР БҒМ Ғылым комитетінің РМҚК «Философия,  
саясаттану және дінтану институты»  
Тел.: +7 (727) 272-59-10, 261-02-73, факс: +7 (727) 261-02-83.  
[www.alfarabijournal.org](http://www.alfarabijournal.org)



# АЛ-ФАРАБИ

ЖУРНАЛ СОЦИОГУМАНИТАРНЫХ  
ИССЛЕДОВАНИЙ

# АЛ-ФАРАБИ

## ӘЛЕУМЕТТІК-ГУМАНИТАРЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР ЖУРНАЛЫ

№ 1 (61) 2018 г.

*Федорова А.*

Понятие «гражданин» в гражданском обществе.....112

### БІЛІМ. БАТЫС ЖӘНЕ ШЫҒЫС ПАРАДИГМАЛАРЫ – ОБРАЗОВАНИЕ. ЗАПАДНЫЕ И ВОСТОЧНЫЕ ПАРАДИГМЫ

*Бердалина А.*

Процесс образования и воспитания  
в толерантной среде.....128

*Жандосова Ш., Досмаганбетова А.*

Діни білім берудің рухани және өнегелік мәні.....144

### МЕРЕЙТОЙЛАР – ЮБИЛЕЙНЫЕ ДАТЫ

*Соловьева Г.*

ЖАБАЙХАН АБДИЛЬДИН:  
диалектика жизни и творчества.....154

### ҒЫЛЫМИ ӨМІР – НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

*Абдильдина Р., Толгамбаева Д.*

III-я Международная научно-теоретическая конференция  
«Актуальные проблемы мировой философии, развитие  
человека, его сознания, нравственности» .....161

*Соловьева Г.*

Послесловие к юбилею.  
В философии еще много тайн.....168

**Content. Abstracts**.....174

**Біздің авторлар – Наши авторы**.....180

**Our authors**.....182

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ,  
ПОЛИТОЛОГИИ  
И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ  
КОМИТЕТА НАУКИ  
МОН РК

Свидетельство о постановке  
на учет периодического  
издания и (или)  
информационного агентства  
№13403-Ж от 22.02.2013 г.

Журнал включен в перечень  
научных изданий, рекомендуемых  
Комитетом по контролю в сфере  
образования и науки МОН РК для  
публикации основных результатов  
научной деятельности по философ-  
ским и политическим наукам  
(приказ Комитета от 05.07.2013 г.  
№ 1033; приказ Комитета от  
20.08.2013 г. № 1201).

Издается с 2003 г.

Подписной индекс – 74671

Адрес редакции: 050010, город Алматы, ул. Курмангазы, 29.  
РГКП «Институт философии, политологии и религиоведения»  
Комитета науки МОН РК  
Тел.: +7 (727) 272-59-10, 261-02-73, факс: +7 (727) 261-02-83.  
[www.alfarabijournal.org](http://www.alfarabijournal.org)

Хамидов Александр (Алматы, Казахстан)

## МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ КАНОНА «ЧЖОУ И»

**Аннотация.** В статье анализируется классический канон древнекитайской культуры «Чжоу и» в аспекте выявления его мировоззренческих оснований. Данный канон появился как мантическое пособие для гадания на стеблях тысячелистника. Примерно с VIII в. до н. э. в Китае сложилось исследовательское направление, предметом которого является данный канон, а на Западе такое направление стало складываться с XVII в. Автором выявлен ряд противоречий традиционной ицзинистики в раскрытии таких вопросов, как несогласованность между каноническим мантическим текстом «И цзина» и рядом метафизических положений трактатов «Си цы чжуани» и «Шо гуа чжуани», входящих в состав «И чжуани» (второй части «Чжоу и»); в решении вопроса об историческом соотношении геометризованного и графемного изображений гуа; в решении вопроса о соотношении различных форм семиозиса развёртывания Великого предела с геометрическим и графемным его семиозисом, приписываемом Фу-си; о соотношении Беспредельного (У цзи) и Великого предела (Тай цзи) в «Чжоу и»; в вопросе датировки некоторых мировоззренческих схем, появившихся в эпоху Сун (X – XII вв.) и интерпретации их Чжу Си. Задача статьи – разрешить указанные противоречия. Мировая ицзинистика в своих исследованиях руководствуется исключительно историческим методом. Применённый автором логический метод позволил разрешить основные проблемы ицзинистики и раскрыть мировоззренческие основания канона «Чжоу и».

**Ключевые слова:** «Чжоу и», «И цзин», «Си цы чжуань», ицзинистика, мировоззрение, триграмма, гексаграмма, мантическая (гадательная) практика, семиозис, Беспредельное (У цзи), Великий предел (Тай цзи), Фу-си, Вэнь-ван, Чжу Си.

... Коды, изложенные в «И цзине», влияя на всю дальневосточную традицию, самими китайцами, японцами и другими народами никогда до конца не понимались, их функция не осознавалась.

*А.А. Маслов* [Маслов 2007, с. 235]

## Введение

Как известно, «Чжоу и» – самый авторитетный древнекитайский литературный канон, оказавший фундаментальное влияние на всю культуру Поднебесной. Данный канон состоит из двух частей – «И цзина», являющегося мантическим пособием по гаданию на стеблях тысячелистника, и «И чжуани», включающей семь трактатов, представляющих собой комментарии к «И цзину». Основой последнего являются 64 гексаграммы, каждая из которых представляет собой комбинацию из шести черт (*яо*) – цельной (—), символизирующей начало *ян*, и прерванной посередине (--), символизирующей начало *инь*. Считается, что каждая гексаграмма символизирует собой конкретную динамическую ситуацию в её развитии, которая и подлежит интерпретации в акте гадания. Считается также, что «И цзин» возник из гадательной практики и что впоследствии он служил *почвой* для философствования и конструирования мировоззренческих схем.

Гексаграммы в «И цзине» расположены в порядке, приписываемом Вэнь-вану. К этой основе примыкает обычный иероглифический текст, представляющий собой собственно мантический текст, состоящий из пояснений основы (каждой гексаграммы в целом, составляющих её триграмм и каждой её черты). Принято считать, что «И цзин» создан в VIII–VII вв. до н. э., а «И чжуань» – в VI–IV вв. до н. э. Принято также считать, что 64 гексаграммы возникли в конце II – начале I тысячелетия до н. э. При этом вопрос о происхождении как черт, так и образуемых из их комбинаций *гуа* – триграмм и гексаграмм – остаётся до сих пор неясным, а потому и дискуссионным.

Считается, что с появлением «Чжоу и», т. е. с VIII–VII вв. до н. э. в Китае сложилась традиция его изучения, получившая название «*и сюэ*». Она была продолжена в Японии. Со второй половины XVII в. данный канон стал доступен в Западной Европе, а позже и всему миру. Эквивалентом *и сюэ* стала *ицзинистика* (к примеру, в английском варианте: I-Ching Studies). Надо отметить, что китайское наименование охватывает обе части «Чжоу и», ибо в нём акцент ставится на *и*, то есть на *переменах*, тогда как ицзинистика с *формальной* стороны относится лишь к первой его части – к «И цзину», т. е. действует по принципу *pars pro toto*. Но, конечно, содержательно она охватывает обе части.

## Методология исследования

В статье применена диалектическая методология. Эта методология на сегодня является наиболее эффективной. Она позволяет схватить предмет исследования во всей его целостности и внутренних взаимосвязях.

Наиболее явно в исследовании задействованы: принцип целостности, принцип конкретности, принцип единства исторического и логического. Эти принципы позволили преодолеть не только односторонности, но и заблуждения ицинистики, оперирующей исключительно *историческим* методом. Они позволили раскрыть связь геометрической (*more geometrico*) и графемной форм семиозиса развёртывания Тай цзи. Принцип единства исторического и логического позволил доказать, что некоторые мировоззренческие схемы, появившиеся в эпоху Сун, на деле были созданы до появления «И цзина», в котором они были приспособлены к гадательной практике. Диалектическая методология позволила раскрыть мировоззренческие основания канона «Чжоу и».

### ***Исторический подход в ицинистике и антитетичность его результатов***

И китайские, и некитайские ицинисты в своём исследовании применяют исключительно *исторический метод*. В соответствии с этим методом картина выглядит следующим образом. «И цзин» исторически появился как мантическое пособие для гадания на стеблях тысячелистника. Этому же служит и «И чжуань», а значит, и весь канон «Чжоу и». 64 гексаграммы (*лю ши сы гуа*) были образованы из восьми триграмм (*ба гуа*) посредством их удвоения, сочетая каждую с каждой и с самой собой. В I в. до н. э. Цзин Фан создал особое расположение гексаграмм, получившее название Дворцов Цзин Фана (см.: [Еремеев 2005, с. 47]). В эпоху Хань (III в. до н. э. – III в. н. э.) представители школы иньян-цзя стали сочетать *гуа*<sup>1</sup> со схемами Хэ ту и Ло шу, с пятью «первоэлементами» (*у син*) и т. д. На рубеже новой эры был создан трактат «И линь» («Лес перемен»), в котором представлено удвоение гексаграмм (получилось 4 096 фигур-*гуа*). В то же время Ян Сюн создал трактат «Тай сюань цзин» («Книга Великой тайны»), ядром которого стала 81 тетраграмма (*шоу*), каждая из которых образована из трёх видов черт: цельной, прерванной посередине и дважды прерванной (—, --, ---).

В эпоху Сун (X–XII вв.) представителями неоконфуцианства были обнародованы схемы квадратного расположения гексаграмм (см.: [Еремеев 2005, с. 43]), линейного расположения триграмм (см. Илл. 4), кругового расположения триграмм (см. Илл. 10b) и гексаграмм (см. [Лукиянов 2005, сс. 30–31; схема 8]), а также геометризованного (*more geometrico*) изображения возникновения триграмм (см. Илл. 2 и 7) и гексаграмм (см. Илл. 8), приписываемые Фу-си, а, кроме того, линейное (см. Илл. 5) и круговое (см.: [Лукиянов 2005, с. 27; схема 6]) изображение триграмм и круговое расположение гексаграмм (см.: [Лукиянов 2005, с. 32–33; схема

9]), приписываемое Вэнь-вану. И даже ныне всемирно известное изображение Великого предела в виде круга, разделённого S-образной линией на две части – тёмную и светлую с белой точкой на тёмной части и чёрной – на светлой (см. Илл. 1 и 10а)<sup>2</sup>, тоже появилось в эпоху Сун. Ицзинисты склонны считать, что эти схемы и изображения были созданы самими Чжоу Дунь-и и Шао Юном. В 1973 г. в Китае (Мавандуй близ г. Чанша) был найден вариант «Чжоу и», в котором содержался третий вариант квадратного расположения гексаграмм (см.: [Еремеев 2005, с. 45]). Такова картина при историческом подходе.

Однако эта картина обнаруживает в себе ряд несогласованностей. Обратимся ко второй части «Чжоу и», к «И чжуани». Она, как отмечено, включает в себя семь трактатов, три из которых содержат по два раздела, и потому она именуется также «Десять крыльев» («Ши и»). Эти чжуани неоднородны по содержанию и назначению. Три из них («Туань чжуань», «Сян чжуань» и «Вэнь янь чжуань») являются прямыми дополнениями к текстам «И цзина», две («Сюй гуа чжуань» и «Цза гуа чжуань») посвящены порядку гексаграмм. И только две чжуани («Си цы чжуань» и «Шо гуа чжуань») содержат в себе *мировоззренческие*, метафизические сюжеты. Содержание этих сюжетов неоднородно: они содержат в себе как даосские, так и конфуцианские мотивы. Ясно, что, они составлялись представителями обоих этих основополагающих направлений древнекитайской философии. Судя по всему, они неоднократно переписывались, что-то добавлялось, что-то удалялось, и так далее. В «Си цы чжуани» встречаются цитаты из «И цзина». Несогласованности, о которых сказано, относятся именно к этим последним чжуаням и их соотношению с «И цзином». Вот лишь некоторые. Гексаграммы состоят из двух типов черт, одна из которых символизирует начало *инь*, а другая – начало *ян*. Так они и именуются в «Си цы чжуани». Но в тексте «И цзина» эти черты именуется соответственно «шестёркой» и «девяткой». Или вот положения: «То *инь*, то *ян* – это и есть Дао...» [«Си цы чжуань» 2005, с. 201]; «...Перемены имеют Великий предел» [«Си цы чжуань» 2005, с. 211]; «...“Перемены” – обратные числа» [«Шо гуа чжуань» 2005, с. 228]. Эти положения никакого отношения не имеют к гадательным текстам и, следовательно, к гадательной практике. Фигуры Ло шу и Хэ ту, а также числовые соответствия, имеющие к ним отношение (см.: [«Си цы чжуань»; соответственно с. 211 и с. 205]) также не имеют к мантической практике никакого отношения. Существуют и другие несогласованности, на которых останавливаться нет возможности. Некоторые ицзинисты заявляют, что 64 гексаграммы в последовательности Вэнь-вана символизируют собой *дао*-путь и проявленного Универсума в целом, и всякого формообразования в нём. Т. П. Григорьева [1987, с. 265] пишет: «Шестьдесят четыре гексаграммы “Иц-



зина» олицетворяют шестьдесят четыре стадии мирового становления», а применительно к человеку – «зигзагов» его Судьбы (*мин*). Это, по нашему убеждению верно, но это непосредственно из текста «И цзина» не следует. Это – вывод из философской концептуализации «И цзина» и «Чжоу и» в целом.

### «Чжоу и» в свете диалектики исторического и логического

Ицзинисты дают себе отчёт в том, что, во-первых, триграммы и гексаграммы суть продукты развёртывания Великого предела (Тай цзи), а во-вторых, что *графемное* изображение триграмм и гексаграмм по Фу-си *соотносимо* с его же *геометрическим* (*more geometrico*) их изображением и даже *производно* от него. Однако должных выводов из этого ицзинисты не делают. Но такая корреляция форм изображения является *единственной во всём* на сегодня имеющемся (и рискнём взять на себя смелость сказать: в том числе и возможном) семиозисе развёртывания Великого предела. *Только* из геометрического изображения процесса развёртывания Тай цзи возможно получить аутентичное графемное их изображение. Это означает только одно: *логически* (а следовательно, и *исторически*) первичным является появление геометрического семиозиса развёртывания Тай цзи. Процесс его изображения имеет следующую форму. Сначала изображается вытянутый прямоугольник. Одна его часть (*левая*) закрашивается в тёмный цвет, символизирующий начало *инь*; другая часть (*правая*) остаётся не закрашенной, т. е. светлой, символизирующей начало *ян*. Так образуются «два образца-и». Затем над ним надстраивается точно такой же прямоугольник, но делится он уже на четыре части, которые – начиная с левой крайней – через одну закрашиваются тёмным цветом. Получаются, следовательно, «четыре образа-сян». Наконец, третья ступень дихотомического деления Тай цзи изображается посредством надстраивания ещё одного такого же прямоугольника и деления его на восемь частей, в которых тёмный и светлый цвета распределяются по тому же принципу. Так образуются «восемь символов-гуа». При этом важно иметь в виду, что символы эти относятся не к одной лишь третьей ступени, но охватывают собою все три ступени (ибо *всю* получившуюся фигуру делят на восемь частей), так же, как и образы-сян охватывают собою не только второй, но и первый уровни-ряды (см. Илл. 2 и 7).

Последовательное деление на три ступени даёт восемь триграмм, а на шесть ступеней – 64 гексаграммы. Геометрический (плоскостной) способ изображения процесса развёртывания Великого предела даже на три ступени довольно неудобен для любых операций с ним (в том числе и чисто умозрительных, не говоря уже о мантических). Даже изображённые в виде

изолированных столбцов (см. Илл. 3), символы эти громоздки и неуклюжи. Уже из чисто технически-прагматических соображений необходимо было какое-то их усовершенствование, вплоть до *смены формы семиозиса* процесса развёртывания Тай цзи. В случае этой смены они должны бы быть заменены чем-то *качественно эквивалентным* и в то же время удобным для операций с ними. Выход состоял (по нашему предположению) в замене *плоскостей* (прямоугольников) *линиями*, специальными *чертами*. Тёмные полосы (прямоугольники) были заменены на чёрточки, прерванные посередине (--), а светлые – на цельные чёрточки (—). Первые стали обозначать начало *инь*, вторые – начало *ян*. Так был совершен переход с *геометрического* (more geometrico) семиозиса на *графемный* (так сказать, more γράφῆ).

В тексте «И цзина» прерванная черта (представляющая собой, по сути дела, две короткие рядоположенные черты) стала обозначать *чётное* число (шестёрку), а цельная – *нечётное* (девятку). И совершить этот переход было возможно *только* в рамках варианта, приписываемого Фу-си. Это означает не только то, что геометрический семиозис логически и – главное – *исторически* предшествует всем прочим формам семиозиса развёртывания Тай цзи. Это значит также, что все схемы, приписываемые Фу-си, исторически появились *раньше* всех других схем. Стало быть, мавандуйское расположение и содержащееся в «И цзине» расположение (точнее, это – *последовательность*) гексаграмм, приписываемое Вэнь-вану, могли возникнуть лишь *на основе* расположений, приписываемых Фу-си и *после* них. Это значит, что в эпоху Сун Шао Юн и другие не *изобретали*, а лишь *обнародовали* эти и другие схемы. А. И. Кобзев [2001, с. 187] пишет о символе Тай цзи (см. Илл. 1), что он «был либо выработан, либо *рассекречен* в эпоху Сун...» (курсив мой. – А. Х.) Логика подсказывает, что он был именно *рассекречен*, и столь же *рассекреченными* были все другие схемы.

Спрашивается, что дала эта смена семиозиса? Ответим: *много*. Прежде всего графемный семиозис *разрушает* изначальное (геометрически изображённое и изобразимое) Целое, образованное процессом развёртывания Великого предела, безотносительно к которому весь геометрический семиозис *не имеет смысла*. Графическая же, то есть графемная, форма семиозиса, во-первых, *атомизирует* Целое на отдельные, обособленные *гуа*, наделяя их предикатом (воспринимающимся впоследствии как их *атрибут*) самости и самодостаточности (см. Илл. 4). Во-вторых, что является конкретизацией сказанного, графическая форма *разрывает* горизонтальные связи *гуа* на всех (на трёх либо на шести) уровнях и вообще *отрывает* горизонталь от вертикали. Наконец, в-третьих, – и это основное – *гуа отрываются от своего источника* – начальной стадии развёртывания Великого предела, представляющего собой «два образца-и» – *инь* и *ян*. Всё это создаёт возможность рассматривать и расценивать ато-



мизированные *гуа* как нечто самодостаточное и толковать их сущность и смысл, их происхождение и их взаимосочетание в *отрыве* от геометрической формы семиозиса процесса ступенчатого дихотомического развёртывания Великого предела и *безотносительно* к ней, а тем самым – и в отрыве от самого Великого предела и *безотносительно* к нему, как если бы они сами *не были* составными частями последнего. Вместе с тем данная форма *гуа* именно вследствие утраты этой связи приобретает целый спектр *возможностей*, которые, реализуясь, и оборачиваются как бы исконными её атрибутами. Графическая форма *гуа* провоцирует возникновение дополнительных размышлений, медитаций, интерпретаций и спекуляций самого различного толка (метафизического, мантического, нумерологического, классификационного и т. д.). Так, если в геометрическом изображении возникновения *ба гуа* горизонтальные взаимокорреляции тёмных и светлых прямоугольников почти не бросаются в глаза, то в изображении этого процесса, аутентично переведённого на графемный язык, можно уже усматривать *нарастание* или *убывание* иньских или янских черт при движении-переходе от *гуа* к *гуа*.

Более того, из усматривания наличия такого соотношения черт в соседних *гуа* и из *придания* этому факту гипертрофированного значения вырастает *искус* применения к *гуа* всевозможных *комбинаторных* операций и манипуляций или (и) использования их во всевозможных операциях и конструкциях. И такой *искус* срабатывает. Так исторически возникают – уже на уровне *ба гуа*, восьми триграмм – многообразные построения, большинство из которых могут быть (и являются) рациональными, продуманными, логически упорядоченными и внутренне непротиворечивыми (в формальном отношении). Графическая (графемная) форма *гуа* также индуцирует целый спектр тематизаций, проблематизаций и даже мифологизаций, логически *не возможных* если при этом не отрываться от геометрической логики дихотомически-ступенчатого процесса развёртывания Тай цзи. В *забвении* этой генетической логики (и в абстрагировании от неё) и коренится практика произвольно-комбинаторного, манипуляторского обращения с *гуа*, породившая в том числе и различные модели *порядка их расположения*. (Во избежание возможных недоразумений, отметим, что речь у нас идёт отнюдь *не об осуждении* всего того, что вот уже на протяжении около двух с половиной тысячелетий, так сказать, творится с *гуа* – триграммами и гексаграммами – и вокруг них. Речь идёт лишь об объяснении объективных условий возможности всего этого. Стало быть, наше суждение – отнюдь *не оценочное* суждение относительно данной тенденции и традиции.)

Итак, с *логической* точки зрения, геометрическая форма *гуа* исторически *первична*; графическая же (графемная) их форма *вторична*, произ-

---

водна от геометрической и *предполагает* её. Поскольку распределение окраски прямоугольников в тёмный и светлый цвет в соответствии с дихотомическим делением Великого предела осуществляется как бы само собой, *автоматически*, без всякого субъективного корректирующего вмешательства, осуществляется, так сказать, *естественно-геометрическим* образом, постольку расположение «столбцов»-блоков, образующих символы-*гуа*, относительно друг друга является изначально *заданным*, а потому и *неизменным* и *неизменимым*. Отсюда – если их пронумеровать – их нумерация оказывается однозначно закреплённой за ними как втиснутыми каждый на своём месте в «обойме» Великого предела. И даже если их обособить в виде отдельных столбцов, но при этом не подвергать перегруппировке, они неизбежно сохраняют свои порядковые номера (см. Илл. 3). То же самое оказывается верным и относительно *ба гуа*, если они графическим способом, т. е. в форме графем (триграмм), аутентично воспроизводят исходную геометрическую модель. Это и содержится в линейном расположении восьми триграмм, приписываемом Фу-си (см. Илл. 4). В этом расположении *отсутствует* какая бы то ни было субъективная *располагающая*, упорядочивающая активность. Фу-си, фактически, ничего не располагает сам: он лишь *следует* в одном случае (при одной форме семиозиса) геометрической логике дихотомического развёртывания Великого предела, а в другом (при другой форме семиозиса) – лишь точно копирует на языке графем результат этого развёртывания. В этом своём занятии он осуществляет не что иное, как принцип *не-деяния* (*у взй*), предоставляя великому Дао самому осуществлять себя посредством семиозиса. Правильное расположение гексаграмм по Фу-си, как и расположение триграмм согласно ему же, было бы *линейным*. Но это весьма неудобная конструкция, и Фу-си располагает их *квадратом* 8 x 8. Иначе говоря, данная конструкция – это уже артефакт.

Обо всех остальных расположениях, или последовательностях, как триграмм, так и гексаграмм, можно сказать одно: все они однозначно суть, так сказать, *артефакты*, т. е. субъективно-сознательные *построения*, конструкции. То или иное расположение *гуа* относительно друг друга в них продиктовано, скорее всего, соображениями *нумерологический* или *комбинаторной целесообразности*, заведомо *внешней* относительно имманентной логики самоопределения Великого предела, какими бы коннотациями метафизического, мантического или иного порядка эти соображения ни были бы нагружены. Все эти расположения *не релевантны* в аспекте данной логики. И это нетрудно проверить: ведь геометрическое и графическое изображения следствий ступенчатого дихотомического членения Великого предела *взаимно переводимы друг в друга*. Поэтому легко обнаружить, соответствует та или иная линейная графемная последова-

тельность расположения *ба гуа* или *лю ши сы гуа* геометрической логике развёртывания Тай цзи или нет. Легко убедиться, что ей соответствует, релевантна ей *только* и *исключительно* последовательность Фу-си. См. в этой связи опыт перевода линейного расположения триграмм по Вэньвану (Илл. 5) в геометрическую (см. Илл. 6). Отсюда с неизбежностью и вытекает вывод о *логической* (а стало быть, и *исторической*) *первичности* линейного расположения триграмм согласно Фу-си относительно *всех* известных и комбинаторно возможных их расположений.

### *Мировоззрение, лежащее в основании «Чжоу и»*

В основе канона «Чжоу и» лежит вполне конкретное мировоззрение, а известные схемы суть не что иное, как *картины*, или *модели*, мира, в которых оно зафиксировано. Данное мировоззрение представлено также в «Упанишадах» или в современной теософии. Оно заключается в том, что существует два уровня-состояния Универсума: *проявленный* и *непроявленный*. В китайской традиции непроявленный Универсум именуется различно: Хаос, Великая пустота, Беспредельное и т. д.; одно из названий проявленного Универсума – Великий предел. Переход от одного уровня-состояния к другому очень чётко зафиксировано в известной схеме и в пояснении к ней Чжоу Дунь-и (см. Илл. 11; пояснение будет приведено ниже). Беспредельное (У цзи) проявляет себя как Великий предел (Тай цзи) (см. Илл. 9), а дальше начинается развёртывание проявленного Универсума *в границах* Великого предела. Проявленный Универсум с самого начала движется в противоположностях. Е. П. Блаватская [1937, с. 50] пишет: «...Проявленная Вселенная исполнена двойственности, которая является как бы самой сутью её Проявленного Существования». Великий предел образован двумя противоположными началами – *инь* и *ян*. Вопреки мнению некоторых синологов, *инь* и *ян* – это отнюдь не дуалистические противоположности наподобие бинарных оппозиций архаического мировоззрения. Это *неслиянно-нераздельные* противоположности. Между ними не бывает *противоречия* – главной категории гегелевско-марксовской диалектики. Нормальным их соотношением является их *гармония* (*хэ*), понимаемая как *равновесие* противоположностей, но *не* статическое, а динамическое. То, что древнекитайская философия не знала категории *противоречия*, объясняется тем, что в ней онтологический приоритет в проявленном Универсуме отдавался *не* вещественности, а энергии. В западной же философии, которая с самого начала отдавала приоритет *вещественному*, телесному измерению Универсума, во-первых, акцентировались другие противоположности и их соотношения, а во-вторых, оказалась возможной категория *противоречия*. Это мы видим уже в философии

Гераклита Эфесского. Конечно, у него это ещё не противоречие; это – *антагонизм*. Но, опираясь на положения Гераклита, Гегель в XIX столетии введёт в философию категорию диалектического *противоречия*.

### **Мировоззренческие контаминации в ицзинистике**

Итак, схема, обнародованная Чжоу Дунь-и, ясно утверждает, что Беспредельное генетически первично относительно Великого предела, а схемы геометрического образования *гуа* по Фу-си, обнародованные Шао Юном, являются изображением *его* собственного развёртывания. Однако живший и творивший примерно на сто лет позже Чжоу Дунь-и и Шао Юна Чжу Си (1130–1200) весьма последовательно доказывал, что слова «Великий предел» и «Беспредельное» у Чжоу Дунь-и означают *одно и то же*, а пустой верхний круг на обнародованной последним схеме *и есть* Великий предел. Он или не понимал сути этой и других схем, или же намеренно, пользуясь своим огромным авторитетом, вводил в заблуждение своих современников и потомков. Его современник Лу Цзю-юань (1139–1193), споря с ним, доказывал, что беспредельное первично относительно Великого предела, но безуспешно. В ицзинистике возобладала линия Чжу Си. Более того, к обнародованным Шао Юном схемам геометрического развёртывания Великого предела до восьми триграмм (см. Илл 12) и до 64-х гексаграмм (см.: [Лукиянов 2005, с. 28–29; схема 7]) им самим или по его поручению были добавлены снизу чистые (светлые) прямоугольники, на которых написано «Великий предел». И многие ицзинисты до сих пор некритически следуют Чжу Си. В своё время дань этой некритичности отдал и автор настоящей статьи (см.: [Хамидов 1999, с. 77, с. 79]). А А. И. Кобзев даже пишет о *семи уровнях* развёртывания Великого предела (см.: [Кобзев 2010]).

Вот как, к примеру, известный синолог Е.А. Торчинов [1994, с. 211] комментирует положения трактата: «Чжоу Дунь-и сразу же называет Великий Предел Беспредельным (*у цзи*). Это понятие выступает у него *синонимом* понятия Великий Предел, как бы обозначением его сути, корня, основы» (курсив мой. – А. Х.). Откуда он делает такой вывод? Ведь об этом не говорится и в *его* переводе. Далее Торчинов пытается объяснить. «Первый круг, – пишет он [Торчинов 1994, с. 213], – символизирует Великий Предел как ещё не поляризованный на две противоположные и взаимопереходящие энергии: *инь* и *ян*».

Второй круг обозначает процесс дифференциации, рождённой в недрах Великого Предела: возникает поляризованная тонкая пневма-*ци* (инь-ци, ян-ци, изображаемые на схеме как тёмная и светлая стороны круга). Светлый кружок в центре большого круга обозначает сам Великий Предел

– субстанцию (*бэньти*) *инь* и *ян*. У Чжоу Дуньи в отличие от ранних космогоний не сам Великий Предел расчленяется на противоположности. Он рассматривается в качестве субстанции полярных пневм, порождающихся пассивным или активным состоянием этой субстанции». Это уже *домысел*. И категория субстанции тут ни к чему. Если уж и говорить о субстанции применительно к древнекитайской (даосской или неоконфуцианской) философии, то это *ци*, универсальная энергия проявленного Универсума. Таким образом, Е.А. Торчинов пытается трактовать переход от У цзи к Тай цзи, не освободившись от западного ядра своего мировоззрения.

А теперь сопоставим два перевода фрагмента трактата Чжоу Дунь-и двумя синологами-современниками примерно в одно и то же время – Е.В. Еремеева и Е. А. Торчинова.

Перевод В.Е. Еремеева	Перевод Е.А. Торчинова
<p>«Беспредельное, а затем – Великий предел!</p> <p>Великий предел приходит в движение, и рождается <i>ян</i>. Движение доходит до предела, и наступает покой. В покое рождается <i>инь</i>. Покой доходит до предела и снова наступает движение. Так, то движение, то покой являются корнем друг друга.</p> <p>Разделяются <i>инь</i> и <i>ян</i> – поэтому устанавливаются два образа.</p> <p><i>Ян</i> превращает, <i>инь</i> соединяет – происходит рождение <i>воды, огня, дерева, металла, почвы</i>. Пять пневм распространяются в должном порядке – четыре времени совершают свой ход.</p> <p>Но пять стихий – это только <i>инь</i> и <i>ян</i>, <i>инь</i> и <i>ян</i> – это только Великий Предел, а Великий предел коренится в Беспредельном!» [Чжоу Дуньи 1993, с. 14]</p>	<p>«Беспредельное и Великий Предел! Великий Предел движется и рождает <i>ян</i>, покоится и рождает <i>инь</i>. Покой доходит до предела и вновь появляется движение. Движение доходит до предела и вновь появляется покой. Один раз движение, один раз покой – они коренятся друг в друге. Произошло разделение на <i>инь</i>, разделение на <i>ян</i> – и два ряда-формы проявления установились.</p> <p><i>Ян</i> превращается, <i>инь</i> смешивается – так рождаются вода, огонь, дерево, металл, земля – пять пневм. Они следуют друг за другом в должном порядке, четыре сезона чередуются. Пять стихий – это только одно – <i>инь</i> и <i>ян</i>. <i>Инь</i> и <i>ян</i> – это только одно – Великий Предел. Великий Предел коренится в Беспредельном» [Чжоу Дуньи 1994, с. 209 – 210].</p>

Всякий перевод отражает степень проникновения переводчика в переводимый текст и вместе с тем является прямым или косвенным *истолкованием* этого текста. Это мы и видим при сопоставлении двух приведенных переводов одного и того же текста. В переводе Торчинова: Беспредельное **и** Великий предел. Это значит, что они – *однопорядковые*, находятся один подле другого в одной плоскости. То есть как в трактовке Чжу Си. В переводе Еремеева: Беспредельное, а **затем** Великий предел. Они следуют друг за другом. А то, что они не находятся в одной плоскости, в одном измерении, демонстрирует и схема (см. Илл. 11). Но ведь оба

одинаково перевели ту фразу, согласно которой Великий предел *коренится* в Беспредельном! Значит, зависимость от западного мировоззрения и от традиции, заданной Чжу Си, не позволила Е. А. Торчинову соотнести данную фразу с начальной фразой трактата Чжоу Дунь-и. Но и сам В. Е. Еремеев, так прекрасно переведший трактат Чжоу Дунь-и, в одной из своих монографий приводит геометризованный семиозис развёртывания Тай цзи до *ба гуа*, т. е. на три ступени, как на Илл. 7, а под ним изображает ещё один уровень, полностью светлый, и ставит на нём слова «Великий предел» (см.: [Еремеев 2005, с. 40; рис. 1.2.12]). То есть воспроизводит трактовку Чжу Си. На деле же данный уровень – это не Великий предел, а *Беспредельное*.

### Заключение

Из изложенного следует, что мировоззрение и его схематические изображения не *выведены* из «И цзина» (первой части канона «Чжоу и»), а исторически *предшествуют* ему как сугубо *мантическому* пособию и нашли в нём своё частичное воплощение. Любопытно, что в «Си цы чжуань» в трёх чжанах содержится настоящая *реклама* «И цзина» (см.: [«Си цы чжуань» 2005, с. 222–224; чжаны 8–10]). Такова картина канона «Чжоу и» в свете диалектики исторического и логического. Из изложенного также следует, что западные специалисты по восточным мировоззрениям и по восточным философиям – в частности в большинстве своём неадекватно понимают соотношение непроявленного и проявленного измерений-состояний Универсума – Беспредельного и Великого предела или Брахмана и Атмана «Упанишад».

В эпиграфе к настоящей статье приведены слова А.А. Маслова о том, что сами китайцы не до конца понимают «Чжоу и». Это относится не только к китайцам прошлых веков, но и к древним китайцам. Но дело не ограничивается «И цзином». А.А. Маслов [207, с. 245] пишет: «Даже сами китайцы времён I тыс. до н. э. уже не могли целиком осмыслить многие духовные школы, например, то учение, которое принёс Лао-цзы, изложенное в трактате “Дао дэ цзин” (“Канон Пути и Благодати”). Интересно, что весь последующий даосизм, хотя и почитал этот трактат, так его до конца не осознал и следовал совсем другим постулатам и правилам». И действительно. «Дао дэ цзин» – исторически первый трактат, в котором изложена даосская философия. Казалось бы, он должен выглядеть чем-то предварительным, не до конца проработанным и т. д. А что мы видим? Он разительно отличается от появившихся позже философских трактатов даосизма – от «Чжуан-цзы», «Ле-цзы». Да и от даосских сюжетов других трактатов, таких, как, например, «Хуайнань-цзы». «Дао дэ цзин» отлича-



ется логической строгостью, чёткостью и лаконичностью формулировок. Его можно рассматривать как *канон*, тогда как вышеназванные трактаты суть лишь своеобразные *чжуани* – свободные толкования и развития темы канона, вариации на его сюжеты.

Из этого следует предположение, что мироззрение, зафиксированное в «Чжоу и», да и в «Дао дэ цзине», было передано древнекитайской цивилизации от какой-то предшествующей ей цивилизации. В «Си цы чжуани» и «Шо гуа чжуани» создание «Перемен» приписывается неким *совершенномудрым*. Когда они существовали? Согласно хронологии китайской истории сначала существовал Доисторический Китай (8500–2070 гг. до н. э.). Его сменила легендарная династия Ся (2700–1600 гг. до н. э.), а её сменила уже более реальная династия Шан (1600–1046 гг. до н. э.). Очевидно, совершенномудрые через поколение *посвящённых* передали мироззренческие идеи, воплотив часть их сначала в виде мантического пособия, а в эпоху Сун рассекретив и некоторые другие. Любопытно, что на древнекитайских топограммах Юг располагается вверху, Север – внизу, Восток – слева и Запад – справа. На Юге максимум концентрации начала *ян*, на Севере – начала *инь*. Очень возможно, что это память о той ситуации на планете Земля, когда полюсы занимали именно такое положение. Известно, что инверсия магнитного поля Земли, когда полюсы заняли теперешнее положение, произошла около 780 тысяч лет назад. Но это, конечно, лишь предположение.

Вывод, вытекающий из вышеизложенного, состоит в следующем. Во-первых, ицзинистике необходимо совершить переориентацию в вопросе о соотношении Беспредельного и Великого предела (в том числе, конечно, и в плане семиозиса) с линии Чжу Си на линию Чжоу Дунь-и – Лу Цю-юаня. Во-вторых, сделать правильные выводы из сопоставления геометрического (*more geometrico*) и графемного семиозисов развёртывания Тай цзи и образования *гуа*, то есть признать первичность первого и вторичность, производность от него второго. В-третьих, признать, что схемы, появившиеся в эпоху Сун, на деле появились *до* появления «Чжоу и» как мантического пособия. В-четвёртых, что порядки расположения *гуа* согласно Фу-си исторически *предшествуют* всем другим их порядкам. Стало быть, необходим пересмотр всех основных положений мировой ицзинистики.

## Библиография

Блаватская, Е. 1937. 'Тайная Доктрина. Синтез науки, религии и философии, т. I. Космогенезис', Rīgā, «Uguns», 848 с.

Григорьева, Т. П. 1987. 'Образы мира в культуре: Встреча Запада с Востоком', *Культура, человек и картина мира*. М., Наука, с. 262–299.

Еремеев, В. 2005. 'Символы и числа «Книги перемен»', изд. 2-е, исправл. и дополн. М., научно-изд. центр «Ладомир», 599 с.

Кобзев, А. 2001. 'Происхождение и смысл «Великого предела»', XXXI научная конференция «Общество и государство в Китае». М., изд. фирма «Восточная литература» РАН, с. 182–190.

Кобзев, А. 2010. 'Нумерология и кабалистика: Пекин и Иерусалим', XL научная конференция «Общество и государство в Китае». М., изд. фирма «Восточная литература» РАН, (цит. по: URL <http://www.synologia.ru/> дата обращения 10.01.2018).

Лукьянов, А. 2005. '«И цзин» в культуре Дао', *И цзин. («Канон перемен»)*. М., изд. фирма «Восточная литература» РАН, сс. 6–46.

Маслов, А. 2007. 'Мудрецы Атлантиды'. Ростов-на-Дону, Феникс, 285 с.

'«Си цы чжуань» («Комментарий приложенных слов»)'. 2005, *И цзин («Канон перемен»)*. М., изд. фирма «Восточная литература» РАН, с. 197–225.

Торчинов, Е. 1994. 'Формирование буддийских космологических представлений в Китае (буддо-даосская традиция). Глава 1. Космологические представления древнего Китая', *Буддийский взгляд на мир*. СПб., «Андреев и сыновья», с. 188–267.

Хамидов, А. 1999. 'Соотношение форм семиозиса развёртывания *Тай цзи* и проблема моделей порядка *гуа*', *Адам алемі*, № 1, с. 73–102.

Хамидов, А. 2016. 'История диалектики. От Архаики до эпохи Ренессанса'. Усть-Каменогорск, К-АСУ, 304 с.

Чжоу Дуньи. 1993. 'Объяснение чертежа Великого предела', *Еремеев Е.В. Чертёж антропокосмоса*, изд. 2-е, доп. М., АСМ, с. 14.

Чжоу Дуньи. 1994. 'Объяснение схемы Великого Предела', *Торчинов, Е. Формирование буддийских космологических представлений в Китае (буддо-даосская традиция)*. Глава 1. Космологические представления древнего Китая. Приложение, *Буддийский взгляд на мир*, СПб., «Андреев и сыновья», с. 209–211.

'«Шо гуа чжуань» («Комментарий суждений о триграммах»)'. 2005, *И цзин («Канон перемен»)*. М., изд. фирма «Восточная литература» РАН, с. 226–233.

### Transliteration

Blavatskaja, E. 1937. 'Tajnaja Doktrina. Sintez nauki, religii i filosofii, t. I. Kosmogenezis' [Secret Doctrine. Synthesis of Science, Religion and Philosophy. V. I. Cosmogenezis], Rīgā, «Uguns», 848 s.

Grigor'eva, T. 1987. 'Obrazy mira v kul'ture: Vstrecha Zapada s Vostokom' [The images of the World in culture: The meeting of the West with the East], *Kul'tura, chelovek i kartina mira*. М., Nauka, s. 262–299.

Eremeev, V. 2005. 'Simvoly i chisla «Knigi peremen»' [Symbols and Numbers of the «I-Ching»], изд. 2-е, исправл. i dopoln. М., научно-изд. центр «Ладомир», 599 с.

Kobzev, A. 2001. 'Proishozhdenie i smysl «Velikogo predela»' [Origin and Meaning of the «Great Limit»], XXXI nauchnaja konferencija «Obshhestvo i gosudarstvo v Kitae». М., изд. фирма «Vostochnaja literatura» РАН, s. 182–190.

Kobzev, A. 2010. 'Numerologija i kabalistika: Pekin i Ierusalim' [Numerology and Kabbalistic: Beijing and Jerusalem], XL nauchnaja konferencija «Obshhestvo i gosudarstvo v Kitae». М., изд. фирма «Vostochnaja literatura» РАН, (cit. по: URL <http://www.synologia.ru/> data obrasheniya 10.01.2018).

Luk'janov, A. 2005. '«I czin» v kul'ture Dao' [«I-Ching» in the Culture of Tao], *I czin*. («Канон перемени»). М., изд. фирма «Vostochnaja literatura» RAN, s. 6–46.

Maslov, A. 2007. 'Mudrecy Atlantidy' [Sages of Atlantis]. Rostov-na-Donu, Feniks, 285 s.

'«Si ci zhuan'» («Kommentarij prilozhennyh slov») [«Xi cí Zhuàn » («Commentary of the attached Words»)], 2005, *I Czin* («Канон Перемени»). М., изд. фирма «Vostochnaja literatura» RAN, s. 197–225.

Torchinov, E. 1994. 'Formirovanie buddijskikh kosmologicheskikh predstavlenij v Kitae (buddo-daossskaja tradicija). Glava 1. Kosmologicheskie predstavlenija drevnego Kitaja' [Formation of Buddhist Cosmological Representations in China (Buddha-Taoist Tradition). Chapter 1. Cosmological Representations of Ancient China], *Buddijskij vzgljad na mir*. SPb., «Andreev i synov'ja», s. 188–267.

Hamidov, A. 1999. 'Sootnoshenie form semiozisa razvjortyvanija Taj czi i problema modelej porjadka gua' [The Ratio of the Forms of the Semiosis of the Development of *Tài jí* and the Problem of Models of Order of *Guà*], *Adam òlemi*, № 1, s. 73–102.

Hamidov, A. 2016. 'Istorija dialektiki. Ot Arhaiki do jepohi Renessansa' [The History of Dialectics. From the Archaic to the Renaissance]. Ust'-Kamenogorsk, K-ASU, 304 s.

Chzhou Dun'i. 1993. 'Ob#jasnenie chertezha Velikogo predela' [Explanation of the Great Limit Drawing], *Eremeev E. V. Chertjozh antropokosmosa*, izd. 2-e, dop. M., ASM, s. 14.

Chzhou Dun'i. 1994. 'Ob#jasnenie shemy Velikogo Predela' [Explanation of the Great Limit Scheme], *Torchinov, E. Formirovanie buddijskikh kosmologicheskikh predstavlenij v Kitae (buddo-daossskaja tradicija)*. Glava 1. Kosmologicheskie predstavlenija drevnego Kitaja. Prilozhenie, *Buddijskij vzgljad na mir*, SPb., «Andreev i synov'ja», s. 209 – 211.

'«Sho guf chzhuan'» («Kommentarij suzhdenij o trigrammah») [«Sho Guà Zhuàn Sho Guà Zhuàn » («Commentary on Judgments about Trigrams»)], 2005, *I czin* («Канон перемени»). М., изд. фирма «Vostochnaja literatura» RAN, s. 226 – 233.

## Примечания

1. Термин «*гуа*» применяется как к триграммам, так и к гексаграммам.

2. Разъяснение смысла данной фигуры нуждается в специальном пояснении. Если эту фигуру разрезать вертикальной линией пополам, то левая сторона должна быть тёмной, а правая светлой, как на Илл. 9 (её верхний уровень). Здесь, однако, всё наоборот. Дело в том, что на древнекитайских топограммах Юг располагается сверху, Север – внизу, Восток – слева и Запад – справа. На Юге максимум концентрации начала *ян*, на Севере – начала *инь*. На Юге достигает максимума начало *ян*, на Севере достигает максимума начало *инь*. То, что здесь левая, а не правая сторона предстаёт как янская, а правая – как иньская, объясняется тем, что позиция наблюдателя здесь расположена *наверху*: он смотрит сверху (с Неба) вниз (на Землю). А с этой позиции соотношение сторон видится иначе, чем снизу, т. е. противоположным образом. Движение начинается с янской стороны (левой для наблюдателя снизу, а для наблюдателя сверху – с правой) сверху и направляется вниз. По мере движения в нём происходит нарастание иньского начала и, когда движение доходит до конца, до Севера, происходит полное превращение в *инь*. Именно поэтому янская сторона в большей степени окрашена в тёмный цвет. Дальше начинается движение с иньской стороны – снизу (с правой для наблюдателя снизу, а для

наблюдателя сверху – с левой) и направляется вверх. По мере движения в нём происходит нарастание янского начала и, когда движение доходит до конца, до Юга, происходит полное превращение в *ян*. Поэтому данная сторона в большей мере – светлая. Затем цикл повторяется, и так до бесконечности, пока *Дао* не приведёт весь проявленный Универсум в непроявленное состояние. Следовательно, данное изображение демонстрирует не только статику, но и динамику, *процесс*. К сожалению, не только в не-китайских, но и в китайской традиции, уходящей в древность, данная «монада» изображается как попало, без соблюдения того мировоззренческого (и, конечно, концептуального) смысла, который она в себе несёт. Существует множество *неправильных* изображений «китайской монады». Правильна лишь данная, так как только она соответствует круговому расположению триграмм по Фу-си (см. Илл. 10).

### Иллюстрации



Илл. 1. Великий предел («китайская монада»)



Илл. 2. Геометрическое ступенчатое деление  
Тай цзи на три ступени по Фу-си



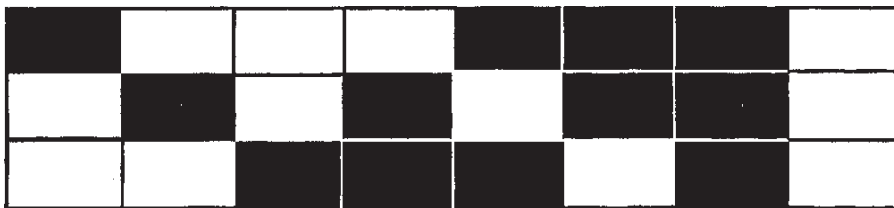
Илл. 3. Геометрическое (прямоугольное) изображение результата  
развёртывания Великого предела на три ступени, разбитое на столбцы-гуа



Илл. 4. Линейная последовательность триграмм по Фу-си как перевод с геометрического семиозиса в графемный



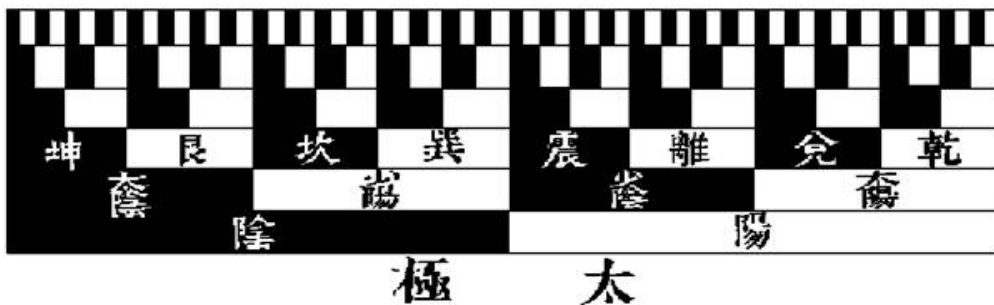
Илл. 5. Линейная последовательность триграмм по Вэнь-вану



Илл. 6. Линейная последовательность триграмм по Вэнь-вану, изображённая геометрически (more geometrico)

坤	艮	坎	巽	震	離	兌	乾
老蔭		少陽		少陰		老陽	
陰				陽			

Илл. 7. Геометризованный семиозис развёртывания Тай цзи до ба гуа (восьми триграмм) по Фу-си (китайское изображение)



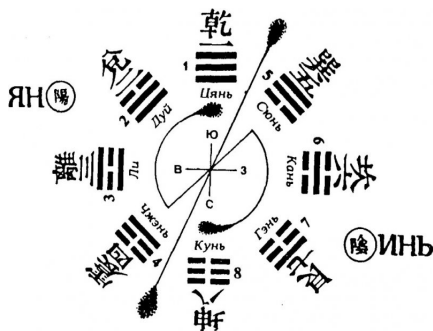
Илл. 8. Геометризованный семиозис развёртывания Тай цзи до люши сы гуа (64-х гексаграмм) по Фу-си

Великий предел  
Беспредельное

Илл. 9. У цзи (Беспредельное) и Тай цзи (Великий предел)



a



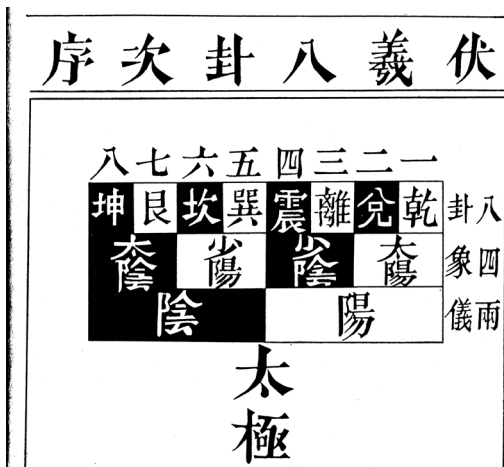
b

Илл. 10. а – Великий предел («китайская монада»); б – круговое изображение восьми триграмм по Фу-си



Илл. 11. Развёртывание Тай цзи по Чжоу Дунь-и





Илл. 12. Геометризованное изображение образования триграмм по Фу-си отредактированное Чжу Си. Внизу на пустом пространстве написано: *Тай цзи*, т. е. Великий предел

Хамидов А.

«Чжоу и» канонының (ережесінің) дүниетанымдық негіздері

Мақалада дүниетанымдық негіздерін анықтау мақсатында ежелгі қытайлық мәдениеттің классикалық каноны «Чжоу и» талданады. Бұл канон мыңжапырақтың талдарымен бал ашуға арналған мантикалық құрал ретінде пайда болған. Б.д.д. VIII ғасырда Қытайда пәні осы канон болып табылатын зерттеу бағыты қалыптасты, ал Батыста мұндай бағыт XVII ғасырда қалыптаса бастады. Мақаланың авторы дәстүрлі ицзинистикада «И цзин» канондық мантикалық мәтіні мен «И чжуани»-дің («Чжоу и»-дің екінші бөлігі) құрамына кіретін «Си цы чжуани» и «Шо гуа чжуани» трактаттарының бірқатар метафизикалық тұжырымдары арасындағы сәйкессіздікті; *гуа* графемдік және геометриялық өрнектелуінің тарихи қатынасына байланысты сұрақтарды шешуде; Фу-сиге телінетін Ұлы шектік семиозисінің әртүрлі формалары мен оның геометриялық және графемдік семиозисінің қатынасы туралы сұрақ бойынша; «Чжоу и»-дағы Шексіздік (У цзи) мен Ұлы шектілік (Тай цзи) арасындағы қатынаста; Чжу Сидің түсіндірмесіндегі Сун (X – XII ғғ.) дәуірінде пайда болған кейбір дүниетанымдық құрылымдардың пайда болу уақытына байланысты сұрақтар бойынша бірнеше қайшылықтарды анықтаған. Мақаланың мақсаты осы қайшылықтарды шешу. Дүниежүзілік ицзинистика зерттеулерінде тек *тарихи* әдістерді басшылыққа алады. Автордың пайдаланған *логикалық* әдісі ицзинистиканың негізгі мәселелерін шешуге және «Чжоу и» канонының дүниетанымдық негіздерін ашуға мүмкіндік берді.

Качеев Денис (Костанай, Казахстан)

## ФИЛОСОФСКИЕ КОНЦЕПЦИИ СОЗНАНИЯ И ПРОБЛЕМА МОДЕРНИЗАЦИИ

**Аннотация:** В статье рассматривается проблема сознания с точки зрения нескольких философских концепций. Классическое воззрение Платона на сознание как знание (образ пещеры), считало необходимым переход от представлений к знаниям, что будет означать подлинное бытие. Феноменологическая концепция Э. Гуссерля основывалась на интенциональности сознания как его основополагающей характеристике. Феномены сознания возникают в результате его интенции на объекты внешнего мира или на само себя. Концепция знания как самосознания, несмотря на свой широкий охват различных сторон и характеристик сознания, тем не менее, обладает рядом противоречий. Концепция Д. Деннета рассматривает сознание как психическую деятельность, обусловленную поступлением информации в мозг человека и ее интерпретацией. Большой интерес представляет онтологический подход казахстанских ученых А. Капышева и С. Колчигина, трактующих сознание как энергоинформационную структуру, пронизывающую Мироздание.

В рамках соотношения диалектических категорий «единичное» и «всеобщее», прежде чем перейти к анализу модернизации «общественного сознания», необходимо рассмотреть «сознание» и пути его модернизации. Однако, модернизация не рассматривается упрощенно, просто как «обновление» сознания. В статье подчеркивается, что любая возможность модернизации сознания есть длительный, эволюционный процесс.

Подчеркивается перспективность актуализации проблемы сознания в арабо-мусульманской философии, а также необходимость концептуального переосмысления «общественного сознания» как интеграции различных сторон духовной жизни личности и общества в целом.

**Ключевые слова:** сознание, модернизация, общественное сознание, знание, интенциональность, феноменология, самосознание, рефлексия.

### *Введение*

В Республике Казахстан ведется активная работа по реализации иницизированной Президентом Н.А. Назарбаевым программы модернизации общественного сознания, которая будет залогом дальнейшего социально-экономического развития нашей страны. Глубоко убежден, что подобная

модернизация не может проводиться без опоры на научные исследования, и особенно философскую рефлексию. В этом, прежде всего, может помочь изучение сознания как философской категории, а также учет представлений о сознании в мировой философии. И прежде чем говорить о модернизации общественного сознания, необходимо исследовать вопрос о современном понимании проблемы сознания. Ведь если исходить из диалектического рассмотрения сознания, то оно есть неотъемлемая часть «целого» общественного сознания. Поэтому, без обращения к «части», без понимания того, как трактуется сознание в современной философии, невозможно понимание «общественного сознания» как одного из основополагающих элементов духовной культуры общества.

В первую очередь, необходимо определить проблемное поле – как понимается сознание в различных философских концепциях и насколько высока возможность модернизации сознания с точки зрения научного анализа данного феномена. Следует сразу оговориться, что модернизация – это изменение (в данном случае - сознания), направленное на его обновление. Речь идет о возможности (или невозможности) структурного изменения сознания с точки зрения разных философских концепций. Также требует отдельного изучения феномен «общественного сознания» как социально-исторической формы сознания, комплексно интегрирующей сферу духовной жизни общества и личности. Под «духовной жизнью» при этом понимается не только (и не столько) религия, но эстетика, этика и другие необходимые элементы общественного сознания.

### *Методология исследования*

основывается на диалектическом подходе, в рамках которого возможна попытка объективного философского анализа концепции сознания с учетом всех противоречий, закономерностей развития и современных подходов к данному явлению.

*Источниковедческая база исследования* включает в себя труды классиков философской мысли (Платона, Локка) и работы западных философов (Э. Гуссерля, Ж.П. Сартра, Д. Деннета), исследующих проблему сознания. Также проблема сознания рассматривается в онтологической концепции казахстанских ученых А. Капышева и С. Колчигина.

*Дефиниции.* Следует оговориться, что данные дефиниции ни в коей мере не претендуют на истинность или всеобщность, так как рассмотренные нами концепции сознания дают собственное определение данным феноменам. Однако, необходимы какие-то отправные точки, каковыми и будут являться данные дефиниции.

Сознание – это элемент психической жизни человека, основанный на субъективном восприятии окружающей действительности, осознании человеком своей жизни и всего, что в ней происходит.

Модернизация – процесс обновления процесса или явления. Модернизация всегда основывается на предыдущем уровне развития и является качественно новым этапом, отвечающим изменяющимся окружающим условиям.

Модернизация сознания – неотъемлемый элемент исторического развития общества и личности как исходного, базового компонента общественной структуры. Необходимость модернизации сознания нарастает тогда, когда изменившиеся условия материальной жизни общества и духовной сферы требуют нового понимания и осмысления.

### *Классическая концепция сознания*

В классическом понимании сознания, которое превалирует в западной философии, сознание отождествлялось со знанием. Например, в диалоге Платона «Государство» представлен известный образ «пещеры», в котором описывается необходимость перехода от сферы представлений, охватывающих все видимое, к знанию, которое и есть подлинное бытие. Тени на стене пещеры есть подобия, которые представляются человеку существующими, и только подлинное знание о том, что на самом деле существует, дает человеку свободу понимания объективности мира. «Восхождение и созерцание вещей, находящихся в вышине, - это подъем души в область умопостигаемого», - отмечает Платон [1994, с. 298], согласно которому, наивысшим знанием является знание об идее блага, - «от которой зависят истина и разумение, и на нее должен взирать тот, кто хочет сознательно действовать как в частной, так и в общественной жизни».

Каждый человек обладает какими-либо знаниями, которые составляют сознание. Осознанность человеком своей жизни и всех сопутствующих ей изменений тоже есть знания, заключенные в личных переживаниях, воспоминаниях, жизненном опыте. Таким образом, знание и самосознание составляли сознание как единый феномен человеческого восприятия собственной жизни и жизни других людей, хода истории и т. д.

Здесь возникает известное противоречие о том, как человек может осознавать то, что он не знает, то есть то, что не входит в структуру его жизненного опыта и знаний об окружающем мире? Как вписывается в наше сознание то, с чем мы никогда не сталкивались и о чем мы не имеем никаких знаний? С одной стороны, даже незнакомый нам объект мы воспринимаем органами чувств и подвергаем обработке мышлением, а чувства и мышление входят в наше сознание. С другой стороны сам процесс

восприятия и есть определенное знание, следовательно, даже восприятие незнакомого объекта есть акт сознания. Конечно, это знание нельзя назвать глубоким или истинным, так как оно в своей основе будет отличаться от аналитического знания. Например, человек, который никогда не видел мобильного телефона и не имеет никаких представлений и знаний о нем, будет иметь своим первоначальным знанием об этом предмете то, что характеризует этот предмет как материальный объект, и то, что отличает данный материальный объект от других объектов, – цвет, размер, вес и т. д. Все остальные знания о мобильном телефоне человек получает в ходе его практического использования, обмена опытом с другими людьми.

Как видно, данная концепция сознания полностью строится на отождествлении сознания и знания, что само по себе недостаточно верно. Можно сказать, что эта концепция является классической, и, если классическая философия строилась на знании как основе сознания, то современная философия оперирует понятиями бессознательного, неосознанного знания или «архетипами» (коллективным бессознательным – К. Юнг).

Конечно, нельзя отрицать, что знание является одним из основополагающих компонентов сознания, однако само сознание не сводится лишь к обладанию человеком какими-либо знаниями. Мы обладаем также неявными знаниями, которые применяем в повседневной жизни и профессиональной деятельности, равно как и в любых других отраслях человеческого социума. Знание человека о себе самом определяет ход его деятельности, совершение или не-совершение тех или иных поступков, однако это знание нельзя назвать явным. Наша эмоциональная сфера также не поддается полному осознанию, однако наши желания и чувства являются актами сознания.

Понятие «модернизации», применимое к данной концепции сознания, будет означать обновление знаний человека о себе самом и окружающем мире, расширение своих представлений о своем сознании и сфере бессознательного. Модернизация сознания, таким образом, есть перманентный процесс, интенсивность которого зависит от генерации новых знаний и скорости передачи информации. В современную эпоху, когда объем информации растет в геометрической прогрессии, а скорость ее передачи невероятно высока, человек уже физически не может переработать и усвоить все эти новые знания. Поэтому, говоря о модернизации, необходимо отметить важность определения приоритетности получаемых знаний. К примеру, одной из целей модернизации сознания и одним из ее ключевых направлений является конкурентоспособность. Следовательно, человек, желающий быть на рынке труда конкурентоспособным специалистом, должен в первую очередь усваивать новые знания в своей сфере деятельности, далее – в смежных отраслях, изучать языки и т. д.

### **Феноменологическая концепция сознания**

характеризует сознание не наличием знаний, но интенциональностью (направленностью). Сам основоположник феноменологии Э. Гуссерль [2009, с. 262], дал следующее объяснение интенциональности, как того, что «характеризует сознание в отчетливом смысле, то, что оправдывает характеристику всего потока переживания в целом как потока сознания и как единства одного сознания». Соответственно, интенциональностью обладают все входящие в сознание элементы субъективного восприятия человека – ощущения, восприятия, представления, эмоциональная и волевая сферы, а также сфера бессознательного, проявляющая себя в жизни человека.

Суть феноменологического подхода заключается в том, что объект сознания становится таковым только тогда, когда сознание определяет его в результате интенции. Нет необходимости обладать знаниями об объекте, чтобы он стал частью сознания. Напротив, сознание само объективирует то, что попадает в его сферу. Представления, мысли, эмоции – интенции сознания, которое является их источником. Объект сознания, на который направлены его интенции, может и не существовать в реальности, быть идеальным. Интенциональность сознания может быть направлена на: объекты физического мира – реально существующие или мнимые, но, тем не менее, осмысливаемые сознанием; идеальные объекты – например, числа, гипотезы; а также на состояния самого сознания (опять таки, реальные или идеальные, мнимые).

Эдмунд Гуссерль разделял сознание на эмпирическое (опытное) и трансцендентальное (сверх- или вне-опытное). Носителем эмпирического сознания является эмпирическое Я, а трансцендентальное Я – носителем трансцендентального сознания. Другой известный представитель феноменологической онтологии Ж.-П. Сартр, напротив, считал, что интенциональность сознания направлена на реально существующие объекты физического мира, и трансцендентального Я не существует<sup>1</sup>. При этом Сартр не допускал существования эмпирического Я и не отождествлял его с индивидуальным сознанием. «Можно даже предположить», - пишет Сартр [2011, с. 71], - «существование сознания, производящего чистый рефлексивный акт, предоставляющий это сознание самому себе в качестве не-личной спонтанности. Нужно лишь заметить, что феноменологическая редукция всегда остается несовершенной».

Интенциональность сознания, таким образом, является таким же необходимым элементом сознания, как и наличие знаний, но не исчерпывает тем самым проблему сознания и его природы. Феноменология отождествила психику и сознание, однако не решила проблемы существования



явлений, существующих вне сферы сознания, например, бессознательных намерений, порывов и т. д. Например, интуиция или озарение, выходят за рамки сознания и не определяются им, но мы не можем отрицать их существования в силу того, что они вне-интенциональны. Даже сам Гуссерль [2009, с. 183], говоря о феноменологии, подчеркивал, что это «дескриптивная дисциплина, которая исследует поле трансцендентально чистого сознания, следуя исключительно интуиции».

Очень сложен вопрос о возможности модернизации сознания в рамках феноменологической концепции. С одной стороны, это невозможно, потому что сознание само является источником интенции на окружающие его объекты – материальные и идеальные. Поэтому сознание само определяет, что будет его объектом. С другой стороны, диалектически рассматривая интенциональность сознания, нельзя не отметить, что сознание не определяет существование объектов. Любые объекты, попадающие в сферу сознания, и тем самым становящиеся «объективированными элементами» сознания, в свою очередь, оказывают влияние на сознание. Сознание активно в силу своей интенциональности, но не менее активен и объект сознания. Вернемся к примеру с мобильным телефоном, который в результате интенции становится объектом сознания человека, даже если индивид не обладает о нем никакими знаниями. Но с другой стороны, тот же мобильный телефон, став объектом сознания, начинает активно воздействовать на сознание и его образующие элементы – эмоции, волю и т. д. Поэтому модернизация сознания будет в первую очередь зависеть от модернизации объектов, попадающих в его сферу. К примеру, сознание современного человека, под воздействием средств массовой информации и кинематографа, совершенно спокойно стало реагировать на изображение мертвого тела, сцен убийств и насилия. Подобное восприятие становится даже нормой, и, к примеру, выпускаются игрушки, символизирующие оживших мертвецов, с соответствующей атрибутикой (гроб, могильный крест) – *Monster High*. Эти игрушки рассчитаны на девочек дошкольного и младшего школьного возраста, которые вместо традиционных игр в «дочки-матери», формирующих социокультурную модель поведения женщины в традиционном обществе, играют с «телами» мертвых девочек. Так объекты, попадающие в сферу сознания, искажают интенции эмоционально-чувственного восприятия. Еще один пример подобного искажения – когда подросток много играет в компьютерные игры, сюжетом которых являются насилие и убийства, его сознание перестает отличать реальный мир от виртуального, что является причиной психических расстройств маниакального и депрессивного свойства. Так виртуальные, идеальные объекты, попадая в сферу сознания, искажают интенции восприятия всего, что происходит с человеком.

---

### ***Концепция сознания как самосознания***

может включать в себя две предыдущие концепции. В случае с пониманием сознания как знания это интерпретируется как осознание субъектом наличия каких-либо знаний об объекте. А в феноменологической концепции субъект осознает не только объект, на который направлена интенция, но также саму интенцию и себя как источник интенции.

Понимание сознания как самосознания берет свое начало в философии Джона Локка, различавшего два вида источников знания. Первый источник – это ощущения, направленные на познание внешнего мира. Второй источник – это рефлексия, направленная умом на наблюдение самого себя. В «Опыте о человеческом разумении» Локк [1985, с. 168] данным образом описывает рефлексию как самосознание: «Со временем душа начинает размышлять о своей деятельности в отношении приобретенных от ощущения идей и таким образом обогащает себя новым рядом идей, который я называю идеями рефлексии. Вот эти-то впечатления, произведенные на наши чувства внешними объектами, находящимися вне души, и собственная деятельность души, которая вытекает из внутренних, собственных самой душе сил и при размышлении души также становится объектом ее созерцания, и являются, как я сказал, источником всего знания». Рефлексия, по Локку, и есть сознание (в данном случае - самосознание). После Локка к пониманию сознания как самосознания склонялись Кант, считавший условием объективного опыта самосознание Трансцендентального Субъекта<sup>2</sup>, и Гуссерль, чье понятие «чистого сознания» выражалось в виде трансцендентальной рефлексии – самосознания.

В данной концепции сознание представляет собой специфическую реальность, данную субъекту во всей полноте и познать которую можно совершенно точно и достоверно. Главный способ познания сознания – самовосприятие, которое можно усовершенствовать до самонаблюдения, именуемого интроспекцией. Последняя широко применяется в психологии.

Казалось бы, мы нашли концепцию сознания, которая в полной мере описывает его природу. Ведь самосознание включает в себя и знания и интенциональность, и необходимую для субъекта рефлексию. Однако самосознание, как и все перечисленные концепции, является лишь одной из важных сторон сознания, но не исчерпывает его. Противоречие заключено в том, что если мы будем понимать сознание как самостоятельную реальность, данную в самосознании, то мы столкнемся с рядом трудностей. Первая из этих трудностей заключается в том, что если мы будем трактовать реальность как продукт самосознания, нельзя будет говорить об объективности реальности вообще, и мы скатимся в солипсизм. Все,

происходящее во внешнем по отношению к человеческому сознанию мире и находящему отражение в чувственном восприятии, будет признано условным. Подобная реляционность восприятия и осознания личностью реальности может привести к потере адекватного понимания и осознания происходящего. Что есть мир и мы сами в этом мире? Что существует реально, а что является продуктом нашего сознания/самосознания? Вторая трудность определена замкнутостью сознания в самом себе, однако индивидуальная субъективность не позволяет в полной мере осознать самое себя. В истории философии известны концепции субъективного идеализма Беркли и Юма, которые не смогли преодолеть данную трудность.

Однако, несмотря на противоречия и трудности, рассмотренные выше, сложно представить сознание без самосознания. Именно самосознание, внутренняя рефлексия, помогает контролировать субъекту свои действия – внешние (деятельность) и внутренние (мышление, желания, эмоции). Самосознание определяет направленность человеческой деятельности, его существование в качестве личности, эмоционально-волевые поступки и многое другое. Все, происходящее с субъектом во внешнем мире, а также его внутренняя жизнь, подвергается особому переживанию, представленному в виде самоотчета. Высшая форма самосознания – это рефлексия, выражающаяся в специальном анализе субъектом своей деятельности и явлений сознания, своего Я. Рефлексия – это целенаправленный и четко осознаваемый процесс, осуществляемый средствами межличностной коммуникации, в частности, языком. Самосознание возникает тогда, когда человек выделяется из животного мира и овладевает речью. Сознание же гоминид не сопровождалось самосознанием. Язык, мышление, трудовая деятельность, взятые в комплексе как элементы антропосоциогенеза и соответствующего этому культурно-исторического развития человечества, породили и развили сознание, и не только его, но и самосознание, которое, по сути, и составляет основу человеческой сущности. Человеческое сознание и понимание себя как Я не определяется биологической природой человека, а формируется в процессе социализации индивида и формировании его личности. Общий вывод по данной концепции: сознание, понимаемое как самосознание, есть итог общественно-исторического и культурного развития.

Говоря о модернизации сознания как самосознания субъекта, необходимо отметить, что в данном случае это самый оптимальный случай возможности такой модернизации. Определение ценностей и приоритетов развития субъекта как уникального Я, рефлексия как условие саморазвития личности, в совокупности будут определять самосознание. Справедливости ради, стоит отметить, что, как и в случае с предыдущими концепциями, модернизация сознания не должна пониматься односторонне,

потому как и сознание неоднозначно и поликомпонентно. Поэтому модернизация всех структурных элементов сознания – начиная от знания и заканчивая рефлексией, и будет залогом модернизации сознания как целостной структуры субъективного восприятия, обусловленного психическими процессами и деятельностью головного мозга человека. Последнее утверждение, в силу своей спорности и неоднозначности, требует дальнейшего изучения.

### *Концепция Д. Деннета*

Говоря о сознании, нельзя обойти концепцию Д. Деннета о том, что сознание – это деятельность психики, связанная с интерпретацией информации, поступающей в мозг из внешнего мира и от организма человека. «Как мозг может вмещать в себя сознание?», – вопрошает Д. Деннет [1991, с. 433], – «Философами это обычно рассматривается как риторический вопрос, ответ на который лежит за пределами человеческого понимания. Я же утверждаю, что все это можно представить так: сознательный опыт влияет на изменение активности мозга».

Бесспорна гипотетичность подобных интерпретаций мозгом и их мгновенная сменяемость, в соответствии с той или иной ситуацией. Среди множества различных интерпретаций субъекту выдвигается одна, та, которая преобладает над всеми другими гипотетическими интерпретациями (интенциональная установка). Остальные варианты сохраняются и могут быть осознаны в других условиях.

Например, человек, переходящий проезжую часть, почти мгновенно оценивает угрозы и риски, выбирает оптимальное соотношение скорости автомобилей, находящихся в поле зрения и скорости своего тела. Если же человек, в силу определенных условий, не смог верно интерпретировать данную ситуацию, он попадает в аварию и в дальнейшем анализирует свои действия. В общем, согласно концепции Деннета, не существует четкой границы между осознаваемыми и неосознаваемыми явлениями.

С точки зрения данной концепции, модернизация сознания необходимо будет предполагать изменения психики, способной гибко реагировать на различные типы информации, поступающей в мозг. Однако, если мы примем позицию, согласно которой сознание целиком и полностью обусловлено деятельностью головного мозга, мы впадем в противоречие. Ведь тогда полностью элиминируется возможность нефизиологического подхода к сознанию. Если сознание – это деятельность психики, обусловленной мозгом человека, то любая возможность «модернизации» сознания будет означать модернизацию психики как влияния на головной мозг. Измененные же состояния психики практически невозможно назвать

«нормальными». Психика человека – тонкая, равновесная структура, изменение которой влечет изменение личности в целом. Баланс психической деятельности можно «модернизировать» путем введения в состояние гипноза или медикаментозным путем (прием нейролептиков или ноотропов). Поэтому, на мой взгляд, концепция Д. Деннета не учитывает одну важную особенность сознания – его взаимосвязь с мышлением. Поэтому, если мы будем считать сознание производным моментом деятельности мозга, мы скатываемся к позициям «вульгарного материализма» с его знаменитым выводом о том, что мозг «вырабатывает мысль» как, к примеру, поджелудочная железа вырабатывает инсулин. Может быть, поэтому на Западе так популярны препараты, способствующие влиянию на психику человека, – антидепрессанты или психотропные вещества. Последние, влияя на химию мозга, оказывают влияние на психику, а, следовательно, и на сознание. Однако, в философском понимании сознание есть нечто, намного превосходящее просто психику или работу головного мозга. Да, без мозга невозможно представить себе сознательную деятельность, однако сводить ее к физиологии в корне неверно. Сознание как концепт идеального есть продукт общественно-исторической эволюции человека.

***Концепт сознания в мировоззренческой онтологической системе  
А. Капышева и С. Колчигина***

Известные казахстанские ученые, указанные нами, подошли к проблеме сознания онтологически. Трактую мироздание как «информацию разного уровня плотности», они определяют сознание как «энергоинформационное поле, в котором полностью отражена вся индивидуальная особенность самого энергийного явления» [Капышев & Колчигин 2005, с. 34]. Это очень интересная концепция, которая, на мой взгляд, недостаточно осознана и по достоинству оценена современной философией. Да, это очень необычный взгляд на сознание, которое не выводится из деятельности мозга (физикализм) или общественно-практической деятельности человека (концепция Э. Ильенкова об идеальном). Однако данные современной науки вполне согласуются с энергоинформационной природой сознания существ и веществ, примером которой могут быть структурные изменения воды под действием классической музыки или наличие сознания у растений<sup>3</sup>. В книге «Онтология Духа» [Капышев & Колчигин 2005, с. 82] подчеркивается: «Будучи универсально-природной характеристикой, сознание присуще и животным, и растениям, и даже – как все более убеждают нас данные опытной науки - металлам». Подчеркну, что данную точку зрения нельзя назвать гилозоизмом, так как всеобщая одушевленность нетождественна сознанию как энергоинформационной структуре, охватывающей физическое тело человека.

Понятие «модернизации» сложно применить к онтологической концепции сознания как энергоинформационной структуре мироздания, проявляющей себя в разных видах материи в зависимости от их информационного уровня плотности. Гармония, лежащая в основе Мироздания не подразумевает некую «модернизацию», но лишь эволюционно-поступательное развитие сознания (справедливости ради, отмечу, что в данной концепции речь идет более о революционном, нежели эволюционном развитии), в данном случае активных живых существ, обладающих высшей нервной деятельностью (что немаловажно, так как это обуславливает разумность) и самостоятельно творящих жизненную среду. Однако и во всех предыдущих концепциях моей задачей не являлось искусственное сочетание «сознания» и «модернизации». Вообще, все, что касается такой тонкой сферы, как «сознание», очень сложно подвергнуть «модернизации» в самом прямом смысле этого слова. Здесь, скорее, более уместны термины «трансформация», «эволюция», «трангрессия». Модернизировать же можно науку, промышленность, сферу обслуживания и т. д. Однако, если говорить о «модернизации общественного сознания», понимаемой не с точки зрения философии, а с позиции государственной идеологии и политической сферы, то мы обнаружим, что данное словосочетание вполне уместно. Стоит заметить, что и при таком подходе к модернизации сознания очевидна долговременность и эволюционность данного процесса. Сферы общественного сознания, такие как правосознание или, например, религиозное сознание, очень сложно подвергаются каким-либо изменениям в краткосрочной перспективе. Правосознание, к примеру, это поэтапный, поколенческий процесс, и достижение его высокого уровня развития требует не только больших усилий государственного управления, но и параллельного изменения другой сферы общественного сознания – нравственной.

Таким образом, концепция сознания Капышева и Колчигина требует дополнительного изучения (между прочим, мною не было обнаружено публикаций, в которых проводилась бы рефлексия данной концепции или ее критический анализ), которое подразумевает интеграцию философии с историей, физикой, биологией и даже теологией (взятой не в конкретной определенности, а в общем рассмотрении религии как феномена культуры).

### *Заключение*

Рассмотренные концепции сознания не исчерпывают проблему сознания и его природы – этот вопрос остается открытым. Перспективой дальнейших исследований можно считать проблему сознания в арабо-мусульманской философии, а также в концепции Тейяра де Шардена, био-



логической концепции (современный вариант которой подчеркивает наличие сознания как у человека, так и у животных), а также концепции монадологии, рассмотренной от Лейбница до Даниила Андреева.

Помимо самой проблемы сознания, представленной в различных концепциях, интересна проблема изучения «общественного сознания», интегрирующего в себе сферы нравственного, религиозного, правового сознания. Тем более, что советские методологические установки изучения «общественного сознания» устарели, и требуют кардинального пересмотра, особенно с учетом появления таких направлений как социальная инженерия и искусственный интеллект, требующих философской рефлексии в контексте интересующей нас проблемы сознания.

### Библиография

- Dennett, Daniel C. 1991. 'Consciousness Explained'. Boston, 511 p.  
The Water Crystals of Masaru Emoto / [Электронный ресурс]. URL <http://www.unitedearth.com.au/watercrystals.html> (дата обращения: 22.01.2018).
- Gardiner J. 'Insights into plant consciousness from neuroscience, physics and mathematics: A role for quasicrystals?'. [Электронный ресурс]. URL <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3489624/> (дата обращения: 22.01.2018).
- Гуссерль, Э. 2009. 'Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии', книга первая, пер. с нем. А.В. Михайлова, вступ. ст. А.В. Куренного. М., Академический проект, 2009, 489 с.
- Зотов, А. 2005. 'Современная западная философия'. Учебник. М., Высшая школа, 781 с.
- Капышев, А. & Колчигин, С. 2005. 'Онтология Духа'. Алматы, СаГа, 204 с.
- Лобастов, Г.В. 2010. 'Кант: деятельная природа чувственного созерцания', *Философия Канта в критике современного разума: Сборник статей*. М., Русская панорама, 2010, 430 с.
- Локк, Дж. 1985. 'Опыт о человеческом разумении', *Сочинения в 3 томах*, т.1. М., Мысль, 621 с.
- Платон. 1994. 'Государство', *Собрание сочинений в 4 томах*, т. 3. М., Мысль, 654 с.
- Сартр, Ж.-П. 2011. 'Трансценденция Эго'. Набросок феноменологического описания, пер. с французского Дмитрий Кралечкин. М., Модерн, 160 с.

### Transliteration

- Dennett, Daniel C. 1991. 'Consciousness Explained'. Boston, 1991. 511 p.  
The Water Crystals of Masaru Emoto. [Elektronnyj resurs]. URL <http://www.unitedearth.com.au/watercrystals.html> (data obrashcheniya: 22.01.2018).
- Gardiner J. Insights into plant consciousness from neuroscience, physics and mathematics: A role for quasicrystals? [Elektronnyj resurs]. URL <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3489624/> (data obrashcheniya: 22.01.2018).



Gusserl, E. 2009. 'Idei k chistoj fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii, kniga pervaya' [The Ideas to Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy], per. s nem. A.V. Mihajlova, Vstup. st. A.V. Kurenno. M., Akademicheskij proekt, 489 s.

Zotov, A. 2005. 'Sovremennaya zapadnaya filosofiya' [Modern Western Philosophy]. Uchebnik. M., Vysshaya shkola, 781 s.

Kapyshev, A. & Kolchigin, S. 2005. 'Ontologiya Duha' [Spirit Ontology]. Almaty, SaGa, 204 s.

Lobastov, G. 2010. 'Kant: deyatel'naya priroda chuvstvennogo sozercaniya' [Kant: Active Nature of Sensual Contemplation], *Filosofiya Kanta v kritike sovremennogo razuma, Sbornik statej*. M., Russkaya panorama, 430 s.

Lokk, Dz. 1985. 'Opyt o chelovecheskom razumenii' [The Experience of Human Understanding] *Sochineniya v 3 tomah*, t.1, M., Mysl', 621 s.

Platon. 1994. 'Gosudarstvo' [State], *Sobranie sochinenij v 4 tomah*, t. 3. M., Mysl', 654 s.

Sartr, Zh.-P. 2011. 'Transcendenciya Ego. Nabrosok fenomenologicheskogo opisaniya' [Transtsendention Ego. Sketch of the Phenomenological Description], per. s francuzskogo Dmitrij Kralechkin. M., Modern, 160 s.

### Примечания

<sup>1</sup> В данной статье не рассмотрена проблема сознания в философских построениях Мартина Хайдеггера, однако известный специалист в области западной философии А.Ф. Зотов считает, что идеи Ж.-П. Сартра во многом перекликаются с идеями М. Хайдеггера, потому как они «оба вышли из «гуссерлева гнезда» и развивали феноменологическую программу» [Зотов 2005, с. 469].

<sup>2</sup> Вот что пишет по этому поводу Г.В. Лобастов [Лобастов 2010, с. 102]: «... Кант предельно заострил проблему внутренней работы сознания, способ его автономного движения – максимально без обращения к действительности внешней. Обращение к внешней вещи (к чувственности) происходит только в силу логической необходимости, в силу последовательности мысли Канта, вынужденной объяснить содержательный состав мышления. Но здесь же и непоследовательность логики Канта, разделяющего принципы формального мышления: разрыв содержания и формы мышления. Как предпосылка и как следствие этого обстоятельства – противоположение мышления и бытия».

<sup>3</sup> Речь идет о знаменитом эксперименте японского ученого Мазару Эмото [The Water Crystals of Masaru Emoto], а также о западных исследованиях, посвященных наличию сознания у растений [John Gardiner].

**Качеев Д.**

**Сананың және жаңғыру мәселесінің философиялық тұжырымдамасы**

Мақалада сана мәселесі туралы философиялық тұжырымдама тұрғысынан бірнеше көзқарас, пікірлер қарастырылған. Платонның сананы білім ретіндегі

(тау үңгірі іспеттес) классикалық көзқарасы жай көрініс тұрғысынан шынайы болмыс ретіндегі білімділікке көшу керек деп санайды. Э.Гуссерлдің феноменологиялық тұжырымдамасы сананы мінез-құлықтың негізін қалаушы ретінде оның интенционалдығына негіздеген. Жеке тұлғаның өз-өзіне деген немесе сыртқы әлем құбылыстарына деген құштарлық іс-әрекеті нәтижесі сана қасиетінің пайда болуына әкеп соғады. Білім тұжырымдамасы өзіндік сана-сезім сияқты кең ауқымды, сананың әртүрлі жақтарын және қасиеттерін қамтиды, дегенмен, бір қатар қарама-қайшылықтар да бар. Д.Деннет тұжырымдамасы сананы адам миына ақпарат беруші және оны түсіндіруші деп айқындай келе оны психологиялық қызмет деп қарастырды. Қазақстандық ғалымдар А.Капышев пен С.Колчигиннің сананы әлемді тұңғыықтан танытатын, қуатты ақпаратты құрылым деп айтқан онтологиялық тәсілдемелері үлкен қызығушылық танытып отыр.

Диалектикалық «бірлік» және «жалпыға ортақ» санаты шегінде ең алдымен «қоғамдық сананы» жаңғырту сараптамасына өту үшін, «сана» және оны жаңғырту жолдарын қарастыру қажет. Алайда, жаңғырту қысқа, жай-жапсарын түрде қарастырылмайды, яғни сананы «жаңарту» сияқты қарастырылады. Мақалада сананың кез келген жаңғырту мүмкіндігі туындаған кезде оның ұзақ мерзімді және даму үрдісі бар екендігі айқындалып көрсетілген.

Араб-мұсылман философиясында сана мәселесінің өзектілігі мен болашағы және сонымен қатар «қоғамдық сана» біртұтас қоғамның және жеке тұлға өмірінің әртүрлі рухани жақтарын біріктіре алатын тұжырымдаманы басқаша ойлау қажеттігі зерделенді.

**Иманбаева Сабира, Заурбекова Лазира (Алматы, Қазақстан)**

## **АЛАШ ЗИЯЛЫЛАРЫНЫҢ ЕҢБЕКТЕРІНДЕГІ АЗАТТЫҚ ИДЕЯСЫ**

**Аннотация:** Мақалада Алаш зиялыларының ұлт-азаттық күрес идеологиясын қалыптастырып, ұлттық мемлекеттілікті қалыптастыру жолындағы күресі қарастырылады.

XX ғасыр басындағы Алаш зиялыларын ойландырған мәселелер – ұлттың азаттығын, елдің бірлігін, жердің тұтастығын сақтау, қазақ халқын өркениетті елдердің қатарына қосу, іскерлік жолына салу, ең бастысы жаһандану жағдайында тәуелсіз мемлекетімізді нығайту бүгінде ерекше мәнге ие. Олай болса, XX ғасырдың басындағы ұлт-азаттық күрес идеологиясын қалыптастыру жолындағы Алаш зиялыларының теориялық ізденістері мен дағдарыстан шығудың жолын қарастырған қызметі бүгінде өзінің өзектілігін жойған жоқ.

Мақалада Алаш зиялыларының мемлекеттілік үшін күрескен ұлт-азаттық идеясының негізгі ұстанымдары мүмкіндігінше толық қамтылып баяндалып, қозғалыстың идеологиясы тарихи тұрғыдан талдауға алынды.

**Түйін сөздер:** автономия, демократия, зиялылар, ұлт, тәуелсіздік, азаттық, ағартушы, идеология, репрессия, зиялылық.

### ***Кіріспе***

Алаш зиялыларының қоғамдық-саяси қызметі Кеңес дәуірінде тар шеңберде, таптық партиялық тұрғыдан қаралғаны баршамызға мәлім. Кеңестік тарихнамада ұлт-азаттық қозғалыс көсемдерінің өмір жолын зерттеу мүмкін болмады, ал зерттеле қалған күннің өзінде тарихи шындықтан алшақ, бұрмаланып жазылды. Оның есесіне социализмнің салтанат құруына үлкен үлес қосып, коммунистік партияның ісіне шын берілген «тұлғалардың» қоғамдық-саяси қызметін зерттеуге жол ашылды. Сондықтан да Алаш қайраткерлерінің қоғамдық қызметін талдауда біржақты теріс пікір қалыптасты. Зерттеушілер олардың қызметіне «буржуазияшыл-ұлтшыл», «контрреволюцияшыл», «халық жауы» деген баға берді. Жетпіс жылға жуық уақыт бойы ұлт зиялылары «буржуазияшыл-ұлтшыл», «халық жауы» – деп аталып, тарих көшінен тиісті орнын ала алмай келгендері құпия емес. Алаш зиялылары туралы пікір Қазақстан тәуелсіздік алғаннан кейінгі кезеңде ғана объективті

түрде жазылып, ғылыми жүйеге түсіп зерттелуде. Бүгінгі ұрпақ үшін ұлт зиялыларының қандай ауқымды тарихи міндетті орындағаны енді ғана белгілі болып отыр.

Тарихтың өзі Алаш қозғалысы идеясының өмірлік негізі күшті екендігін айқындап берді. Ә. Бөкейханов бастаған ұлт зиялыларының арман-тілегінің орындалғанына бүгінде тарих куә, олар халқының азаттық алғанын көре алмаса да, оның күні туатынына сенімдері күшті болды. Алаш зиялыларының қайраткерлік тұлғалары осы тұтастығымен, өз ерік-жігерін, күшін халық ісіне сарқа жұмсауымен ерекшеленеді. Олардың идеяларының өзектілігін, құндылығын, өміршең идея екендігін бүгінгі тәуелсіз Қазақстан мемлекетінің болмысы толық айқындайды.

### ***Методология***

Мақаланың әдістемелік негізі ретінде Алаш зиялыларының ұлт-азаттық күрес идеологиясын насихаттаудағы ағартушылық бағыттағы еңбектеріне, тәуелсіздікке жету жолындағы азаттық идеяларына қатысты негізгі ұстанымдарына талдау жасалады. Зерттеудің методологиялық және теориялық негізіне – қоғамдық ой-пікірді қалыптастырған, соның ішінде ағартушылық бағыттағы көрнекті тұлғалардың өмірі мен қызметін зерттеуде қалыптасқан жаңа концепциялар мен ой-тұжырымдар алынды. Сондай-ақ, философиялық әдістер: тарихи логикалық, тарихи-компаративистикалық, герменевтикалық әдістер қолданылды. Алаш зиялыларының ағартушылық, азаттық, еркіндік идеяларына тарихи-философиялық тұрғыдан баға беріліп, сыни ойлау мен салыстырмалы әдістер жүзеге асырылды. Философия саласындағы әдіс диалектикалық-логикалық зерттеу тәсілі негізге алынды. Салыстырмалы-тарихи талдау әдістері арқылы Алаш зиялыларының азаттық идеясының құндылығы бүгінгі біздің құндылықтарымызбен, болмысымызбен байланыстырылды.

### ***Ұлт зиялыларының ағартушылық идеяларының бастаулары***

Жаһандану жағдайында тәуелсіз Қазақстан мемлекетінің алдына қойған мақсаттарға жетудегі басты кепілдіктерінің бірі – халықтың өз тарихын терең игеруі, тарих тағылымын жадында ұстауы. Елбасы Н.Ә. Назарбаевтың идеясымен жүзеге асып жатқан «Болашаққа бағдар: Рухани жаңғыру» бағдарламасының жүзеге асуы тарихи танымның қоғамдық дамудағы алатын орнын терең ұғынудан туған шара екені даусыз. «Рухани жаңғыру» идеясының негізгі бағыттарымен Алаш зиялыларының ұлттық идеясының негізгі құндылықтары ұштасып, халық жадында қайта жаңғыруда. Өйткені, бүгінгі күнде алдымыздағы тұрған көптеген қоғамдық мәселелердің түп-тамыры тарих қойнауында жатыр.

Тоталитарлық жүйе өзінің «қанды шеңгеліне» түсіріп, есімдерін халық жадынан шығарып, тарих көшінен біржола аластатуға тырысқанына қарамастан, алаш зиялыларының қазақ елінің түпкілікті қоғамдық мәселелері жөнінде айтқан негізгі ой-пікірлерінің бүгінгі таңда қайта жаңғыруына куәсі болып отырмыз.

Өйткені бүгінгі және келешектегі тұрған көптеген қоғамдық мәселелердің түп-тамыры халқымыздың тарихи дамуымен сабақтасып жатыр. Осы орайда, қазақ халқының ұлт-азаттық қозғалысының әрбір тарихи кезеңінде ұлт үшін жасаған қызметі бүгінгі ұрпақтың санасында ұлтжандылық, отансүйгіштік сезімін оятуға игі ықпал ететін ұлт зиялыларының ағартушылық еңбектеріндегі идеялары зор мәнге ие болып отыр.

Алаш зиялылары – өте күрделі ғұмыр кешкен тұлғалар. Ұлт зиялыларының ағартушылық және мемлекеттің дербестігі үшін күрескен жанқиярлық істерін шынайы объективті бағалау бүгінгі тәуелсіз Қазақстанның жеткіншектерін патриотизмге, ұлттық рухта тәрбиелеу үшін аса қажет.

Қазіргі таңда еліміздің Алаш қозғалысы тарихы, оның белсенді қайраткерлерінің өмір жолын білуге деген жаппай құлшынысы, бұл қозғалыс идеясының өмірлік негізінің өміршеңдігінен, сондай-ақ халықтың сана-сезімінің жаңа сапаға көтерілуінен, оның өзінің жүріп өткен тарихи жолына деген қызығушылығының арта түсуінен туындап отыр. Сонымен бірге қазіргі уақытта қоғамымызда жеке тұлғалардың да ғұмырнамасына сұраныс өсіп отыр.

Халықтың өткен өмірі жалпы қоғамдық мәні бар тәжірибе ретінде қорытылып, белгілі бір дәрежеде ұлт игілігіне асқанда ғана құндылыққа айналады. Онсыз өткен тарихтың тағылымдық мәні жоқ. Егер біз Алаш қозғалысын, ұлт тарихында ерекше орны бар құбылыс ретінде ғана бағалаумен шектелсек, онда біз бұл қозғалыс идеяларының құндылығын жете бағамдамаған болар едік. Бізге бүгін жалпыұлттық деңгейде қорытылып, игерілген, ұлттық дүниетаным мен ұстанымның іргетасы міндетін атқара алатын тарих қажет. Ал, Алаш қозғалысы – сол дүниетанымдық тарихтың өзегі, тәуелсіз ұлттық мемлекетімізді қалыптастыру идеясын жүзеге асыруға күш салған, сенім берген – ұлттық идея. Алаш – ұлттың өзінің тұтас жерін территория ретінде сезінуі, жер асты пайдалы қазбаларын ұлт игілігіне пайдаланатын мемлекет ретінде өз орнын анықтау характері. Егемендік алып, жеке мемлекет ретінде тәуелсіздігімізді жариялағаннан кейін еліміздің алдында тұрған басты міндет – тәуелсіздікті сақтап, мемлекеттілігімізді нығайту. Ғасырлар бойы ата-бабаларымыздың армандап келген ұлт бірлігін нығайту, ел тыныштығын, жер тұтастығын сақтап оны нығайту бағыттарын айқындайтын Президентіміз Н.Ә. Назарбаевтың [2014], дәстүрлі Жолдаулары екені белгілі. 2014 жылғы

қаңтардағы Елбасының «Қазақстан жолы – 2050: бір мақсат, бір мүдде, бір болашақ» атты Жолдауында жалпыұлттық идея – болашақ табыстардың негізі екені баса айтылды. Ал, ең бастысы Жолдауда – еліміздің рухын көтеретін, ұлы мақсаттарға жеткізетін «Мәңгілік Ел» ұлттық идеясы жарияланды.

«Мәңгілік Ел» идеясы – елімізді өз мақсатына талай дәуір сынынан сүріндірмей жеткізетін тұғырлы идея екені даусыз. Осы идеяда қамтылған стратегиялардың бағыттары дамыған 30 елдің қатарына кіруімізге жаңа серпін беретіні сөзсіз. Республикамыздың Президенті Н.Ә. Назарбаев «Мәңгілік Ел» идеясының мәні мен маңызын былай бағамдайды: «Мәңгілік Ел» – ата-бабаларымыздың сан мың жылдан бергі асыл арманы. Ол арман – әлем елдерімен терезесі тең қатынас құратын, әлем картасынан ойып тұрып орын алатын Тәуелсіз Мемлекет атану еді. Ол арман – тұрмысы бақуатты, түтіні түзу ұшқан, ұрпағы ертеңіне сеніммен қарайтын бақытты ел болу еді. Біз армандарды ақиқатқа айналдырдық. «Мәңгілік Елдің» іргетасын қаладық. Мен «Мәңгілік Ел» ұғымын ұлтымыздың ұлы бағдары – «Қазақстан-2050» Стратегиясының түп қазығы етіп алдым» [2014, 3 б.]. «Мәңгілік – Ел» идеясына жаңа серпін берген Президент Н.Ә. Назарбаевтың 2017 жылы 12-сәуірде жариялаған «Болашаққа бағдар: Рухани жаңғыру» бағдарламасы. Біздің пікірімізше, «Рухани жаңғыру» идеясы – ұлттың рухын, адамның ізгілік қасиеттерін, елдің елдігін артыратын құндылықтарды біріктіретін халқымыздың бүгінгі бағыт міндеті.

2017 жылы Алашорда үкіметі мен Алаш автономиясының 100 жылдығы мемлекеттік деңгейде аталып өтті. Алаш зиялыларының идеялары азаматтықтың биік үлгісі ретінде Елбасы Н.Ә. Назарбаевтың «Рухани жаңғыру» идеясымен ұштасып қазақ елінің тарихи жадында қайта жаңғыру үстінде.

Ұлт-азаттық күрес тарихында Алаш қозғалысының алатын орнын зерттеуде белгілі тарихшы ғалымдар: М. Қойгелдиев, К. Нұрпейісов, М. Қозыбаев, Қ. Атабаев, Ә. Тәкенов, Т. Омарбеков және т.б. ғалымдар сүбелі еңбектері арқылы үлес қосты. К. Нұрпейісов [1995, 5 б.]: «Алаш» немесе «Алашорда қозғалысы» – бірнеше құрамдас бөлімдерден тұратын күрделі ұғым. Олар, біріншіден, саяси партия ретіндегі Алаш, екіншіден, мемлекеттік құрылым түріндегі автономиясы, үшіншіден, осы автономияны (Алаш атты қазақтың мемлекеттігін) басқаруға тиісті болған Алаштың ордасы (Алашорда үкіметі) туралы мәселелер. Басқа сөзбен айтқанда, осы нақты үш мәселе жиынтығы Алаш немесе Алашорда қозғалысы деген ұғымды білдіреді», – деп орынды баға береді.

1905 жылдан бастап ұлт-азаттық күрес жолына түскен зиялылардың басты мақсатының бірі дербес ұлттық партия құру еді. Ә. Бөкейханов



бастаған ұлт зиялыларының ұлттық саяси партия құру әрекетіне қажет алғышарттар тек Ақпан революциясынан кейін пісіп жетілді.

XX ғасырдың басындағы Патша өкіметінің өлкеге жүргізіп отырған отарлау саясаты, ұлттық езгісі мен қанауы, сол кездегі халқының қамын ойлай бастаған көзі ашық азаматтарына қозғау салды. Осы тығырықтан шығудың жолы, надандықтан арылып, ілгері елдердің қатарына қосылып, өнер, білімге тартылу деп білген олар, өздерінен бұрын өткен ағартушылар А. Құнанбаевтың, Ы. Алтынсариннің дәстүрін жалғастырып, қалың бұқара арасында осы бағытта насихат жұмысын өрістетті. Отарлық саясат пен ұлттық езгінің қамауында жатқан халқының санасына жігерлі, рухты сөздерімен ұран тастап халқын азаттыққа, теңдікке шақырды.

А. Байтұрсыновтың «Масасы» мен «Қырық мысалына» ілесе шыққан, қалың жұртшылықтың назарына тез іліккен осы М. Дулатовтың «Оян, қазағы!» болатын. Кешегі «Маса болып шаққан», қазақты оятамын деген А. Байтұрсыновқа қосылып «ұйықтаған» жұртты еркіне қоймай оятып, М. Дулатов халық зердесіне ой салды. «Оян, қазаққа!» арқау болған ой, арман, мақсат-мүдде Ахмет Байтұрсыновтың «Маса» жинағындағы жырлармен үндес, бір сарындас деп айтсақ қателеспейміз. «Оян, қазаққа!» М. Дулатов қазақтың езілген, адасқан, алды құз, арты жар, тығырыққа тірелген халін барынша дәл көрсетті. Қазақтарды дәл осы жағдайға душар еткен патшаның отарлау саясаты жерге, дінге, әкімшілік сайлау жүйесіне тікелей қатынасы бар деп түсінді. Ең басты айып жаңа дәуірге бейімделмеген қазақтың өзінде деп санады. Жалқаулықтан, өнерге ұмтылмағандықтан қазақтың артта қалуын жанашырлықпен оның бетіне басып айтты, қара халыққа жаны ашымас «пасық байларды», «атқамінер сұмдарды» сынады. Сондықтан М. Дулатов көзі көрген мәселелерді ой елегінен өткізіп, халқына «Оян, қазақ!» – деп ұран, үндеу тастады. Әйтсе де, М. Дулатов ел ішінен көңілі ояу, сезімі сергек жастар, азаматтар шығатынына сенеді, соларға үміт артады.

1909 жылы Уфа қаласындағы «Шарқ» баспасынан жарыққа шыққан «Оян, қазақ!» М. Дулатовтың атын алты алашқа кеңінен мәлім еткен болатын.

Осы жинағына беташар етіп алған төрт шумақ жолдағы ойынан, біз қайраткердің мұрат-мақсатын, идеясын айқын көреміз. Ол өзінің алғашқы жинағында ұранға, үндеуге пара-пар өлеңдерімен қазақ халқының көкейіндегі ойларды білдіріп, отаршылдық езгіге, қараңғылыққа қарсы бітіспес күрес ашады.

М. Дулатовтың қазақ үшін зор мәні бар жер мәселесіне қатысты өзіндік пікірі болды. Ол жерден айрылу – елдікті жоғалту, атамекенінен айырылған қазақтың болашағы күңгірт деп есептеді.

М. Дулатов қоныстандыру саясатының зардаптары, нәтижелері тек халықты күйзеліс пен кедейшілікке ғана емес, сонымен бірге жерінің

тозып, табиғи ортасының бүлінуіне әкелетіндігі туралы мәселені өз туындысында дер кезінде көтерді. Осы орайда, «Оян, қазақ!» жинағытек қазақ халқының ұлттық санасын ғана емес, бүкіл түркі халықтарының санасын сілкінткен теңдесі жоқ туынды болды. М. Дулатовтың «Оян, қазағы!» ХХ ғасырдың басындағы қазақ қоғамдық ойы тарихындағы ең көп қудаланған шығарма болды.

Қазақ халқының шынайы шежіресі мен байырғы тарихын, отарлық бұғаудағы өмірін патша өкіметінің «қылышынан қаны тамып» тұрған заманда М. Дулатов батыл айтып, күрескерлігін танытты.

1913 жылдан бастап 1918 жылға дейін шыққан жалпыұлттық басылым «Қазақ» газеті ұлт зиялыларының ағартушылық, азаттық идеясын халыққа жеткізген басылым болды. «Қазақ» газетімен бірге Алаш зиялыларының қоғамдық-саяси қызметінің жаңа белесі басталды. Ұлт зиялылары «Қазақ» газетінің жұмысын бір арнаға түсіріп, ұлт еркіндігіне жетудің жолдарын насихаттап, өзекті саяси мәселелерді көтеріп, талқыға салып, ұлт-азаттық қозғалыс идеологиясының қалыптасуына жол ашты.

Бірінші дүние жүзілік соғыстың басталуы, оған байланысты отарлық езгінің күшеюі, соғыс мұқтаждарына жиналатын алым-салықгың қисапсыз өсуі «Қазақ» газетінің төңірегіне топтасқан қазақ зиялыларын қатты ойландырды. Бірақ ұлт зиялылары, оның ішінде М. Дулатов та соғыс жылдарында елді үкімет саясатына ашық қарсы шықпауға шақырды. Олар жәрдем комитеттерін ұйымдастыруға ат салысып, соғыс шығындарына қаржы жинау үшін өткізілетін түрлі шараларға қатысты. Мұндай шараларды ұйымдастыруға М. Дулатов, Х. Досмұхамедов, А. Қалменов, Д. Мырзағалиев, Д. Меңдібаев т. б. қазақ зиялылары белсене қатысты. Тарихшы М. Қойгелдиевтің [1995, 169 б.]: «Ұлт зиялылары бірінші дүние жүзілік соғыс тұсында үкімет саясатына шарасыздан қарсы болған жоқ, қайта бейімделу бағытын ұстанды» – деуі өте оң пікір.

Патша үкіметі 1916 жылғы көтеріліс қарсаңында, бұрын жылдар бойы жүзеге асырып келген қоныстандыру саясатын өршітті. Орыс, украин шаруалары, казачество әскерлері үшін ең шұрайлы жерлер тартып алынды. 1914 жылдың ортасына қарай патша үкіметінің қазақ халқынан тартып алған жердің көлемі 45 миллион десятинаға жетті [Қарқара айбаты, 1991, 8 б.]. Осының салдарынан халықтың наразылығы күшейді.

Патша жарлығы бойынша Орта Азия мен Қазақ өлкесінен 19 бен 43 жастың аралығындағы азаматтар алынуға тиісті болды. Бұл өлкелерден 30 мың адам, ал соның ішінде Жетісу облысынан 67 мың кісі майданның қара жұмысына алынбақ болды [Қарқара айбаты, 1991, 9 б.].

Әлихан Бөкейханов бастаған қазақ зиялылары 1916 жылғы көтеріліс кезінде қандай позицияда болды деген мәселе соңғы уақытта жиі қозғалып жүр.

Ресей империясының отарлау саясатынан әбден титықтаған халық, жарлық шығысымен колониалдық тәртіпке қарсы қарулы күреске шығып, өрт жалынға айналды. Көтерілістің жалыны Орал, Торғай облыстарын түгел қамтып, Ақмола облысы мен Жетісу өңірінің кейбір аудандарына жайылады. Ә.Н. Бөкейханов бастаған зиялылар тарапынан бұл көтерілістер қолдау таппады. Ұлт зиялылары «мұздай» қаруланған, соғыс техникасы жетілген патша әскеріне ашық қарсылық көрсетуіне үзілді-кесілді қарсы шығуының басты себебі: елге жазалаушы қарсы әскер шығып, ең алдымен бейбіт халықтың шырқын бұзып, шаруа мен малдың күйзеліске ұшырауы сөзсіз екендігін білді.

Қайтсек қимыл-бағытымыз халыққа жөн болады, қандай жол арқылы халықтың сенімінен шығамыз деп зиялылар шарқ ұрды. «Қазақ» газетінің бар саясатты батыл әшкерелеп ашық көтерілуі қауіпті, халыққа жөн сілтеп, зиялылардың ойласқан мақсаттарын насихаттап отырған газетті цензура бір күнде жауып тастауы мүмкін. Уақытты созу үшін мобилизацияны кешеуілдетуді сұрайық, ол екі ортада патша да бір жайлы болар деген сияқты шақырулары халықтың жетесіне жете қоймады. Ұлт зиялылардың «жарлыққа көн» деп бір шешімге келгенін шарасыздықтан туған шешім деп ұғуымыз қажет. Оған төмендегі М. Дулатовтың [1926, 2 б.] сөздері куә: «...өз өмірімізде басымызға тумаған ұлы дағдарысқа ұшырадық.

«Көнбе, берме» дейміз бе? Көнбейтін күшіміз қайда? Біздің ұйымда күш жоқ. Барар жер, басар тауымыз белгілі. Көнгені дұрыс па екен? Екеуінде де зияны бар екен. Міне, біздің басымызды даң қылған, миымызды ашытқан, ұлы дағдарысқа қалдырған сұраулар осылар еді. Қайткенде бізге бұл жолдың біріне түспеске болмады. Біз екінші жолды қаладық – көну керек дедік. Осыған бел байлағаннан кейін елге көзіне айтатын сөзімізде, басшылығымыз да осы бетте болды».

Осы жанталасқан тұста зиялылардың ұстанған түпкі саясаты әскерге алуға көну, бірақ та, қалай да қару үйренген қазақтан жасақ құруға қол жеткізу болатын. Әскерге алынған қазақ жастарының қолына қару беріледі. Олар арнайы дайындықтан өтеді, соғыс техникасын меңгереді. Сыртқы дүниемен араласып, саяси белсенділігі артады. Ұлттық санасы оянады. Сөйтіп ұлт-азаттық күресінің әдіс-тәсілдерін меңгереді. Бұл – ұлттық бостандыққа жетудің негізгі шарттарының бірі», – деп ойлады. Шындығында да қара жұмысқа алынған қазақтардың өзі әскерден келгеннен кейін үлкен саяси белсенділік танытқан. Екінші: қазақтарды әскерге алса, халық жан басынан және малынан, жер өнімінен алынатын сондай-ақ соғыс шығыны салығынан құтылатын еді. Бұл патша өкіметінің қанауының ең қиын түрінен құтылу деген сөз. Үшінші: жалпы рухани қорлықтан құтқарар еді. Ұлт-азаттық көтерілісіне шығуға жол ашатын бұл алғы шарттардың бәрін де, ұлт зиялылары негізінен жақсы түсінді.

Қалыптасқан саяси ахуалды терең болжап, ұлт зиялылары халық үшін тұрпайы көрінсе де «көну керек» деп ортақ бір шешімге келеді. Әлихан Бөкейханов, Ахмет Байтұрсынов, Міржақып Дулатов тағы да халқына қайрылып, екі бірдей үндеу жариялады. Оның бірі «Алаштың азаматына», екіншісі – «Қазақ халқына», – деп аталады. Бұл екі үндеудің айтар ойы мынаған саяды. Военное положение жұртқа келген бір офат деп білу керек. Военное положение «түймедей күнәға түйедей жаза кеседі» деп көрсетіп, ақыры өздерінің сөз байлауын айтады.

«Бірі – барса шаруаға кемшілік келіп, алынған жігіттер аз қазаға, бейнетке ұшырағаны, екіншісі – бармаймын деп қарсылық қылса, елге келетін зор бүліншілік. Осы екі ауырлықтың жұрт қай жеңілін таңдау керек. Біздің білуімізше жеңілі – көнген», – деп шешімдерін айтып қана қоймай, оны іске асырудың тиімді жолдарын көрсетеді [Дулатов 1916, 3 б.].

Тіпті көтеріліс жеңіліп, 1916 жылдың 15-қыркүйегінен бастап 19 бен 31 жас арасындағы қазақ жігіттері майдандарға окоп қазуға жіберіле бастаған күнде, оларға бас-көз болып, «реквизицияланғандармен» бірге, Ә. Бөкейханов бастаған қазақ зиялылары дәрігерлер, заңгерлер, оқытушылар бірге аттанды. Тарихшы Әбу Тәкенов [1993, 53 б.] ұлт зиялыларының бұл ісін «Шын мәніндегі патриотизм деп түсіну керек, әйтпесе сауатсыз, орыс тілін түсінбейтін қазақ жігіттерінің елге аман оралуы екіталай еді» – деп тұжырымдайды.

Ә. Бөкейханов, М. Дулатов т.б. ондаған қазақ зиялылары Минскіде, т.б. тыл жұмысына шақырылған жерлерде болып, қолдан келген көмектерінің бәрін көрсетті.

Ұлт зиялыларының осы тұстағы халықтан қолдау таппаған шешімінен «Қайтсек ел іргесі сөгілмейді, қайтсек халықты қырғыннан алып қаламыз», – деп жан ұшырған ұлт жанашырларын көреміз. Қысқасы, Ә. Бөкейханов бастаған, екпінді сапында А. Байтұрсынов, М. Дулатов болған зиялылар стихиялық халық көтерілісінен бөлініп қалды. Уақыттың өзі олардың болжамы дұрыс екенін дәлелдеді: қазақ халқы тағы бір қырғынды басынан өткізді. Ал қарапайым халықтың «Июнь жарлығына» көнбей, шілде айында басталған толқулары бүкіл қазақ өлкесін қамтып, тамыздың аяғында өршіп, қанды қырғыннан жат елге босып кетіп, әскери сойқанның құрбаны болғаны тарихтан белгілі. Қатты зәбір көрген Жетісу аймағы болды. Екінші «Ақтабан шұбырынды» қайта келгендей күн туды.

«Түрік елі» басылымының мәліметінше, 1916 жылы патшаның жазалау жөндеттерінің қолынан қазақ жерінде 673000 адам қаза тапты [Мұхаметжанов 1992, 4 б.].

Патшалық билікті құлатқан Ақпан төңкерісі әкелген зор өзгерістерді ұлт зиялылары үлкен құлшыныспен қарсы алды. Қазақ халқы бұл хабарды жақсылықтың жаршысы ретінде қабылдады. Ғасыр бойы патша өкіметінің

отары болып, қолынан билік кетіп, жер-суы, малынан айырылып, діні мен салт-дәстүрі дағдарысқа жолыққан халық үшін бұл аса үлкен жаңалық болды. Бұл хабарды естіген елдің көңіл-күйін публицист М. Дулатов [1920, 2 б.] былай жеткізеді: «Көздің жасы көл болып, көрінгенге жем болып, әлсіреп қазақ тұрғанда, сүйінші хабар естілді.

Бірінші хабар 1917 жылғы Ақпан төңкерісі еді.

Қазақ халқы қанша қараңғы болса да, саясат сезімі кем болса да, ақпан төңкерісіне еш халықтан, ешбір саяси партиядан кем қуанған жоқ. Бұрын қара халықтың миына сіңген ескі пікір, ескі иманы – «Әуелі Құдай», екінші патша болса да, патша (монархия мағынасында – М.Д.) кім екенін қазақ халқы 1915 жылдан бастап білген еді» – дей келе М. Дулатов осы мақаласында патша өкіметінің қазақтарды отарлаған күнінен бастап, Ақпан төңкерісіне дейінгі жүргізген озбыр саясатын баяндайды. Сондықтан өзге жұрт бір есе қуанса, қазақ мың есе қуанды деген ойды білдірді.

### ***Алаш қозғалысының ұлт-азаттық идеясының тәуелсіздік тарихындағы алатын орны***

Әлихан Бөкейханов бастаған ұлт зиялылары патшалық билік құлағаннан соң, елде халық мүддесіне лайық жаңа саяси жүйе құруға зор мүмкіндіктер туындайды деп түсінді. Ал жаңа саяси жағдайға байланысты елдің алдында тұрған міндеттерді жұртшылыққа түсіндіріп жеткізуді «Қазақ» газеті өз мойнына алады.

Ұлт зиялылары қалыптасқан жағдай – ұлт-азаттық қозғалыстың басты мақсатын орындауға мүмкіндік береді деп үміттенді және ол негізсіз емес-тін. Өйткені іс жүзінде революция Ресейде кең көлемде халықтық демократияның қалыптасуына жол ашты. Ақпан революциясы ел үшін маңызды үш мәселені – аграрлық, ұлттық, Республика түріндегі жаңа саяси жүйені қалыптастыруды шешу үшін алғы шарттар жасады. Сондықтан зиялылар ұлттық мемлекеттік дербестік алуға, жер мәселесін ұлттық мүдде тұрғысынан шешуге жол ашылады деп түсінді.

Мемлекеттік Думаның Уақытша комитеті мен Уақытша үкімет билік орындарын құру туралы наурыз айының басында арнайы қаулы жариялады [ҚРОМА]. Бұл қаулыдан кейін ұлттық аймақтарда Уақытша үкіметтің облыстық және уездік комиссарлық басқару жүйесі, сонымен бірге облыстық, уездік, болыстық және ауылдық деңгейде азаматтық комитеттер және олардың атқару орындары қалыптаса бастайды. Саяси өзгерістердің нәтижесінде пайда болған Қазақ комитеттері – Уақытша үкіметтің қазақ елінің ұлттық мүддесін білдіру және қорғау мақсатында қалыптасқан демократиялық бағыттағы қоғамдық ұйым болатын.

Ұлт зиялыларының Уақытша үкіметке қаншалықты сенім артқандығын, М. Дулатовтың мына сөздерінен айқын көреміз: «Мен өз жолдастарыммен бірге Уақытша үкімет платформасында болдым және Ресейдің бұдан былайғы тағдырын тек Құрылтай жиналысы ғана шеше алады деп сендім, сондықтан да бар күш жігерімді осы мақсатқа жұмылдырдым. Құрылтай жиналысының қазақ ұлтына өзін-өзі басқару құқықын беретіндігіне сенім мол еді» [Қойгелдиев 1995, 219-220 бб.]. Бір М. Дулатов қана емес, ұлт зиялыларының көпшілігі осы пікірде болды деп айтсақ, қателеспейміз. Өйткені, мемлекеттік маңызды мәселелердің бәрін жаңа үкімет Құрылтай жиналысына қалдырғандықтан, Әлихан Бөкейханов бастаған ұлт зиялылары, осы ұлы жиында автономия алу мәселесі шешілетін шығар деп үлкен үміт артты.

Бұдан біз, ұлт зиялылары да, халыққа Уақытша Үкіметті қолдап, ұйымдасып белгілі дәрежеде оның билік орындарының қызметін өлкеде нығайту үшін, қазақ және мұсылман комитеттерін құрып, қатты қолдау көрсеткенін аңғарамыз.

Ә. Бөкейханов, А. Байтұрсынов, М. Дулатов т.б. ұлт зиялылары ұлттық саяси зәру мәселелер, Құрылтай жиналысында шешілуге тиіс деген тоқтамда болды. Олар Бүкілресейлік Құрылтай жиналысы «Қазақтарға өз қоғамдық өмірін өз еріктерімен қалауынша, ұлттық, тұрмыстық, мәдени, экономикалық, тарихи-географиялық ерекшеліктеріне сай құруға мүмкіндік береді» деп түсінді.

Ақпан төңкерісінен кейін ұлт зиялылары Қазақ өлкесінде құрылған қазақ комитеттері съездерінің өтуіне, оның қаулыларымен халықты таныстырып, Құрылтай сайлауына даярлық жүргізіп, елге земство ісін түсіндіріп, Уақытша Үкіметтің саясатын халыққа дұрыс жеткізіп, алған бостандықты халқының уысынан шығармас үшін бар білімін, күш-жігерін жұмсады.

Ақпан революциясынан кейін заман өзгеріп елінің ұлттық мүддесін ойлап, соны жүзеге асыру барысында М. Дулатовтың және ұлт зиялыларының көздеген мақсаты, болыстықты зор абырой, бақыт көріп адаспай, қазақ үшін комитеттен де өзге зор істер бар екенін ескеріп, қазақтың көркеюіне, өз алдына мемлекет болуына күш салып, осы ортақ мақсатқа жету қажеттігін іске асыру еді.

Ұлт зиялыларының қоғамдық-саяси қызметін зерттегенде, олардың «Алаш» партиясы мен «Алашорда» үкіметі тұсындағы қызметіне ерекше назар аударуымыз қажет. 1905 жылдан бастап ұлт-азаттық күрес жолына түскен зиялылардың басты мақсатының бірі – дербес ұлттық партия құру еді. Ә. Бөкейханов бастаған ұлт зиялыларының ұлттық саяси партия құру әрекетіне қажет алғы шарттар тек Ақпан революциясынан кейін пісіп жетілді.

Негізі ұлт зиялылары ұлттық автономия мәселесін Құрылтай жиналысы шешеді деп түсінді. Бірақ өмірдің өзі көрсеткендей Уақытша Өкімет те, Кеңес үкіметі де ұлт зиялыларының үмітін ақтамады.



«Алаш» партиясының қызметіне баға бергенде, бүгінгі күн тұрғысынан емес, сол кездегі қазақ қоғамына тән құбылыстармен санасып бағалауымыз қажет. Басы ашық мәселе ұлт зиялылары үшін «Алаш» партиясының құрылуы үлкен бір белес. М. Дулатов «Алаш» партиясының құрылуы туралы былай айтады: «Қазан күндері келіп жетті. Қазан төңкерісі партиясына кереғар көзқарастағы көп партиялардың үлгісінде қазақ ұлтшыл ұйымының «Алаш» партиясын құрдық, партияның бір мүшесі өзіммін [Дулатов 1991] және келесі бір ОГПУ тергеушісіне берген жауабында: «Партия программасының жобасын газет жүзінде көргендер, соған тілектес болып мақұлдағандар өздерін «Алаш» партиясының мүшесі есептеді, оған қарсы болғандар да оны партия деп санады» [КРҰҚКА] – деп көрсетеді. Әрине, «Алаш» партиясының рөлінен Алашорда үкіметінің қызметі әлдеқайда маңызды болғаны даусыз.

М. Дулатов 1929 жылы қарашада ОГПУ тергеушілеріне берген жауабында «Алаш» партиясының ұлт-азаттық тарихында алатын орнына қатысты құнды пікір айтады. «... Қазақ өмірінде, қазақ халқының ұлтшылдық, төңкерісшілдік тарихында, «Алаш» партиясының рөлінен Алашорданікі артық болды. «Алаш» партиясынан Алашорданың ықпалы, маңызды игілірек (популярнее) болды, «Алаш» партиясы ұмытылғанды, тек Алашорда ғана жасағандай болған» [КРҰҚКА].

«Алаш» партиясының негізінде Алашорда ұлттық үкіметі өмірге келді.

Тәуелсіздік тарихында ерекше орны бар Ә. Бөкейханов, А. Байтұрсынов, М. Дулатов, М. Тынышбаев және олардың серіктерінің жан-тәнімен күш салып күрескен, ұлт-азаттық күрес идеологиясын қалыптастырған Алаш қозғалысының жеңіліске ұшырау себептерін қарастырсақ:

– Біріншіден, империялық билік тым күшті болатын. Ресей атты ХХ ғасырдың аса алып империясының Петербург, Мәскеу сынды орталықтарында жеңіске жеткен Қазан төңкерісі көп ұзамай барлық провинцияларға тарап, коммунистер билік басына келді. Империялық билік қазақ халқының ғана емес, сол кездегі Ресей империясының құрамындағы басқа ұлттарға да мемлекеттік теңдік, бостандық берген жоқ. Әрине, 1917 жылғы Қазан революциясы жеңіске жете салысымен В. И. Ленин бастаған Кеңес үкіметі Польша мен Финляндияның еркіндігін мойындады. Ал, Ресей империясының құрамындағы қалған өзге халықтарға мемлекеттік тәуелсіздік беруден бас тартты.

– Екіншіден, Алаш зиялылары белгілі дәрежеде саяси күресте тәжірибиесіздігін, әлсіздігін байқатып алды. Ол қазақ ұлт-азаттық күресінде ғана емес, сол кездегі Ресей империясындағы басқа халықтардың да азаттық қозғалысына тән қасиет болатын. Азамат соғысы жылдарында большевиктер Алашорда автономиясын қарудың қуатымен жоқ қылды.

Сондықтан да, бұл жерде біз Алаш қозғалысын сәтсіздікке ұшырауын сол кездегі тарихи кезеңнің шеңберімен бағамдауымыз қажет. Елдегі қалыптасқан саяси жағдай ұлт зиялыларына басқа жол таңдау мүмкіндігін қалдырмады. Ұлт-азаттық күрестің өн бойында Алаш қозғалысы ұлттық мүдде үшін күрестің үлгісін танытты.

Қазақ зиялылары Қазан идеяларын жат көріп, оны қабылдауға, жұртына оның «дұрыс саяси шешім» екендігін насихаттауға асықпады. Бұл тұс Ә.Бөкейханов бастаған ұлт зиялылары үшін жолайрық кез, барлық дүниетанымының, тәжірибесі мен ақыл-парасаттарының сынға түскен уақыты болды. Біреулер тұйыққа тіреліп, халық мүддесін қара басының қамына сатса, енді біреуі тез арада түрленіп «большевик» болып кетті. 1917 жылғы Қазаннан бергі уақытта жарық көрген ұлт зиялыларының туындылары [Мадияр 1917, 1918] олардың үлкен ізденісте болғандығын, терең толғанысын зиялылар алданса, жаңылыс тапса, ұлтына зор зиян келтіретіндіктерін сезінгендігін көруге болады.

Алаш зиялылары Кеңес өкіметін еркінен тыс, амалсыз мойындауға мәжбүр болды. Бірақ ұлт зиялыларына коммунистер билігін тану – өздерінің өмір бойғы ұстанған көзқарастарынан бір мезетте айнып, халқының тағдырынан бас тарту емес еді. Билік басына қандай өкімет келмесін халқына адал қызмет етуді мұрат тұтқан олар, жаңа жағдайға бейімделуге тиіс болды. Осы кезеңдегі ұлт зиялыларының саяси ұстанымын, болмысын жалынды идеолог М. Дулатов [Мадияр 1921] «Қазақ зиялылары» атты мақаласында былай сипаттайды: «Біздің қазақ-қырғыздың оқығандары санаулы, Партияда бары да, жоғы да бәрімізге белгілі. Бізден коммунистер шыға бастағанына әлі екі-үш жылдан асқан жоқ. Өзге жұрттағылар секілді, біздің қазақтан да, өтірік коммунистер партияны лаптап жүргендердің арасында да, шын жұртшыл, еңбекшіл тапқа шын жаны ашитын, Кеңес үкіметіне ынта, көңілмен қызмет етіп жүргендер де жоқ емес. Олай болса, қазақ-қырғыз зиялыларын сөз қылғанда бұларды партияда бар, жоқ демей жамыратып жіберіп тексеру керек. Шынын айтқанда, күні кеше бәріміз де ұлтшыл емес пе едік? Аттың сыры иесіне мәлім. Біз білмейтін қазақтың сыры жоқ... Адамның алдымен адам сипаты болуы шарт. Өзінен басқаның тілегін тілей алмаған арын, иманын, қара басының пайдасы үшін қысқа күнде қырық сататын соғылғандардан қаны тамып тұрған ұлтшыл артық. Бірақ біздің қазақтың ұлтшылдары өзге жуан елдердің ұлтшылдарындай емес екені бәрімізге белгілі. Бізді ұлтшыл қылған нәрсе – біздің кемдікте, қорлықта жүргендігіміз, көрінгеннен соққы жегендігіміз еді. Егер теңгеруші табылады екен, ұлтшылдықты отаршылдыққа айырбастауымыз қиын емес», - ойын ашық білдіреді.

### **Қорытынды**

Алаш қозғалысы – ұлт өмірімен мәңгі бірге жасайтын өміршең ұлттық идея екені даусыз.

Ұлт тарихында Алаштанудың негізін қалаған профессор М.Қ. Қойгелдиев тәуелсіздік тарихында Алаш қозғалысының алатын орнын айрықша нақты тұжырымдармен былай бағамдайды:

– Біріншіден, Алаш идеясы мен қозғалысы белгілі бір саяси топтың қалауымен өмірге келген жасанды, өткінші құбылыс емес. Ол – қазақ ұлтымен бірге өмір сүретін, ұлт өмірінен тамыр алған құндылықтар жиынтығы, ұлттың өмір сүру тұжырымдамасы. Большевиктер құрған билік өмірден кете салысымен Алаш идеясының қайта жаңғырып, өзекті тақырыпқа айналуы оның өміршеңдік сипатын айғақтайды.

– Екіншіден, Алаш идеясының өзегі – ұлттық мемлекеттілік. Әлихан Бөкейхан айтқандай, мемлекеттігі жоқ халық – жетім, жетекшіл халық. Сол себепті де кез-келген ертеңінен үмітті ұлт үшін мемлекеттілік басты құндылық. Міне, осы тұрғыдан алғанда бүгінгі Қазақстан Республикасы Алаш идеясының өмірлік шындыққа айналуының нақты көрінісі ретінде бағалануы әбден орынды. Ұлт тарихындағы Алаш қозғалысының орны, әрине, осы тұрғыдан анықталатыны хақ. Елбасы Н.Назарбаев «Тарих толқынында» атты еңбегінде Алашорда үкіметіне байланысты «Қазақ халқы өзінің басты мақсаты – ұлттық мемлекеттілікті қайта қалпына келтіруге нақты мүмкіндік алды», - деп жазған болатын.

– Үшіншіден, Алаштың қазақ интеллектуалдары бастаған азаттық қозғалысы ұсынған бағдарлама кеңестік билікке балама ретінде ұсынылған ұлттық қоғамдық даму және өзгеру жолы болатын, ол осы мазмұнда мойындалуға тиіс. Ұлттың мұндай ішкі сұраныстарына жауап бере алатын бағдарламалық өзгерістердің кеңестік билік жағдайында іс жүзіне асуы мүмкін еместігін өмірдің өзі көрсетіп берді. Өткен ғасырдың 20-30 жылдарындағы жалпыұлттық қасіреттер Алаштық топ ұсынған реформалық бағдарламаның жеңіліске ұшырауының нәтижесі ретінде қарастырылғаны жөн. Ұлттың ішкі сұраныстарына жауап бере алатын билік пен оның мақсатты жүргізген реформалық шаралары ғана елдің болашақ дамуын қамтамасыз ете алады. Билік пен халық арасындағы үйлесімділік – бұл Алаш зиялылары аңсаған мақсат болатын.

– Төртіншіден, Алаш қозғалысы қанатын жайған 1917 жылы бүкіл қазақ даласын қамтыған 68 уездік, облыстық және жалпыхалықтық деңгейдегі съездердің шешімімен барлық облыстарында Қазақ комитеттері құрылды. Ал Қазақ комитеттері болашақ ұлттық мемлекеттіктің негізі, бастау көздері болатын. Ол сол тарихи кезеңде қазақ қоғамына өз мүддесін қорғауға және сақтауға мүмкіндік беретін ішкі механизм тетіктерінің бар

болғандығын көрсетеді. Алаш зиялылары сол тетіктерді іске қоса білді. Алайда, кейін оны кеңестік билік жойды.

– Бесіншіден, кезінде кеңестік билік Алаш зиялыларының мақсаты мен ұстанымын бұрмалап көрсетуге көп күш салды, осы бағытта біраз жұмыстар атқарылды. Мемлекеттік тәуелсіздік алған жылдары Алаштық топ пен зиялылар шоғырының империялық зорлық пен қиянатқа қарсылығына тиесілі баға берілуін қамтамасыз ете аларлық шаралардың іске асырылғаны әбден орынды [Қойгелдиев 2011].

1930 жылы ОГПУ-дың орталық басшылығы өзінің Ортаазиялық бөліміне «қазақ зиялыларын қыспаққа алуды күшейте түсу» жөнінде арнайы тапсырма берді. 1927–1932 жылдар аралығында Алаш зиялылары үстінен екі дүркін жүргізілген сот процесі қазақ ұлт-азаттық қозғалысымен біржола саяси есеп айрысудың, яғни, оны талқандаудың өзі болатын [Қойгелдиев 1995, 364 б.] .

Тарихтың өзі Алаш қозғалысы идеясының өмірлік негізі күшті екендігін айқындап берді. Ә.Бөкейханов бастаған ұлт зиялыларының арман-тілегінің орындалғанына бүгінде тарих куә, олар халқының азаттық алғанын көре алмаса да, оның күні туатынына сенімдері күшті болды. Алаш зиялыларының қайраткерлік тұлғалары осы тұтастығымен, өз ерік-жігерін, күшін халық ісіне сарқа жұмсауымен ерекшеленеді. Олардың идеяларының өзектілігін, құндылығын, өміршең идея екендігін бүгінгі тәуелсіз Қазақстан мемлекетінің болмысы толық айқындайды.

### **Библиография**

- Дулатов, М. 1916. ‘Қазақ халқына’, *Қазақ*, № 192, 3 б.
- Дулатов, М. 1920. ‘Октябрь төңкерісінің үшінші жылы’, *Кедей сөзі*, 7-ші қараша, 2 б.
- Дулатов, М. 1926. ‘Он алтының ойраны’, *Еңбекші қазақ*, № 145, 2 б.
- Дулатов, М. 1991. ‘Ұрпаққа хат’, *Дала дидары*, ҚРҰҚКА, 124-қ, 2-т, 78754-іс, 98-99-п.
1916. Қазақ, №192.
1991. ‘Қарқара айбаты’. Құжаттар мен материалдар жинағы. Алматы, Өлке, 176 б.
- Қойгелдиев, М. 1995. ‘Алаш қозғалысы’. Алматы, Санат, 364 б.
- Қойгелдиев, М. 2011. ‘Тәуелсіздік: Тарих тағылымдары’, *Атырау*, № 5, 2 б. ҚРОМА, 17-қ, 1-т, 4-іс, 13-п.
- ҚРҰҚКА, 124-қ, 6-т, 78754-іс, 42 об.-п.
- Мадияр. 1921. ‘Қазақ зиялылары’, *Ақ жол*, 5-ші мамыр, №55.
- Мадияр. 1917. ‘Мемлекет халі’, *Қазақ*, № 248. Мадияр. 1918, ‘Қайтсек жұрт боламыз’, *Қазақ*, № 264.
- Мұхаметжанов Т. 1992. Босқын қырғыз қазақ, *Қазақ әдебиеті*, 4-5 бб.

- Назарбаев, Н. 2014. 'Қазақстан жолы–2050: Бір мақсат, бір мүдде, бір болашақ', *Егемен Қазақстан*, 17-ші қаңтар, 1-5 бб.
- Нұрпейісов, К. 1995. 'Алаш һәм Алашорда'. Алматы, Ататек, 256 б.
- Тәкенов, Ә. 1993. 'Он алтыншы жылғы ойран', *Қазақ тарихы*, № 1, 52-57 бб.

### **Transliteration**

- Dulatov, M. 1916. 'Kazak halkyna' [To the Kazakh People], *Kazak*, № 192, 3 b.
- Dulatov, M. 1920. 'Oktyabr' tonkerisinin ushinshi zhyly' [The Third Year of October Revolution], *Kedei sozi*, 7-shi karasha.
- Dulatov, M. 1926. 'On altynyn oirany' [The Destruction of the Sixteen], *Enbekshi kazak*, №145.
- Dulatov, M. 1991. 'Urpacka khat' [The Letter to the Descendants], *Dala didary, KRUKKA*, 124-k, 2-t, 78754-is, 98-99-p.
1916. Kazak [Kazakh], №192.
1991. Karkara aibaty [The Power of Karkara]. Kuzhattar men materialdar zhinagy. Almaty, OLKE, 176 b.
- Koigeldiyev, M. 1995. 'Alash Kozgalysy' [Alash Movement]. Almaty, SANAT, 364 b.
- Koigeldiyev, M. 2011. 'Tauyelsizdik: Tarikh tagylymdary' [Independence: the Rules of History], *Atyrau*, №5.
- KROMA, 17-k, 1-t, 4-is, 13-p.
- KRUKKA, 124-k, 6-t, 78754-is, 42 ob.-p.
- Madiyar. 1921. 'Kazakh ziyalyly' [The Kazakh Intelligence Class], *Ak zhol*, 5-shi mamyr, №55.
- Madiyar. 1917. 'Memleket khali' [The Condition of the State], *Kazakh*, № 248.
1918. 'Kaitsek zhurt bolamiz', *Kazakh*, № 264.
- Muhametzhанov T. 1992. Boskun kurguz kazak [The Refugee Kyrgyz Kazakh], *Kazak adabiet*i, 4-5 bb.
- Nazarbayev, N. 2014. 'Kazakhstan zholy- 2050: Bir maksat, bir mudde, bir bolashak' [The Kazakhstan Journey to 2050: One Goal, One Task, One Future], *Egemen Kazakhstan*, 17-shi kantar.
- Nurpeisov, K. 1995. 'Alash ham Alashorda' [Alash and Alshorda]. Almaty, Atatek, 5 b.
- Takenov, A. 1993. 'On altynshy zhylygy oiran' [The Destruction of 1916], *Kazakh tarikhy*, №1, 53 b.

**Иманбаева С., Заурбекова Л.**

**Идея свободы в трудах представителей национальной интеллигенции движения «Алаш»**

В статье рассматриваются проблемы формирования идеологии национально-освободительной борьбы движения «Алаш», а также борьба на пути становле-

ния национальной государственности. В центре внимания национальной интеллигенции в начале двадцатого века были вопросы национального освобождения, единства страны, целостности земли, вхождения казахского народа в сообщество цивилизованных стран и, самое главное, укрепления нашего независимого государства в условиях колониальной политики правительства. Таким образом, теоретические изыскания интеллигенции «Алаш» в начале XX века, осуществлявшиеся в условиях формирования идеологии национально-освободительной борьбы и поиска способов преодоления кризиса, сохранили свою актуальность и сегодня.

В статье подробно описаны проанализированные в трудах интеллигенции «Алаш» основные принципы национально-освободительной идеи и идеология движения, лежащей в основе борьбы за государственность.



Ташбулатова Махаббат (Алматы, Казахстан)

## ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КУЛЬТУР КАК ФАКТОР ИХ ВЗАИМНОГО РАЗВИТИЯ

КУЛЬТУРА И ИДЕНТИЧНОСТЬ

**Аннотация.** Статья посвящена выявлению и анализу основных типов взаимодействия культур. Поскольку существует огромное множество определений культуры, то даётся такое, которое может устроить всех. Она определяется как то, что создано деятельностью и отношениями людей. Показано, что любая, даже самая примитивная, культура представляет собой сложное образование, обладающее как горизонтальной, так и вертикальной структурой. Рассмотрены некоторые концепции, которые отрицают возможность взаимодействия культур. Доказывается, что эти концепции несостоятельны. Ставится также проблема типологии культур. Анализируются разные типы культур, в том числе оседлые и кочевые. При этом отмечается, что тип культуры лишь косвенно влияет на тип взаимодействия культур. Анализируется взаимодействие культур в объект-объектном, субъект-объектном и субъект-субъектном аспектах. Наряду с выделенными М.М. Бахтиным монологическим и диалогическим типами выделяется также полифонический тип как более высокий по сравнению с ними.

**Ключевые слова:** культура, тип культуры, взаимодействие, тип взаимодействия культур, оседлость, кочевой образ жизни, монологизм, диалогизм, полифонизм.

### Введение

Настоящая тема предполагает чёткое понимание того, что есть культура. Однако культурологи насчитывают несколько сотен определений культуры. Даже простое их перечисление заняло бы едва ли не весь объём статьи. Мы дадим краткое определение культуры, с которым согласятся многие. Культура – это система всего того, что создано деятельностью и взаимоотношениями людей. То есть культура противоположна природе. Это – классическое определение, известное ещё в XVIII в. Ещё одна проблема, встающая при раскрытии темы данной статьи, это проблема соотношения культуры и цивилизации. Определений цивилизации также множество. Но цивилизация также подпадает под характеристику созданного людьми и противостоящего природе. В этой связи от данной проблемы мы можем абстрагироваться.

## Методология

В статье применены традиционные методы, принципы и категории. Среди них особо выделяются принцип целостности, принцип развития, принцип конкретного историзма, типологический метод, сравнительный метод, а также категория взаимодействия. Принцип целостности ориентировал на то, чтобы брать взаимодействующие культуры как целостные образования, а не выхватывать из них те или иные их – пусть и важные – фрагменты. Принцип развития ориентировал на то, чтобы брать культуры не как застывшие, а в их развитии. Принцип конкретного историзма явился непосредственным дополнением к принципам целостности и развития и ориентировал на отношение к каждой культуре как диалектически расчленённой целостности. Особую роль сыграли типологический и сравнительный методы. Во-первых, они служили способом критики других типологий, а во-вторых, позволили выработать собственную типологию. Сравнительный метод выполнял свою исследовательскую функцию в единстве с типологическим. Категория взаимодействия играла важную роль, так как именно взаимодействию культур посвящена данная статья.

### **Концепции, отрицающие полноценное взаимодействие культур**

Существуют, как известно, культурфилософские концепции, отрицающие содержательное взаимодействие культур. Таковы концепции Н.Я. Данилевского и О. Шпенглера. Первый [Данилевский 1995, с. 77] пишет: «Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа. Каждый тип вырабатывает её для себя при большем или меньшем влиянии чуждых, ему предшествовавших или современных цивилизаций». Налицо противоречие: первое предложение можно рассматривать как тезис, а второе – как антитезис. Ведь если начала одного типа не передаются другим типам, то они и *не могут* оказывать влияния на другие культурно-исторические типы. А если данный тип испытывает на себе влияние других типов, то это значит, что их начала как-то *передаются* ему. Н.Я. Данилевский пытается выйти из антиномии, в которую он сам себя завёл. «Вся история, – пишет он [Данилевский 1995, с. 83], – доказывает, что цивилизация не передаётся от одного культурно-исторического типа другому; но из этого не следует, чтоб они оставались без всякого воздействия друг на друга, – только это воздействие не есть передача...». Эта фраза напоминает известное положение И. Канта о том, что наши знания начинаются с опыта, но это не значит, что они происходят всецело из опыта. Только позиция Канта более логически аргументирована (разумеется, в контексте его философии), а у Данилевского полу-

чается нарушение элементарной логики. Эти двусмысленности говорят о том, что Н.Я. Данилевский, сам того не желая, *признаёт* факт взаимодействия культур.

Обратимся к О. Шпенглеру. Согласно ему, культуры недоступны друг другу. Он [Шпенглер 1993, с. 155] пишет: «Феномен других культур говорит на другом языке. Для других людей существуют другие истины». Каждая культура, как лейбницевская монада, не имеет окон, в которые могла бы заглянуть другая культура. Представителям одной культуры недоступны идеи и достижения другой культуры, какими бы высокими они ни были. Каждая культура развивается в своих собственных границах из самой себя. «...Мы, – пишет Шпенглер [1993, с. 218], – едва ли в силах представить себе, сколько великих мыслей чужих культур нашли в нас свою погибель, поскольку мы, исходя из нашего мышления и его границ, не смогли их ассимилировать или, что то же, ощущали их ложными, ненужными и бессмысленными». Последние слова настораживают: значит, представителям одной культуры всё же доступны в качестве непосредственной достоверности данные другой культуры; просто они по презумпции не принимаются как ложные, неподлинные и т. д.? Следовательно, сам факт контакта разных культур всё же признаётся Шпенглером. Он [Шпенглер 1993, с. 262] пишет: «В судьбе отдельных, сменяющих друг друга, вырастающих друг возле друга, соприкасающихся, оттесняющих и подавляющих друг друга культур исчерпывается содержание всей человеческой истории». Если соприкосновение ещё можно посчитать отсутствием взаимодействия, то оттеснение и подавление других культур не может не быть взаимодействием. Не отрицает Шпенглер [1998, с. 39] и связей между культурами, прямо заявляя: «Связи культур чрезвычайно разнообразны, и прежде всего вследствие их пространственного и временного отстояния». Таким образом, и Н.Я. Данилевский, и О. Шпенглер при всём их утверждении о замкнутости и недоступности культур друг другу, об отсутствии между ними какой-либо преемственности так или иначе признают факт взаимодействия культур. Этот факт отрицать и невозможно: его подтверждает вся всемирная история. И большинство культурфилософов стоят на позициях взаимодействия культур. Ведь то, что культуры по-разному взаимодействуют на протяжении истории, – очевидный факт.

Любая, даже самая примитивная, культура представляет собой сложно структурированное целое как по горизонтали, так и по вертикали. Об отсутствии какой-либо структуры можно, как представляется, говорить лишь в тех чрезвычайно древних культурах, которые были созданы людьми, ведшими бродячий образ жизни и присваивающее хозяйство. У людей, перешедших к оседлости и ведению производящего хозяйства, культура строилась как по горизонтали, так и по вертикали. Долгое время в

культуре не выделялись сколько-нибудь чётко её сферы, но в культурах постпервобытных некоторые из сфер уже выделились, хотя в целом они ещё были синкретически взаимоувязаны между собой. В развитых культурах Нового времени уже произошло чёткое разделение между наукой, искусством, религией, политикой, правом, экономикой и другими сферами. Применительно к таким культурам можно говорить, что взаимодействие между ними может осуществляться на разных уровнях и между разными относительно обособленными сферами. Например, взаимодействие на уровне науки, в то время как другие сферы могут не участвовать во взаимодействии.

### ***Проблема типологии культур***

Существуют самые различные формы взаимодействия между культурами. Целесообразно для исследования объединить их в некие общие *типы*. Как можно выделить такие типы? Согласно некоторым культурфилософам, тип взаимодействия культур определяется типом самих культур. Однако знакомство с соответствующей литературой показывает, что подобно тому как имеется огромное множество определений сущности культуры, точно так же (хотя и в значительно меньшем количестве) существует множество типологий культур. Обратимся к нескольким.

Так, например, сторонник семиотической концепции культуры Ю.М. Лотман [2001, с. 400] пишет: «Рассмотрение культуры с этой точки зрения (с точки зрения типологии культур. – М.Т.) убеждает нас в возможности описания типов культуры как особых языков и, следовательно, делает возможным применение к ним методов, используемых при изучении семиотических систем». Для своей дешифровки тексты разных культур, отмечает он, требуют специальных кодов или даже системы (иерархии) кодов. И он выделяет четыре типа кодов: 1) семантический («символический»), 2) синтаксический, 3) асемантический и асинтаксический, 4) семантико-синтаксический. Наряду с этим он [Лотман 2001, с. 425] выделяет «два типа построения текстов: одни, соотносясь только с одной системой правил, представляют её *реализацию*. <...> Вторые проецируются на две или более системы норм и, следовательно, относительно каждой будут выступать как *нарушение*». В другой работе Ю.М. Лотман выделяет два типа культур: письменную и бесписьменную (устную). Каждой из этих культур, отмечает он, присущи свои, во многом противоположные способы отношения человека не только к миру, но и к различным аспектам культуры в её настоящем и прошлом. Он [Лотман 1987, с. 5], в частности, пишет, что «если письменная культура ориентирована на прошлое, то устная культура – на будущее. Поэтому огромную роль в ней играют

предсказания, гадания и пророчества. Урочища и святилища – не только место совершения ритуалов, хранящих память о законах и обычаях, но и места гаданий и предсказаний».

П.А. Флоренский, П.А. Сорокин и современный казахстанский философ К.А. Абишев в основание типологии культуры кладут ценности. «Всякая культура, – пишет П.А. Флоренский [1994, с. 39], – представляет целевую и крепко связанную систему средств к осуществлению и раскрытию некоторой ценности, принимаемой за основную и безусловную, т. е. служит некоторому предмету веры». К.А. Абишев [2000, с. 27] пишет: «Ценность, принятая в основу отношения к миру тем или иным сообществом людей, составляет внутреннее смысловое ядро их специфической культуры». Наиболее полное развитие данная типология получила у П.А. Сорокина. Он [Сорокин 1992, с. 429] утверждает: «Всякая великая культура есть не просто конгломерат разнообразных явлений, сосуществующих, но никак друг с другом не связанных, а есть единство, или индивидуальность, все составные части которого пронизаны одним основополагающим принципом и выражают одну, и главную, ценность. Доминирующие черты изящных искусств и науки такой единой культуры, её философии и религии, этики и права, её основных форм социальной, экономической и политической организации, большей части её нравов и обычаев, её образа жизни и мышления (менталитета) – все они по-своему выражают её основополагающий принцип, её главную ценность. Именно ценность служит основой и фундаментом всякой культуры. По этой причине важнейшие составные части такой интегрированной культуры также чаще всего взаимозависимы: в случае изменения одной из них остальные неизбежно подвергаются схожей трансформации». П.А. Сорокин выделяет три типа (или три сверхсистемы) культуры: 1) идеациональную, 2) идеалистическую и 3) чувственную.

Существует типология культур, в основание которой положено определение роли традиций в культуре. Здесь выделяется два типа: 1) традиционные и 2) современные (или модернизированные). Существует так называемая историческая, или линейная типология культур. В ней существует ряд вариантов. Так, согласно одному, выделяют: 1) первобытную культуру, 2) античную культуру, 3) культуру Средних веков, 4) буржуазную культуру. Советские культурологи к ним добавляли так называемую социалистическую культуру. Считается, что каждый последующий тип культуры является более развитым по сравнению с предыдущим. В границах каждой культуры выделяются подтипы, последовательность которых являет процесс прогрессирующего развития. Так, внутри первобытной культуры выделяются подкультуры: 1) каменного века, 2) медного века, 3) бронзового века, 4) железного века. Данная типология была подвергнута критике Н.Я. Данилевским, О. Шпенглером и А.Дж. Тойнби.

Расходятся культурфилософы и в отношении количества типов культуры. Так, Н.Я. Данилевский выделяет 10 типов, О. Шпенглер – 8, А.Дж. Тойнби – 21, а С. Хантингтон, автор концепции «столкновения цивилизаций», утверждает, что на 1993 г. из двадцати одной осталось всего лишь шесть. Правда, появились другие и потому, полагает Хантингтон, их около восьми. По нашему мнению, типологию культур можно осуществлять по разным основаниям, лишь бы эти основания были объективными. Например, можно выделить два класса типологий культур. К первому будут отнесены типы культуры, для характеристики которых их временной, исторический аспект сведён к минимуму, а потому и почти не значим. Ко второму классу следует отнести те типы культур, для которых их временной параметр атрибутивен, является абсолютно обязательным.

К первому классу типологий можно отнести традиционное разделение на культуру Запада и культуру Востока («Запад есть Запад, Восток есть Восток»), как говорится в известном стихотворении Р. Киплинга). В этом случае под западной культурой имеется в виду культура Западной Европы, начиная с античности. С Нового времени к ней относится и культура Северной Америки. Под культурой Востока понимаются, прежде всего и главным образом традиционные культуры Индии, Китая и Японии. Н.М. Курманбаева [Курманбаева 1996, с. 48] пишет: «С точки зрения интегрального понимания культуры особенно бросается в глаза противоположность культур Востока и Запада. Она выглядит настолько резкой, что даже возникает вопрос: а не рухнет ли в её свете вся наша интегральная концепция культуры как нечто искусственное, надуманное, не имеющее ничего общего с реальностью?»

Действительно, Восток и Запад в качестве культурных феноменов не совпадают решительно ни в чём: ни в мироотношении, ни в мировоззрении, ни в образе жизни, ни в продуктах духовного творчества». И, тем не менее, это – культуры. При их исследовании неуместны и одинаково вредны как западоцентризм (что имело место на протяжении столетий), так и востокоцентризм (что стало проявляться примерно с начала XX в.). Процессы глобализации, конечно, являются фактором унификации этих культур, но, тем не менее, существенные различия между ними всё же продолжают сохраняться.

К данному классу следует отнести и разделение культур на оседлые и кочевые (номадические). Их различие не исчезло и по сие время. На этом следует задержаться несколько подробнее. Кочевничество как особый образ жизни – это не достояние прошлого; это – реальность нынешнего времени. Оно, как отмечает С.И. Вайнштейн [1989, с. 72], «сохраняется более чем в тридцати странах Азии и Африки (Судан, Египет, Саудовская Аравия, Йемен, Иран, Ирак, Сирия, Иордания, Турция, Афганистан, Пакистан



и др.), охватывая около 40 млн. человек». Вплоть до образования СССР кочевой образ жизни сохранялся во многих регионах Казахстана.

Методологически и мировоззренчески некорректным является, правда, уже ушедшее в прошлое мнение, будто человеческая история начинается с кочевого образа жизни. Она начинается с *бродячего* образа жизни и с ведения *присваивающего* хозяйства. Эта форма хозяйства проявлялась в собирательстве, мелкой охоте и примитивном рыболовстве. Люди, организованные в сообщества, напоминающие стада, передвигались вслед за дичью или перебирались к более плодоносным лесам или чащам. Радикальные изменения происходят в эпоху неолита. Вслед за известным историком Г. Чайлдом принято говорить о произошедшей неолитической революции. Известный философ А.С. Арсеньев [1992, сс. 6–7] даёт следующую характеристику этому феномену: «За миллионы лет до этого периода наш предок прошёл путь от обезьяноподобного существа до похожего на нас кроманьонца, в то время как каменные орудия его почти не претерпели изменений. За последние десятки тысяч лет наблюдается обратная картина: бурная эволюция орудий и орудийной деятельности вплоть до современного машинного производства и очень незначительные изменения морфологии.

Это также был период перехода от собирательства и охоты к земледелию и скотоводству, возникновения деревни и социальности, выработки особого типа сознания и восприятия мира». Человек перешёл от всего лишь *присваивающего* хозяйства к *производящему*. Как отмечает В.А. Шнирельман [1986, с. 243], «главным завоеванием неолита, имевшим поистине всемирно-историческое значение, явился переход к производящему хозяйству, развитие в неолите земледелия и скотоводства». Человечество уверенно перешло на *оседлый* образ жизни. Разумеется, не сразу. Промежуточным был *полуоседлый* образ жизни. Как отмечает Б.В. Андрианов [1989, с. 115]: «Генеральная линия развития человечества, его культуры и форм оседлости связана с появлением и развитием производящего хозяйства». Оседлость вытесняет бродячий образ жизни. Однако на определённом этапе человеческой истории появляется кочевничество.

Что представляет собой кочевничество, или номадизм? С.И. Вайнштейн [1989, с. 72] отмечает, что данный феномен охватывает «формы хозяйства и быта, в основе которых лежит экстенсивное *скотоводство* (включая оленеводство) с сезонным перемещением населения и стад скота. Скотоводство в условиях кочевничества обеспечивало номадов мясной и молочной пищей, сырьём для изготовления одежды и жилищ. Имея в основе своей деятельности кочевое скотоводство, номады в той или иной мере дополняли его охотой, неоседлым примитивным земледелием, ремеслом и другими промыслами. “Чистых” кочевников, для которых ско-

товодство было бы единственным видом хозяйственной деятельности, никогда не существовало».

Применительно к евразийскому степному региону решающим фактором перехода на кочевой образ жизни явилась аридизация климата. Как отмечает А.Дж. Тойнби, *аридизация* бросила человеку Вызов и получила адекватный Ответ. «Засушливую степь, – пишет он [Тойнби 1991, с. 185], – мог освоить только пастух, но, чтобы выжить там и процветать, кочевник-пастух должен был постоянно совершенствовать своё мастерство, вырабатывать и развивать новые навыки, а также особые нравственные и интеллектуальные качества». И кочевники, отмечает Н.Э. Масанов [2011, с. 16], явились создателями «одного из наиболее рациональных в доиндустриальный период способов природопользования и утилизации скудных ресурсов засушливых регионов...» И даже в условиях индустриального общества, отмечает Масанов, нет альтернативы кочевничеству как наиболее рациональной стратегии природопользования (см.: [Масанов 2011, с. 73]) (разумеется, в охарактеризованных природно-климатических условиях). Кочевники создали не только специфический способ хозяйствования, но также на его базе создали оригинальную культуру, которая по многим параметрам отлична от любой формы оседлой культуры. Таким образом, кочевничество не предшествует оседлости, а, наоборот, *приходит ему на смену*. Произошло это на рубеже II – I тысячелетий до н. э.

В литературе иногда ставятся вопросы: насколько номадическая культура самодостаточна и как долго она способна существовать? Отвечая на первый вопрос, А.М. Хазанов [2000, с. 69] утверждает, что «номады никогда не могли существовать без внешнего мира, представленного не-кочевыми обществами и иными системами хозяйства. Напротив, – пишет он, – кочевое общество могло функционировать до тех пор, пока этот внешний мир не только существовал, но и допускал возможность такой его реализации – социальной, политической, культурной, словом, всесторонней, при которой номады оставались номадами». Отвечая на второй вопрос, А.Дж. Тойнби [1991, с. 186], относящий номадическую культуру к числу задержанных, утверждает, что «общество кочевников является обществом, у которого нет истории». Нам представляется, что нет необходимости специально заниматься опровержением этого положения. Мы утверждаем, что оба известные учёные заблуждаются. Что касается самодостаточности, то номадическое общество с его культурой вполне могло обойтись без оседлых обществ и культур.

О классе типов культур, для характеристики которых абсолютно необходим фактор времени, скажем лишь бегло. Факт эволюции культур очевиден. Это относится и к рассмотренным выше типам «вневременных» культур. Но культуры второго класса невозможно подразделить на типы,

абстрагируясь от фактора времени. Ведь даже отвергнутая Данилевским, Шпенглером и Тойнби «классическая» типология, в которой выделяются античная, средневековая, нововременная и современная культуры, не может считаться неправильной. У историков западной культуры она продолжает действовать.

Могут быть выделены и иные типы культур на основе эволюционного начала. В этой связи мы исходим из положения, согласно которому, применительно к культуре необходимы оба класса типологий. Можно также отметить, что если О. Шпенглер полностью отрицал правомочность существования периодизирующей типологии в силу того, что он полностью отрицал всякую преемственность культур, то Н.Я. Данилевский не отрекался от неё, а лишь считал её крайне абстрактной. По его мнению, периодизирующая типология применима к существованию во времени каждого культурно-исторического типа, а не к связи между такими типами. Продолжают появляться исследования по первобытной, античной, средневековой, возрожденческой культуре, по культуре Нового и Новейшего времени. Следует ли их считать несостоятельными лишь на том основании, что они описывают и исследуют такие типы культуры, само выделение которых другими считается научно неоправданным? Думается, вопрос этот чисто риторический.

Можно привести ещё одну типологию культур, которая в равной мере может быть отнесена как первому, так и ко второму классу типов культур. По нашему мнению, применительно к любой исторической эпохе можно говорить об относительно *закрытых* и относительно *открытых* культурах. Именно относительно, ибо абсолютно открытых и столь же абсолютно закрытых обществ не существовало и не существует. Поэтому в данном случае понятие закрытой культуры ничего общего не имеет с концепциями Н.Я. Данилевского, О. Шпенглера или А.Дж. Тойнби. Мы вводим эти типы культуры по аналогии с различием А. Бергсоном и К.Р. Поппером закрытого и открытого обществ, однако всецело абстрагируемся от того содержания, которое каждый из них вкладывает в эти понятия. Кратко отметим, в чём состоит их трактовка. Бергсон [1994, с. 288, с. 289] даёт следующую характеристику этим двум типам общества: «Закрытое общество – это такое общество, члены которого тесно связаны между собой, равнодушны к остальным людям, всегда готовы к нападению или обороне – словом, обязаны находиться в боевой готовности. Таково человеческое общество, когда оно выходит из рук природы. Человек создан для него, как муравей для муравейника. <...> Открытое общество – это то, которое в принципе охватывает всё человечество». Поппер по-иному характеризует их: он [Поппер 1992, с. 218, сс. 217–218] пишет так: «...Магическое, племенное или коллективистское общество мы будем

именовать *закрытым обществом*, а общество, в котором индивидуумы вынуждены принимать личные решения, – *открытым обществом*. <...> Возможность рациональной рефлексии по поводу встающих перед человеком проблем – вот что составляет коренное различие этих двух типов общества». Если к закрытому обществу, отмечает Поппер, применима аналогия организма, то к обществу открытому она неприменима.

Таково в общем виде понимание сущности закрытого и открытого общества А. Бергсоном и К. Поппером. Сразу же можно отметить, что характеристика ими *закрытого* общества – если не вдаваться в конкретику – в принципе сходна. И тот, и другой под ним имеют в виду прежде всего *архаическое*, или первобытное, общество. Поппер, кроме того, распространяет понятие закрытого общества на авторитарно-тоталитарные режимы XX столетия. Таким образом, если для Бергсона действительное всецело открытое общество есть лишь идеал, то для Поппера оно – реальность. Открытыми обществами он считает (признавая при этом, что они ещё далеки от совершенства) те, которые принято называть развитыми буржуазными обществами. А.А. Хамидов определяет бергсоновскую модель открытого общества как *элитаристскую*, а попперовскую – как альтернативную ей модель, а именно как *эгалитаристскую* (см.: [2000]). С ним можно согласиться. Поппер [1992, с. 208], к примеру, пишет: «Я требую, чтобы политики защищали принципы эгалитаризма и индивидуализма». Как мы отметили, абсолютно закрытых и столь же абсолютно открытых культур в действительности не существует. Но абстракция закрытости и открытости в данном случае играет лишь общеметодологическую роль. Следовательно, применительно к любой исторической эпохе можно говорить об относительно *закрытых* и относительно *открытых* культурах.

### ***Типология взаимодействия культур***

Перейдём, наконец, к проблеме типологии взаимодействия культур. Некоторые авторы полагают, что существует прямая корреляция между типом культур и типом взаимодействия между ними. Так, например, С.Г. Ларченко и С.Н. Еремин [1991, с. 109] пишут: «Ставя вопрос о типологии межкультурных взаимодействий отдельных социальных организмов, следует признать, что множество взаимодействий в целом определяется характером сторон взаимодействия, их существенными различиями. Вообще говоря, поле взаимодействий отдельного социального организма может включать, во-первых, природно-географическую среду и, во-вторых, социальную среду, представленную различными социальными объектами. Последние могут в свою очередь принадлежать к формации»

онно различным относительно исходного этапам социального развития». Мы утверждаем, что данная точка зрения *несостоятельна*. Это, конечно, не означает, что особенности типа культуры никак не сказываются на её взаимодействии с другими культурами. Но они не являются решающими. Кроме того, если типов культур можно выделить множество (выше были охарактеризованы лишь некоторые), то типов взаимодействия культур неизмеримо меньше. Для характеристики последних обратимся к М.М. Бахтину [2002 а, с. 397], который пишет: «1. Отношения между объектами... 2. Отношения между субъектом и объектом. 3. Отношения между субъектами...» Представляется, что к этим трём типам отношений и сводятся основные типы взаимодействия культур. М.М. Бахтин, кроме того, как известно, предложил для обозначения взаимодействия культур, людей, смыслов и т. д. понятия-метафоры «монологическое отношение» и «диалогическое отношение». В то же время возникает вопрос: а возможен ли ещё какой-то иной тип такого взаимодействия? Но ответ на него возможен лишь после анализа трёх вышеназванных.

Итак, первый тип взаимодействия культур – *объект-объектный*. Подпадает ли он под монологическое или диалогическое отношение? Очевидно, нет. Монологическое отношение подпадает под второй из выделенных Бахтиным типов отношений – под *субъект-объектное* отношение. Поэтому его можно определить как *взаимно-монологический* тип взаимодействия культур. Это – самый низший, самый примитивный тип. Он – *природо-образен*. Объект-объектные взаимодействия характерны для природы, особенно неживой. При этом необходимо учитывать, что определять взаимодействие как объект-объектное сами объекты не могут. Для этого необходим *субъект*, находящийся рядом с ними или же над ними. Без него и вне его это – просто взаимодействие конечных феноменов («вещей»). При этом в таком взаимодействии сущность одной конечной вещи принципиально недоступна другой и наоборот.

Здесь каждый конечный феномен, какого бы уровня сложности или развитости (если речь идёт о живом) он ни был, воздействует на другой в своих собственных конечных определениях и в них же испытывает всякое воздействие на него. Г.С. Батищев [1969, с. 84] пишет: «Даже сложная по своей организации “конечная” вещь при столкновении даже с самой простой вступает с нею во взаимодействие. Однако, вещь никогда не может настолько адекватно запечатлеть на себе действие другой вещи, что при этом никак не скажется её собственная, сугубо специфическая природа. Никакой след, никакая информация, никакое энергетическое воздействие не в состоянии сохранить в чистом виде свой источник во всём его своеобразии при взаимодействии вещи с вещью». Другими словами, никакому конечному феномену, вещи другая конечная вещь никогда не может быть дана такой, какова она, выражаясь в понятиях Гегеля, *в себе и для себя*.

Если обратиться к началу культурогенеза, то мы увидим, что он начинается с существования множества локально ограниченных и конечных в пространстве и во времени многообразных этнокультурных образований. Каждое из них было максимально замкнуто на себя, каждое осознанно или неосознанно по презумпции полагало свои ценности, нормы, обычаи и т. д. подлинными, тогда как все возможные другие – как неподлинны. Тем не менее, между конечными культурными образованиями всегда имели место контакты, что обусловлено их объективным многообразием, как в историческом аспекте, так и в аспекте той или иной наличной современности. Культуры не могли не вступать в те или иные, кратковременные или длительные, формы взаимодействий. Отношение между такими образованиями чаще всего осуществлялось по принципу контрадикторного противопоставления каждого всем другим. Формула: «Мы знаем, кто мы такие только тогда, когда осознаём, кем мы не являемся и кому противостояем» [Хантингтон 1995, с. 133], всецело и однозначно характерна именно для характеристики взаимодействий между архаическими этнокультурными образованиями. Разумеется, взаимоотношения между этими образованиями можно лишь условно определить как объект-объектные. То есть они всё же были выше природных объект-объектных взаимодействий.

Они принимали как мирные, так и немирные формы, и уподобление их взаимоотношений объект-объектным допустимо лишь в силу присутствующего им автаркизму и закрытости. Крайней формой мирного взаимодействия культур является игнорирование ими друг друга; крайней формой немирного взаимодействия является конфликт и особенно война. Людям приходилось в борьбе за выживание бороться не только с природными стихиями и дикими зверьми. Им приходилось ещё бороться с другими людьми. Первобытные люди были организованы в естественно сложившиеся общности – племена и т. д., одним словом, в общины. Занимаясь собирательством, охотой или рыболовством, передвигаясь в поисках лучших условий существования, община сталкивалась с другой общиной, которая обитала в данном ареале и осуществляла те же формы хозяйствования. «Поэтому, – пишет Маркс [1968, с. 480], – война есть один из самых первобытных видов труда каждой из этих естественно сложившихся общин как для удержания собственности, так и для приобретения её». Необходимость ведения войны стимулировала изобретение и совершенствование оружия в ещё большей степени, чем орудий труда. В ходе войн одни общины выходили победителями, другие побеждёнными, одни занимали завоёванную территорию, другие оставляли её и отправлялись на поиски другой. Так происходило расселение общин по разным регионам. Попадая в иные, новые природные условия и будучи вынужденными в них обосновываться, люди приобретали, точнее, вырабатывали новые



трудовые навыки, создавали новые формы орудий труда, новые виды жилища, одежды, утвари и т. д. То есть изменяли собственную культуру. Но отношение «мы – они» никуда не исчезает и на последующих стадиях культурогенеза, оно лишь в той или иной степени и в тех или иных формах модифицируется, так сказать, окультуривается.

На той ступени развития культур, когда у их субъектов выработалась этно-культурная самоидентификация, тогда взаимодействие между разными культурами поднимается на новую ступень. Они начинают строиться по логике *субъект-объектных* отношений. Это – весьма специфические отношения. Субъект – это тот, от кого исходит деятельность или интенция на деятельность; объект же – это то, на что направлена деятельность (или интенция на неё) субъекта. Кроме того, и это едва ли не главное, субъект-объектное отношение строится по онтологической вертикали: в его границах субъект занимает верхнюю позицию, объект – нижнюю. При этом надо иметь в виду, что субъектом не может быть ни тот или иной коллектив, ни общество в целом, ни, разумеется, культура. Действительным субъектом может быть только индивидуум, но индивидуум, образованный своими связями и отношениями с другими людьми. Стало быть, когда встречаются две культуры, то это значит, что встречаются *представители* этих культур. Ведь сами культуры не являются и не могут являться субъектами. Субъектами могут являться и на деле являются *лишь люди* – индивиды, индивидуальности, личности (курсив наш. – М. Т.). «Две культуры, – отмечал в своё время О. Шпенглер [1998, с. 57], – могут соприкоснуться меж собой – при контакте двух людей или же когда человек одной культуры видит перед собой мёртвый мир форм другой культуры в её доступных для восприятия останках. В обоих случаях деятелен *только человек*».

Взаимодействие культур по логике субъект-объектного отношения соответствует бахтинскому определению *монологического* отношения. «Монолог, – пишет М.М. Бахтин [1996, с. 350], – завершён и глух к чужому ответу, не ждёт его и не признаёт за ним решающей силы». Сказано это про индивидуумов, но оно вполне справедливо и в отношении взаимоотношения этно-культурных образований, или просто культур. При этом монологизм во взаимодействии культур может принимать и исторически принимал, да и продолжает принимать самые разнообразные формы – от нейтральных до активно-агрессивных. И он продолжает оставаться преобладающей формой взаимодействия культур на протяжении тысячелетий. И таковой он остаётся и поныне. Задолго до С.П. Хантингтона понятие «столкновение цивилизаций» предложил А. Дж. Тойнби. Одна из глав его работы «Цивилизация перед судом истории» озаглавлена: «Столкновения цивилизаций» [Тойнби 1995. с. 129]. Тойнби не проводил различия между культурой и цивилизацией). Он отмечает, что столкновение

цивилизаций чаще всего проявляется в том, что более сильная цивилизация совершает экспансию на более слабую и часто побеждает её. Однако, утверждает он, на смену наступлению, как правило, рано или поздно приходит контрнаступление. Он приводит пример с греко-римской цивилизацией, которая в результате завоеваний, совершённых Александром Македонским, а также римлянами, распространилась на большей части Европы и Азии. Но со временем состоялось контрнаступление. «Это контрнаступление, – пишет Тойнби [1995, с. 131], – частично осуществлялось тем же способом, что и первоначальное наступление греко-римского мира, то есть силой оружия. <...> Однако помимо этого было и другое контрнаступление, ненасильственное, духовное, в ходе которого завоёвывались не крепости и провинции, а умы и сердца. Это наступление осуществили миссионеры новых религий, возникших в тех землях, которые греко-римская цивилизация силой завоевала и покорила».

Диалог, согласно М.М. Бахтину, выше монолога. Ему соответствует логика *субъект-субъектного* отношения. Сам Бахтин считал диалогическое отношение наивысшим типом отношений. Так, в заметках 1961 г. читаем: «*Диалогическое отношение* как единственная форма отношения к человеку-личности, сохраняющая его свободу и незавершимость» [Бахтин 1996, с. 129]. То же он считал и в отношении взаимодействия культур. На деле же это не совсем так. Само диалогическое отношение, конечно, снимает (в диалектическом смысле) внутри себя монологическое отношение. Однако данный тип имеет два подтипа. Сам М.М. Бахтин, судя по его работам, их не различал. Впервые на это обратил внимание Г. С. Батищев. Он [Батищев 1992, с. 123] пишет: «Существенно видеть в его (М.М. Бахтина. – М. Т.) наследии две мировоззренчески различные позиции, или тенденции. Обе они “диалогические”, обе чужды и противостоят монологизму, авторитарному мышлению, панлогизму... Тем не менее, между ними не просто расхождение, но аксиологическая пропасть». Для первого подтипа – применительно к взаимодействию культур – другая культура предстаёт как всего лишь повод лучше *понять* самоё себя. Бахтин [2002 б, с. 457] пишет: «Чужая культура только в глазах *другой* культуры раскрывает себя полнее и глубже... Один смысл раскрывает свои глубины, встретившись и соприкоснувшись с другим, “чужим”, смыслом: между ними начинается как бы *диалог*, который преодолевает замкнутость и односторонность этих смыслов, этих культур». Выражение «как бы диалог» здесь очень показательно. Ведь в этом случае, как отмечает Н.П. Коновалова [1991, сс. 12–13], «другая культура превращается в необходимый *инструмент самопознания* культуры...» Культуры в таком взаимодействии реально не обогащают друг друга, но лишь выходят из него более знающими самих себя.

Взаимодействие культур в рамках второго подтипа диалогического отношения принципиально иное. М.М. Бахтин [2002 б, с. 457] пишет: «При

такой диалогической встрече двух культур они не сливаются и не смешиваются, каждая сохраняет своё единство и *открытую* целостность, но они взаимно обогащаются». Здесь другая культура уже не выступает как всего лишь средство повышения собственной самоидентификации. Здесь другая культура не только признаётся как самодостаточная, но между культурами происходит некоторое мирное взаимовлияние, обмен ценностями, смыслами и т. д. Но при этом принимаются лишь такие ценности, смыслы и т. д., которые не нарушают самоидентичности данной культуры и не влияют на вектор её развития. В этом смысле каждая культура выходит из такого взаимодействия более богатой, но это её обогащение осуществляется лишь в горизонтальной плоскости.

Однако имеет место отношение, более высокое, чем диалогическое в обоих его подтипах. Это – *полифоническое отношение*, или полифонизм. М.М. Бахтин употребляет понятие-метафору «полифония». Он [Бахтин 2000, с. 29] пишет: «Сущность полифонии именно в том, что голоса здесь остаются самостоятельными и, как такие, сочетаются в единстве высшего порядка, чем в гомофонии». Полифонизм есть тип взаимодействия культур, более высокий, чем диалогизм. Он «изначально чужд всякому самопредпочтению и самоутверждению его участников. Самоопределяться во все не значит определять мир для себя, другого для себя, это, напротив, значит свободно найти нечто более высокое, нежели своё собственное бытие через других» [Батищев 1992, сс. 45–46]. Полифония культур строится не только на базе полной открытости культур друг другу и без малейшей примеси своецентризма, но, кроме того, на базе предпочтения другой культуры – своей (разумеется, первоначально лишь по презумпции). Следовательно, этот тип взаимодействия культур является самым высоким.

### Заключение

Конечно, полифонический тип взаимодействия культур представляет собой редкий феномен; реальное взаимодействие культур в их истории было и продолжает быть смесью монологического и диалогического типов. Но только действительный полифонизм в будущем может привести к образованию такой культуры в масштабе планеты, внутри которой не существовало бы конфликтов, антагонизмов и т. п. Такая культура представляла бы собой, говоря словами К. Маркса, мир, «который сам создаёт свои различия и неравенство которого есть не что иное, как разноцветное преломление равенства» [Маркс 1955, с. 125]. Поскольку же действительными субъектами являются не сами культуры, а люди, то это значит, что начинать полифонию культур люди – каждый человек – должны начинать с самих себя.

## Библиография

Абишев, К. 2000. 'Философия. Учебник для студентов высших учебных заведений и аспирантов нефилологических специальностей'. Алматы, Дайк-Пресс, 258 с.

Андрианов, Б. 1989. 'Оседлость', *Материальная культура*, вып. 3. М., Наука, сс. 114–117.

Арсеньев, А. 1992. 'Экологическая проблема. Взгляд философа. [Окончание]', *Известия АН Республики Казахстан. Серия обществ. наук*, № 4, сс. 3–13.

Батищев, Г. 1969. 'Деятельностная сущность человека как философский принцип', *Проблема человека в современной философии*. М., Наука, сс. 73–144.

Батищев, Г. 1992. 'Диалогизм или полифонизм? (Антитетика в идейном наследии М.М. Бахтина)', *М.М. Бахтин как философ*. М., Наука, сс. 123–141.

Бахтин, М. 1996. '1961 год. Заметки', Он же. *Собрание сочинений*, в 7-и т., т. 5. М., Русские словари, сс. 329–360.

Бахтин, М. 2000. 'Проблемы творчества Достоевского', Он же. *Собрание сочинений*, в 7-и т., т. 2. М., Русские словари, сс. 5–175.

Бахтин, М. 2002 а. 'Рабочие записи 60-х – начала 70-х годов', Он же. *Собрание сочинений*, в 7-и т., т. 6. М., Русские словари; Языки славянской культуры, сс. 371–439.

Бахтин, М. 2002 б. 'Ответ на вопрос редакции «Нового мира»', Он же. *Собрание сочинений*, в 7-и т., т. 6. М., Русские словари; Языки славянской культуры, сс. 451–457.

Бергсон, А. 1994. 'Два источника морали и религии'. М., Канон, 383 с.

Вайнштейн, С. 1989. 'Кочевничество', *Материальная культура*, выпуск 3. М., Наука, сс. 72–76.

Данилевский, Н. 1995. 'Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому', изд. 6-е. СПб., изд-во СПб; изд-во «Глаголь», 513 с.

Коновалова, Н. 1991. 'Диалог Востока и Запада как творческое со-изменение культур (историко-методологический анализ). Автореферат дис. [...] канд. филос. наук'. Свердловск, УРГУ, 21 с.

Курманбаева, Н. 1996. 'Культура Востока и Запада: проблемы интеграции'. Алматы, КЦ ИТПМ НАН РК, 160 с.

Ларченко, С. & Ерёмин, С.. 1991. 'Межкультурные взаимодействия в историческом процессе'. Новосибирск, Наука, 173 с.

Лотман, Ю. 1987. 'Несколько мыслей о типологии культур', *Языки культуры и проблемы переводимости*. М., Наука, с. 3 – 11.

Лотман, Ю. 2001. 'Статьи по типологии культуры', Он же. *Семиосфера*. СПб., «Искусство – СПб», сс. 391–459.

Маркс, К. 1955. 'Дебаты шестого рейнского ландтага (статья третья). Дебаты по поводу закона о краже леса', Маркс К. & Энгельс Ф. *Сочинения*, изд. 2-е, т. 1. М., Политиздат, сс. 119–160.

Маркс, К. 1968. 'Экономические рукописи 1857–1859 годов. (Первоначальный вариант «Капитала»)'. ч. 1, Маркс К. & Энгельс Ф. *Сочинения*, изд. 2-е, т. 46, ч. I. М., Политиздат, 559 с.

Масанов, Н. 2011. 'Кочевая цивилизация казахов: основы жизнедеятельности кочевничества', изд. 2-е, доп. Алматы, Print-S, 738 с.

Поппер, К. 1992. 'Открытое общество и его враги', т. I. Чары Платона. М., Феникс; Международный фонд «Культурная инициатива», 446 с.

Сорокин, П. 1992. 'Кризис нашего времени', Он же. *Человек. Цивилизация. Общество*. М., Политиздат, сс. 427–504.

Тойнби, А. 1991. 'Постижение истории'. Сборник. М., Прогресс, 731 с.

Тойнби А. 1995. Цивилизация перед судом истории, Он же. *Цивилизация перед судом истории. Сборник*. М., Прогресс; Культура; СПб., Ювента, сс. 19–154.

Флоренский, П. 1994. 'Флоренский П. А. [Автореферат]', Он же. *Сочинения*, в 4-х т., т.1. М., Мысль, сс. 37–43.

Хазанов, А. 2000. 'Кочевники и внешний мир', изд. 3-е, доп. Алматы, Дайк-Пресс, 603 с.

Хамидов, А. 2000. 'Открытое общество без альтернативы: элитаризм или эгалитаризм. (К критике социумо-центризма)', *Материалы Круглого стола «Казахстанское общество: проблемы открытости и устойчивости развития» (22 мая 2000 года)*. Алматы, Фонд «Сорос – Казахстан»; Общественный фонд «Казахстан», сс. 131–144.

Хантингтон, С. 1995. 'Столкновение цивилизаций и что оно может означать для России?', *Общественные науки и современность*, № 3, сс. 133–136.

Шнирельман, В. 1986. 'Позднепервобытная община земледельцев-скотоводов и высших охотников, рыболовов и собирателей', *История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины*. М., Наука, сс. 236–426.

Шпенглер, О. 1993. 'Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории'. 1. Гельштальт и действительность. М., Мысль, 667 с.

Шпенглер, О. 1998. 'Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории'. 2. Всемирно-исторические перспективы. М., Мысль, 607 с.

### Transliteration

Abishev, K. 2000. 'Filosofiya. Uchebnik dlya studentov vysshih uchebnykh zavedeniy i aspirantov nefilologicheskikh spetsialnostey'[Philosophy. Textbook for Students of Higher Educational Institutions and Post-Graduate Students of Non-Philological Specialties]. Almatyi, Dayk-Press, 258 s.

Andrianov, V. 1989. 'Osedlost' [Sedentary], *Materialnaya kultura*, vyip. 3. М., Nauka, ss. 114–117.

Arsenyev, A. 1992. 'Ekologicheskaya problema. Vzglyad filosofa. [Okonchaniye]'[The Ecological Problem. The Philosopher's Gaze. [End]. *Izvestiya AN Respubliki Kazakhstan, Seriya obshchestv. nauk*. № 4. ss. 3–13.

Batishchev, G. 1969. 'Deyatelnostnaya sushchnost cheloveka kak filosofskiy printsip' [The Activity Essence of Man as a Philosophical Principle], *Problema cheloveka v sovremennoy filosofii*. M., Nauka, ss. 73–144.

Batishchev, G. 1992. 'Dialogizm ili polifonizm? (Antitetika v ideynom nasledii M.M. Bakhtina)' [Dialogism or Polyphonism? (Antithetic in the Ideological Heritage of M.M. Bakhtin)], *M.M. Bakhtin kak filosof*. M., Nauka, ss. 123–141.

Bakhtin, M. 1996. '1961 god. Zametki' [1961 year. Notes], On zhe. *Sobraniye sochineniy*. v 7-i t., t. 5. M., Russkiye slovari, ss. 329–360.

Bakhtin, M. 2000. 'Problemy tvorchestva Dostoyevskogo' [Problems of Dostoevsky's Creativity], On zhe. *Sobraniye sochineniy*. v 7-i t., t. 2. M., Russkiye slovari, ss. 5–175.

Bakhtin, M. 2002 a. 'Rabochiye zapisi 60-kh – nachala 70-kh godov' [Work Records of the 60's - early 70's.], On zhe. *Sobraniye sochineniy* v 7-i t. t. 6. M., Russkiye slovari, Yazyki slavyanskoy kultury, ss. 371–439.

Bakhtin, M. 2002 b. 'Otvét na vopros redaktsii «Novogo mira»'. [Reply to the Question of the Editorial Board of the "New World"], On zhe. *Sobraniye sochineniy*. v 7-i t. t. 6. M., Russkiye slovari, Yazyki slavyanskoy kultury, ss. 451–457.

Bergson, A. 1994. 'Dva istochnika morali i religii' [Two Sources of Morality and Religion]. M., Kanon, 383 s.

Vaynshteyn, S. 1989. 'Kochevnichestvo' [Nomadism], *Materialnaya kultura*, vypusk 3. M., Nauka, ss. 72–76.

Danilevskiy, N. 1995. 'Rossiya i Evropa. Vzglyad na kulturnyye i politicheskiye otnosheniya Slavyanskogo mira k Germano-Romanskomu' [Russia and Europe. A Glance at the Cultural and Political Relations of the Slavic World to the German-Romance]. izd. 6-e. SPb., Izd-vo SPb, izd-vo «Glagol», 513 s.

Konovalova, N. 1991. 'Dialog Vostoka i Zapada kak tvorcheskoye so-izmeneniye kultur (istoriko-metodologicheskiy analiz) [Dialogue Between East and West as a Creative Co-Change of Cultures (Historical and Methodological Analysis)]. Avtoreferat dis. [...] kand. filos. nauk'. Sverdlovsk. URGU. 21 s.

Kurmanbayeva, N. 1996. 'Kultura Vostoka i Zapada: problemy integratsii' ['The Culture of East and West: Problems of Integration']. Almaty, KTs ITPM NAN RK, 160 s.

Larchenko, S. & Eremin S. 1991. 'Mezhkulturnyye vzaimodeystviya v istoricheskom protsesse' [Intercultural Interaction in the Historical Process]. Novosibirsk, Nauka, 173 s.

Lotman, Yu. 1987. 'Neskolko mysley o tipologii kultur' [A Few Thoughts on the Typology of Cultures], *Yazyki kultury i problemy perevodimosti*. M., Nauka, s. 3–11.

Lotman, Yu. 2001. 'Stati po tipologii kulturyi' [Articles on the Typology of Culture], On zhe. *Semiosfera*, SPb., Iskusstvo – SPB, ss. 391–459.

Marks, K. 1955. 'Debatyi shestogo reynskogo landtaga (statya tretya). Debatyi po povodu zakona o krazhe lesa' [The Debate of the Sixth Rhine Landtag (Article Three). The Debate over the Law on Forest Theft], Marks, K. & Engels, F. *Sochineniya*, izd. 2-e, t. 1. M., Politizdat, ss. 119–160.



Marks, K. 1968. 'Ekonomicheskie rukopisi 1857–1859 godov. (Pervonachalnyiy variant «Kapitala»)» [Economic Manuscripts of 1857–1859. (The Original Version of “Capital”)], ch. 1, Marks, K. & Engels, F. *Sochineniya*, izd. 2-e, t. 46, ch. I. M., Politizdat, 559 s.

Masanov, N. 2011. 'Kochevaya tsivilizatsiya kazahov: osnovyi zhiznedeyatelnosti nomadnogo obschestva' [Nomadic Civilization of Kazakhs: the Foundations of Vital Activity of a Nomadic Society], izd. 2-e, dop. Almatyi, Print-S, 738 s.

Popper, K. 1992. 'Otkryitoe obschestvo i ego vragi', t. I. Charyi Platona [Open Society and Its Enemies], vol. I. The Enchantment of Plato]. M., Feniks, Mezhdunarodnyiy fond «Kulturnaya initsiativa», 446 s.

Sorokin, P. A. 1992. 'Krizis nashego vremeni' [The Crisis of our Time], On zhe. *Chelovek. Tsivilizatsiya. Obschestvo*. M., Politizdat, ss. 427–504.

Toynbi, A. 1991. 'Postizhenie istorii' [Comprehension of History]. Sbornik. M., Progress, 731 s.

Toynbi, A. 1995. 'Tsivilizatsiya pered sudom istorii' [Civilization Before the Court of History], On zhe. *Tsivilizatsiya pered sudom istorii*. M., Progress; Kultura; SPb., Yuventa, s. 19–154.

Florenskiy, P. 1994. 'Florenskiy P.A. [Avtoreferat]' [Florensky P. A. [Abstract]], On zhe. *Sochineniya*, v 4-h t., t.1 M., Myisl, ss. 37–43.

Hazanov, A. 2000. 'Kochevniki i vneshniy mir' [Nomads and the Outside World], izd. 3-e, dop. Almatyi, Dayk-Press, 603 s.

Hamidov, A. 2000. 'Otkryitoe obschestvo bez alternativyi: elitarizm ili egalitarizm. (K kritike sotsiumo-tsentrizma)' [An Open Society Without an Alternative: Elitism or Egalitarianism. (To Criticism of Social-Centrism)], *Materialyi Kruglogo stola «Kazahstanskoe obschestvo: problemy otkryitosti i ustoychivosti razvitiya» (22 maya 2000 goda)*. Almatyi, Fond «Soros–Kazahstan»; Obschestvennyiy fond «Kazahstan», ss. 131–144.

Hantington, S. 1995. 'Stolknovenie tsivilizatsiy i chto ono mozhet oznachat dlya Rossii?' [The Clash of Civilizations and What can it Mean for Russia?], *Obschestvennyie nauki i sovremennost*, № 3, ss. 133–136.

Shnirelman, V. 1986. 'Pozdnepervobyitnaya obschina zemledeltsev-skotovodov i vysshih ohotnikov, rybolovov i sobirateley' [Late-Primitive Community of Farmers-Pastoralists and Higher Hunters, Fishermen and Gatherers], *Istoriya pervobyitnogo obschestva. Epoha pervobyitnoy rodovoy obschinyi*. M., Nauka, ss. 236–426.

Shpengler, O. 1993. 'Zakat Evropyi. Ocherki morfologii mirovoy istorii'. 1. Gelshtalt i deystvitelnost [The Decline of Europe. Essays on the Morphology of World History. 1. Gestalt and Reality]. M., Myisl, 667 s.

Shpengler, O. 1998. 'Zakat Evropyi. Ocherki morfologii mirovoy istorii'. 2. Vsemirno-istoricheskie perspektivy [The Decline of Europe. Essays on the Morphology of World History. 2. World-Historical Perspectives]. M., Myisl, 607 s.

**Ташбулатова М.**

**Мәдениеттердің әрекеті олардың өзге дамытуы фактор ретінде**

Мақала мәдениеттер арасындағы өзара әрекеттестіктің негізгі түрлерін анықтауға және талдауға арналған. Мәдениеттің анықтамалары әртүрлі болғандықтан, барлығына сәйкес келетін біреу бар. Ол адамдардың әрекеттері мен қарым-қатынасы арқылы құрылған нәрсе деп анықталады.

Мақалада кез-келген, тіпті ең қарабайыр мәдениет көлденең және тік құрылымы бар күрделі кешен болып көрсетілген. Мәдениеттердің өзара әрекеттесу мүмкіндігін жоққа шығаратын кейбір ұғымдар қарастырылады. Бұл ұғымдардың жарамсыз екендігі дәлелденді. Мақалада мәдениеттердің типология мәселесі де бар. Түрлі мәдениеттердің түрлері зерттелді, соның ішінде отырықшы және көшпелі түрлері көрсетілген. Мәдениеттің түрі мәдениеттердің өзара әрекеттесу түріне тек жанама әсер етеді. Мәдениеттердің өзара әрекеттесуінің объектілі-объектілі, субъектілі-объектілі және субъектілі-субъектілі аспектілері талданады. М.М. Бахтин мәдениеттер арасындағы қарым-қатынастардың монологтық және диалогтық түрлерін белгіледі. Алайда, қатынастардың полифониялық түрі олармен салыстырғанда жоғары болып саналады.

Ақан Бижанов, Серік Нұрмұратов (Алматы, Қазақстан)

## ҚАЗАҚСТАНДЫҚ БІРЕГЕЙЛІКТІ ҚАЛЫПТАСТЫРУ: ТЕОРИЯ ЖӘНЕ ПРАКТИКА

*Аннотация.* Мақалада ғылыми зерттеу мәселесіне қатысты қоғамдық сананың жаңғыруы мен қазақстандық ұлттық бірегейлікті қалыптастыру түбегейлі түрде жаңа және өнімді идеялық-дүниетанымдық және теориялық-әдіснамалық негіздерді әлеуметте жүзеге асырумен байланысты екендігі атап өтіледі. Иргелі теориялық негіздеме ретінде соңғы жылдары Қазақстан ғалымдары дайындаған жүйелілік тұрғыдан зерттеу ұстанымдары негізге алынады. Еліміздегі қоғамдық санасының жаңғырту жүйесін талдау барысында аталған философиялық-әдіснамалық тұрғымен қатар ғылыми зерттеудің салыстырмалы-саясаттанулық және дінтанулық сияқты басқа теориялық әдістері ұсынылады. Ғылыми бағдарламаның нәтижелері біздің республикамыздың әлеуметтік ішкі топтасуының заманауилық формасы мен модельдеріне өтудің стратегиясын пәрменді жүзеге асыруға, этномәдени және ұлттық-мемлекеттік бірегейлікке, азаматтық қоғамның тұрақты және динамикалық дамуына өтуіне белгілі бір үлес қосады. Сонымен қатар әлеуметтік капиталды тиімді жүзеге асыру мен көбейту Қазақстанның қазіргі әлемдегі 30 алдыңғы қатарлы елдерінің қатарына қосылуының маңызды ресурсы және механизмі болатындығы анықталған.

*Түйін сөздер:* бірегейлік, рухани жаңғыру, құндылық, мәдениет, шығармашылық, тарих, философия, этика.

### *Кіріспе*

Алдымыздағы 2018-2020 жылдар аралығында Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитетінің «Философия, саясатану және дінтану институты» РМҚК ауқымында орындалуы жоспарланып отырылған «Қоғамдық сананы жаңғырту міндеттері аясындағы қазақстандық бірегейлікті қалыптастыру» тақырыбындағы ғылыми бағдарламасы өзінің теориялық және практикалық өзектілігі жағынан алғанда өте маңызды мәселелерді қозғайды. Себебі авторлық ұжым бұл ғылыми бағдарлама ауқымында еліміздегі қазіргі кезеңдегі серпінді дамуы қажетті рухани жаңғыру концептісінің маңызды ғылыми-теориялық және практикалық механизмдерін айқындап беруге талаптанады. Сондықтан оқырмандарға ұсынылған мақала көлемінде осы ғылыми

міндеттердің негізгі маңыздылықтары айқындалып, құндылықтық бағдарлары көрсетіледі.

Бағдарламаға Институт директоры, саяси ғылымдарының докторы, профессор А.Қ.Бижанов, Институт директорының ғылым жөніндегі орынбасары, философия ғылымдарының докторы, профессор Нұрмұратов С.Е. ғылыми жетекшілік етеді. *Ғылыми бағдарламаның негізгі мақсаты:* Қоғамдық сананы жаңғыртудың ғылыми-теориялық және қолданбалы-практикалық қырларын кешенді зерттеулердің негізінде қазақстандық бірегейлікті қалыптастырудың жолдары мен механизмдерін ашып беру. Бағдарлама Мемлекет басшысының «Қазақстанның үшінші жаңғыруы: жаһандық бәсекеге қабілеттілік» туралы Жолдауын, ҚР Президенті Н.Ә. Назарбаевтың «Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру» [Назарбаев 2017] атты бағдарламалық мақаласын практика саласында жүзеге асыруға бағытталған.

Ғылыми-зерттеу бағдарламасының тақырыбы әлемдік және отандық философиялық-саясаттанулық, дінтанулық әзірлемелердің дамуының басымды бағыттарымен және өзекті үрдістерімен толық сәйкес келеді. Ғылыми зерттеудің теориялық нәтижелері Қазақстан Республикасының қоғамдық санасының жаңғыруының негізгі міндеттерін жүйелі жүзеге асыру аясында заманауи кезеңдегі қазақстандық бірегейліктің қалыптасуының идеялық-дүниетанымдық және тұжырымдамалық-әдіснамалық кешенінің дамуын қамтамасыз етеді деп күтілуде.

### *Зерттеудің әдіснамасы*

Ғылыми-зерттеу бағдарламасында бірнеше ғылыми салаларды қамтыған кешенді әдіснама қолданылады және оған төмендегідей элеуметтік-философиялық, саясаттанулық, дінтанулық, мәдениеттанулық және нақты-элеуметтанулық талдаудың мынадай жалпығылыми және пәнаралық әдістері кіреді: элеуметтік инфрақұрылымдар мен элеуметтік институттарды талдаудың жүйелік және құрылымдық-функционалдық әдістері; өркениеттік типтегі элеумет үлгісін құру мен элеуметтік субъектін салыстырмалы талдаудың әдістері; қазақстандық бірегейлікті қалыптастырудың тиімділігін бағалау мен болжаудағы факторлық талдаудың әдіснамалық құралдары және т.б.

Зерттеу барысында қолданылатын салыстырмалы талдау мен тұтастай ғылыми парадигманы қолдану осы бағдарламаны атқаруда кешенділік, ұтымдылық және пәнаралық сыни-сапалық қасиеттерді береді. Оған қоса, қоғамдық-саяси үдерістерді талдауда қазіргі жағдайлардағы модернизациялық үдерістерді даярлаумен байланысты кейбір әдіснамалық жаңашылдықтар көрініс береді. Мәселен, институционалдық талдау

әдістері қоғамдағы этносаралық және конфессияаралық қатынастардың өзара әрекеттестігі мен олардың рухани-мәдени жаңарудың барысына тигізетін әсері үдерістерін зерттеуге пайдаланылатын болады.

Қазақстандағы саяси үдеріс жүйесін жаңарту үрдісіндегі тәуекелдер мен артықшылықтарды талдау үшін саяси ғылымының кешенді әдіснамасы қолданылады. Республика тұрғындары арасында анкеталық сауалнама жүргізудің кеңейтілген жалпықазақстандық деңгейі мен сараптамалық сауалнама өткізгенде, сондай-ақ алынған бұқаралық әлеуметтанулық ақпаратты өңдеу барысында аймақтық қолданбалы әлеуметтанулық зерттеулер жүргізудің салыстырмалы әдістемесі және олардың материалдарын өңдеуде SPSS бағдарламасы пайдаланылатын болады.

Бағдарламаның негізгі ғылыми жаңалығы негізінен қоғамдық сананың жаңғыруы мен қазақстандық ұлттық бірегейлікті қалыптастыруды талдаудың түбегейлі жаңа және өнімді идеялық-дүниетанымдық және теориялық-әдіснамалық негіздерді жүзеге асырумен байланысты. Бағдарламада іргелі теориялық негіздеме ретінде соңғы жылдары Қазақстан ғалымдары дайындаған жүйелілік тұрғысына зерттеу бағдары негізге алынады. Қазақстандағы қоғамдық сананы жаңғырту жүйесін талдау барысында осы ғылыми-әдіснамалық тұрғымен қатар ғылыми зерттеудің салыстырмалы-саясаттанулық және дінтанулық сияқты басқа теориялық әдістері зерттеушілер тарапынан біртұтас түрде қолданылады.

Гуманитарлық сала бойынша Қазақстан ғалымдары әзірлеген саяси-әлеуметтік және әлеуметтік-мәдени теориялар пәнаралық синтезге, талдаудың проблемалық өрісінің дифференциялық деңгейлерінің арасындағы логикалық байланысты орнатуға, олардың іргелі және қолданбалы аспектілерінің қатынастарын анықтауға бағытталған. Сондықтан барынша теория мен практиканы жақындату талпынысы жасалады.

### ***Жалпыұлттық бірегейлікті қалыптастыру мәселесін рухани жаңару аясында кешенді зерделеу***

Қазіргі жағдайлардағы қоғамдық сананың жаңғыруы міндеттерін жүзеге асырудың маңызды факторы қазақстандық бірегейлікті қалыптастыру. Көпэтносты құрамы бар мемлекетте тек этнос, ұлттық код, дін арқылы бірегейлену мүмкін еместігін түсіну маңызды. Елдің бірлігін сақтау үшін жалпы құндылықтардың, отансүйгіштік сананың, азаматтық жауапкершілік пен ынтымақтастықтың, заңды құрметтеудің, елдің тағдырына қатыстылықтың негізіндегі азаматтық бірегейлікті қалыптастыру ісін жүзеге асыру қажет. Өз кезегінде, Қазақстанның қазіргі жағдаятында қоғамдық сананы жаңғыртудың негізгі мақсаты тари-

хи шығармашылыққа, озық ұлттық тәжірибе мен идеялардың синтезіне, біздің мәдени, рухани, саяси дәстүрлерімізді зерделеуге негізделген біртұтастанған және органикалық бірегейлікті қалыптастыру болып табылады. Қазақстанның дамуының қазіргі таңында қоғамдық өмірдің барлық салсы мен техникалық-технологиялық үдерістердің кешенді жаңғыруы қажет. Жоғарыдағылар өз кезегінде қазақстандық бірегейлік пен жаңа қазақстандық патриотизмді қалыптастыру үдерісінің тиімділігі мен ғылыми дәйектемелігін көтеруге мүмкіндік береді.

Шын мәнінде Қазақстандық бірегейлік және нағыз отансүйгіштік өз тарихынды білу мен оны құрметтеуге және оның заңдары мен мағыналарын, менталдылығының ерекшеліктерін түсінуге негізделеді. Қазақстан Республикасының Президенті Н.Ә. Назарбаевтың «Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру» [Назарбаев 2017] атты бағдарламалық мақаласында қазақстандықтарды елді мақсатты және тұрақты болашағына қарай қозғалуға, жылжуға мүмкіндік беретін бірнеше маңызды міндеттерді шешуге жұмылдырады. Жалпы ғылыми-зерттеу бағдарламасы осы бағыттағы теориялық зерделеулермен, практикалық ұсыныстарды эзірлеумен тікелей байланысты. Қазақстан тұрғындарының біртұтас азаматтық қауымдастыққа топтасуы қоғам өмірінің барлық салаларын пәрменді дамытудың міндетті түрдегі шарты болып табылады. Ол туралы тәуелсіздік жылдары бірнеше рет атап көрсетілді [Назарбаев 2005].

Еліміздегі саяси биліктің институттарының демократиялануы мен экономикасының либералдануы өзінше алғанда әлеуметтік инфрақұрылымдардың үйлесімді өзіндік ұйымдасуын механикалық түрде қамтамасыз етпейтіндігін жаңғырту реформаларының тәжірибесі көрсетіп отыр. Атап айтқанда, Қазақстанның ұлттық-мемлекеттік құрылысы үдерістерінде кейбір қайшылықтар байқалуда, олар ұлттық (этномәдени) және азаматтық бірегейлену үдерістерінің конвергенциясынан көрініс береді және өз кезегінде қазіргі нақты кезеңнің уақытына сәйкес қоғамдық сананың жаңғыруын талап етеді. Сондықтан қазақстандық азаматтық бірегейліктің қалыптасу үдерісін оңтайландыруда маңызды рөлді әлемдік деңгейдегі саяси-әлеуметтік теориялар мен қазіргі қазақстандық жағдаяттың ерекшеліктеріне сәйкес ғылыми негізделген әдістер және саяси-әлеуметтік технологиялар атқаруы тиіс.

Заманауи саяси-басқару технологияларын барынша тиімді қолдану тек қана әлеуметтік сала мен экономика, саяси-идеологиялық және мәдени-рухани жүйенің ғана емес, ол сонымен қатар Қазақстан Республикасы азаматтарының базалық құндылықтық бағдарлары мен артықшылық беру құрылымдарының орнықты дамуының шарты мен механизмі болып табылады. «Қазақстан–2050» Стратегиясы [Назарбаев 2012] мен ел Президентінің бағдарламалық мақаласында қойылған қазақстандық әлеумет пен қоғамдық сананы кешенді жаңғырту мен елді



инновациялық дамыту бойынша міндеттерді жүзеге асыруды қамтамасыз ету жалпыұлттық бірегейлікті қалыптастыру үдерісін тұтастанған ғылыми талдауынсыз мүмкін емес. Дегенмен, отандық гуманитарлық ғылым, оның ішінде әлеуметтік және саяси философия және саяси-әлеуметтік теория қоғамдық сананың жаңғыруы міндеттері аясындағы қазақстандық бірегейліктің қалыптасуын осы күнге дейін кешенді түрде зерттеуге көп назар аударылмағанын атап өту керек.

Институт алдына қойып отырған ғылыми бағдарлама ауқымында философиялық, саясаттанулық және дінтанулық кіші бағдарламалар анықталып, олардың зерттеу міндеттеріне сәйкес төмендегідей теориялық және практикалық мәселелерді зерделеу маңызды екені айқындалды:

«Жаһандық нақты дүниедегі бірегейлік философиясы: Қазақстан және әлем» атты *бірінші кіші бағдарлама бойынша*: қоғамдық сананы жаңғырту мәселелерін шешудің жаңа дүниетанымдық мен әдіснамалық тәсілдерін анықтау және қолдану; қазақстандық мәдени менталитеттің дамуының жаңа сапасына көтерілуі ауқымында қазақ дәстүрлі ділін нақтылы-біртұтастықпен түсінуді қалыптастыру; жалпыұлттық бірегейлікті қалыптастыру аясындағы Қазақстан Республикасындағы зияткерлік ұлтты қалыптастырудың озық үлгісін ұсыну; «100 жаңа оқулықтар» жобасының қазақстандық бірегейлену мен ұлттық өзіндік санасының қалыптасуына әсерінің философиялық аспектілерін анықтау.

«Қазақстандық бірегейлікті қалыптастыру үдерісінің саяси менеджменті және стратегиялық жоспарлау» атты *екінші кіші бағдарлама бойынша*: нақты әлеуметтік зерттеулердің нәтижелерінің негізінде қазақстандық қоғамның негізгі страттарының әлеуметтік өзіндік бірегейлену саласының өзгеруінің басымды үрдістерін анықтау; шетелдік тәжірибені зерттеудің негізінде Қазақстан Республикасы халқының әлеуметтік өзіндік бірегейлену үдерістеріне шетелдік мемлекеттердің азаматтық қоғамды құрудағы практикалық тәжірибесі мен теориялық үлгілерін қолданудың мүмкіндіктері мен шекараларын және болашағын анықтау; стратегиялық жоспарлау мен саяси менеджменттің тиімділігін бағалаудың өлшемдері мен параметрлерін, мақсаттық бағдарлар мен сандық және сапалық көрсеткіштер кешенін әзірлемелеудің негізінде Қазақстан үшін жалпықазақстандық бірегейлікті қалыптастыру үдерістерін тиімді басқару үлгісін жасау; «100 жаңа оқулықтар» жобасының қазақстандық бірегейлену мен ұлттық өзіндік санасының қалыптасуына әсерінің саясаттанулық талдаудың негізінде қазақстандық қоғамның өзгеруінің өзекті мәселелерін анықтау.

«Қазақстандық қоғамның рухани-мәдени жаңаруындағы діни бірегейліктің рөлі мен маңызы» атты *үшінші кіші бағдарлама бойынша*: әлеуметтанулық зерттеулердің деректерінің негізінде барлық аймақтарда сауалнамалар арқылы үлгіні тұжырымдамалау үшін конфессиялық

және конфессиялықтан тыс діншілдіктің үрдістерін жан-жақты талдауды жүзеге асыру; елдің барлық аймақтарында жүргізілген фокус-топтық зерттеулердің нәтижелерін талдаудың негізінде дін саласындағы мемлекеттік саясатты жетілдіру бойынша ғылыми-практикалық ұсыныстарды қалыптастыру үшін сарапшылардың, мемлекеттік қызметкерлердің, әртүрлі деңгейлер мен салалар жетекшілерінің, діни қызметкерлердің, күштеу құрылымдарының, оқытушылардың, студент-жастардың рухани жаңару мәселелерін өзектендіру; дүниетанымдық нақты дүниені (анкеталық сауалнама, фокус-топтар, интервью) кешенді социологиялық зерттеулерінің мәліметтерін жалпыламаудың негізінде, референттік топтарда талқылау арқылы менталдылықтың плюраландануы жағдайында поликонфессиялық парадигмаларды, рухани жаңарудың концептісін әзірлемелеу; «100 жаңа оқулықтар» жобасының қазақстандық бірегейлену мен ұлттық өзіндік санасының қалыптасуына әсерінің дінтанулық аспектілерін талдаудың негізінде қоғамның рухани жаңаруын анықтау көзделіп отыр.

### ***Бірегейлік мәселелесінің әлемдік және отандық ғылыми кеңістікте пайымдалуы***

Қазақстандық ғалымдардың кейбір ұжымдық монографиялары жаһандану дәуіріндегі қазіргі Қазақстанның дамуының дамуының ең өзекті мәселелерін кешенді зерттеулерінің нәтижелеріне жалпылама тұжырымдар жасайды, әсіресе, егемендікке жаһанданудың көпфакторлы ықпалын, бірегейлікті сақтау мен дамыту үдерістерін, қазақстандық қоғамның топтасуын, дәстүрлі мәдени мұраның өзектенуін, саяси-әлеуметтік, экономикалық және рухани өлшемдеріне қазіргі жаһандық дағдарыстан шығудың жолдарын көрсететіні байқалды [Казахстан в глобальном мире: вызовы и сохранение идентичности, 2011, 20-25 бб.]. Сонымен қатар, отандық ғалымдардың бірнеше ұжымдық еңбегі жаһанданудың сын-қатерлері мен қауіптерін жан-жақты философиялық-саясаттанулық талдауға арналған [Казахстан в условиях глобализации: философско-политологический анализ, 2006, 34-65 бб.].

Қазіргі ғылым бірегейлік ұғымының біршама нақтылануы мен дамуы үшін З. Фрейд, Э. Эриксон П. Бергер, Э. Гидденс, Г. Лебон, Т. Лукман, С. Московичи, Х. Ортега-и-Гассет, Э. Фромм, Ф. Хесле, Ю. Хабермас, К. Ясперс сияқты шетелдік көрнекті философтар, әлеуметтік психологтар және социологтардың еңбектеріне борыштар деп атап өтуге болады.

Отандық маман М.С. Шайкемелевтің [2013, 3-125 б.] пікірінше, қазақтың этностық бірегейлігі мәселесі тәуелсіздік жылдарында маңызданған ұлт мәселесіне қатысты өзектену түсті. Философиялық-гуманитарлық дискурста қатысты бірегейлік құбылысының әрқилы

қырлары Ю.В. Бромлей, Л.Н. Гумилев, И.С. Кон, А.Н. Леонтьев, В.С. Малахов, М.К. Мамардашвили, Е.Г. Трубиной секілді кеңестік беделді ғалымдардың теориялық зерттеулерінде көрініс тапты.

Ұлттық бірегейліктің, этникалық психологияның және этносоциологиялық зерттеудің түрлі қырлары кеңестік және посткеңестік философия мен социология ілімдері өкілдерінің еңбектерінде ашылып көрсетіледі. Бұл мәселеге өздерінің шығармашылықтарында төмендегі ғалымдар көп назар аударады: Ю.В. Арутюнян, Р. Абдулатипов, Ю.М. Бородай, Г. Гачев, М.Н. Губогло, В.А. Тишков, Ж.Т. Тощенко. Осы мәселелерге байланысты Б. Андерсон, У. Альтерматт, Э. Балибар, Ф. Барт, П. Бурдьё, Э. Геллнер және т.б. алыс шетелдік ғалымдар да өз үлестерін қосты.

Отандық философия мектебінде, әсіресе этнопсихология және ұлтаралық қатынастарға, Қазақстан этностарының мәдени және діни бірегейлігі мәселелеріне арнап С.Б. Бөлекбаев, Ә.Н. Нысанбаев, Т.К. Бурбаев, В.Ю. Дунаев, М.З. Изотов, Р.К. Қадыржанов, В.Д. Курганская, С.К. Көшкімбаев, Г.Т. Телебаев, Н.Ж. Шаханова және т. б. ғалымдар өз еңбектерін жариялады. Әрине, бұл тізімді жалғастыра беруге болады.

Мақалада мәселеге бойынша қысқаша шолуда зерттелу тақырыбынша байланысты бұрынғы методологиялық тұрғылардың толықтай сипаты ашыла қойған жоқ. Кеңестік кезеңде шын мәнінде этникалық сананың рухани ізденістері мен сұраныстарын байыптайтын көріністер болған жоқ, этноұлттық идеялар қалыптасуы толық орын алмады, таңылмаған бірегейлікті еркін зерттейтін және жүзеге асыратын мүмкіндіктер болмады.

Қазіргі қоғамның саяси жаңғыруы мәселелері еліміздің және шетелдік И. Бусыгин, М. Филиппов, С. Гавров, В. Дунаев, В. Курганская, Б. Ерасов, Р. Инглегарт сияқты ғалымдардың еңбектерінде жан-жақты зерттелуде. Қазақстанның жаңғыру жүйесінің теориялық және ғылыми-практикалық мәселелерін әзірлеу үшін елдің Президенті Н.Ә. Назарбаевтың еңбектері іргелі идеологиялық мәтіндер болып табылады [Назарбаев 1994]. Сонымен қатар, Қазақстанның саяси жаңғыруының тәуелсіздік дәуіріндегі әрқилы ғылыми-практикалық қырларына А.Қ. Бижановтың [1997, 145-189 бб.] ғылыми-монографиялық еңбектері арналғаны белгілі.

Ғылыми әдебиеттік дереккөздерді талдау жаңғыру және рухани бірегейлік мәселелері бойынша жарияланымдардың көптігіне қарамастан бағдарлама тақырыбының әзірленуі жеткілікті емес екендігі байқалады, ал енді алынған нәтижелер оның теориялық және практикалық маңызын ашып беруге деңгейі жеткілікті емес екені байқалды. Бұл жағдайдың қалыптасуына себеп болған ұлттық бірегейліктің қалыптасуы бойынша мәселелер кешеніне қатысты зерттеулерде идеялық-дүниетанымдық және тұжырымдамалық-әдіснамалық базаның жүйелі емес екендігінде болып отыр. Міне осы олқылықтардың орнын толтыру, оны бір жүйеге келтіру үшін ғылыми бағдарламаның орындалатынын атап өтуге болады.

***Бағдарлама ауқымындағы ғылыми зерттеулердің теориялық және практикалық маңыздылығы***

Ұсынылатын зерттеулердің теориялық маңыздылығы мен жаңалығы – қазақстандық бірегейлікпен салыстыра отырып біртұтас азаматтық қауымдастыққа жаңаша түсініктемелер беру әзірленетіндігінде; қоғамдық сананың жаңғыруы негізінде және олардың институционалдық формаларына сүйене отырып оның қалыптасуының негізгі принциптерінің анықталуында; қазақстандық бірегейліктің қалыптасуы үдерісінің эксклюзивті модельдері мен басқарудың инновациялық технологиялары ұсынылғанында. Теориялық қорытындалар Қазақстандағы азаматтық қауымдастықты қалыптастырушы субъектілердің тіршілік қызметінің маңызды параметрлерін бейнелейтін нақты-социологиялық зерттеулердің деректерімен дәйектеледі.

Елдің әмбебап және жүйелі жаңғыруы, кешенді өзгеруі – зайырлы қазақстандық мемлекеттің дамуының негізі. Ол кезеңдеп, эволюциялық жолмен жүзеге асады және қазіргі таңдаа Қазақстан Республикасы Президенті жүргізіп отырған әлеуметтік, экономикалық және саяси реформалардың бағытына сәйкес келеді. Жаңғырудың маңызды бөлігі – республикамыздың егемендікпен дамып отырған үдерістерінен туындайтын оның рухани, идеологиялық және дүниетанымдық негіздері. Бұл жерде өзінің «Қара сөздерінде» айтқан ұлы Абайдың даналық сөздері бізге идеялық бағдар бола алады [Құнанбаев 1993]

Бағдарлама қазақстандықтардың қоғамдық санасының жаңғыруымен және рухани қайта түлеуімен байланысты мәселелер топтамасын жаңжақты зерттеуді мақсат етіп қояды. Рухани қайта жаңғыру концептісін әзірлеу практикалық-бағдарлы заманауи технологиялармен байланысты. Рухани қайта жаңғыру мәселесін ашып беру үшін диверсификация стратегиясы әртүрлі, оның ішінде баламалы тұрғылар мен әдістер: әлеуметтік-философиялық, саясаттанулық, дінтанулық, постмодерндік, тарихи-экономикалық, әлеуметтанулық түрлері қолданылады, сонымен қатар қазақстандық практикада әзірге қолданыс таппаған дін саясаттануының негіздемелері пайдаланылады. Қоғамдық сананың жаңғыруының жаңа міндеттері аясындағы ұлттық бірегейлікті қалыптастырудың жолдары ашып көрсетіледі және ол кезегінде қоғамның орнықты және тұрақты дамуының қазақстандық тәжірибесін нақтылауға мүмкіндік береді [Nurmuratov 2013].

Ғылыми-зерттеу бағдарламасы бойынша зерттеу нәтижелерінің практикалық маңыздылығы біздің республикамыздың әлеуметтік топтасуының заманауилық формасы мен модельдеріне өтудің стратегиясын жүзеге асыруға, этномәдени және ұлттық-мемлекеттік бірегейлікке, азаматтық қоғамның тұрақты және динамикалық дамуына өтуге белгілі

бір үлес қосады және әлеуметтік капиталды тиімді жүзеге асыру мен көбейту Қазақстанның қазіргі әлемдегі алдыңғы қатарлы елдердің қатарына қосылуының маңызды қырлары болып келеді.

Бағдарлама нәтижелерін практикалық жүзеге асырудың басты әлеуметтік-экономикалық тиімділігі адамдардың жаңа дүниетанымдық бағдарлар мен рухани дамуының болашағына қол жеткізуінде, бұл жаһандану дәуірінде бірінші кезектегі маңызға ие болады, сондай-ақ, ұлттық бірегейлікті және өзіндік бірегейлікті қалыптастыру жағдайында маңызды; қазақстандық қоғам мен ғылымда өресі биік атмосфера-ны қалыптастыру болып табылады. Сондықтан этникалық сананың құрылымында орын алатын кейбір әлеуметтік психологиялық таптау-рындарды үнемі бұқаралық сана деңгейінде жеңіп отыру да маңызды [Nurmuratov 2014].

Зерттеу барысында алынған ғылыми бағдарламаның негізгі ғылыми материалдары мен нәтижелері қазіргі нақты дүниедегі қоғамдық сананың жаңғыруының өзекті мәселелері аясында қазақстандық бірегейлікті қалыптастыруға өзінің белгілі бір дәрежеде үлесін қосады. Зерттеу нәтижелерін қолданудың маңызды бағыттарының бірі қазіргі кезеңдегі Қазақстан Республикасының әлеуметтік-мәдени және рухани дамуының ғылыми дәйектелген бағдарламасын әзірлемелеу болып табылуы тиіс. Сонымен қатар, зерттеу қоғамның әлеуметтік өмірінің өзекті мәселелерін қарастырудың теориялық-әдіснамалық және ұғымдық базасын барынша жетілдіруге бағытталған.

Бағдарлама басты идеясының басқа ұқсас дүниелерден принципті айырмашылығы қазақстандық бірегейлік үрдісінің қалыптасу құрылымын авторлар кешенді зерттеулер барысында философиялық және саяси қырларды ашуға тырысады. Бағдарламаның орындаушылары тарапы-нан оның жақсы нәтижелеріне қол жеткізуге және жүзеге асыруға де-ген сұраныс пен қызығушылық (оның ішінде мәдени-өркениеттік) көп болады деген болжамдар жасалып отыр. Осы күтілімдердің негізінде жоспарланған зерттеулердің нәтижелері мен материалдары бағытталатын мақсаттық топтардың ерекшеліктері жатыр.

Ғылыми бағдарлама нәтижелеріне мемлекеттік органдар өкілдері тарапынан қызығушылық туындайтынына сенімдіміз: еліміздің саяси-әкімшілік басқару корпусының, сондай-ақ көптеген институттар (саяси партиялардың, қоғамдық бірлестіктер мен қозғалыстардың, үкіметтік емес ұйымдардың және т.б.), республиканың азаматтық қоғамдарының өкілдеріне тиімді. Сонымен қатар, зерттеу нәтижелеріне ғылыми-сараптамалық қауымдастықтар мен еліміздің жоғары оқу орындары та-рапынан белсенді сұраныстар күтілуде. Бағдарлама барысында еліміздің тұрғындарын анкеталық сауалнамадан өткізу мен сараптамалық сауал-

нама жүргізіледі. Бұл теория мен практиканың арасындағы жақындықты нығайту үшін қажет.

### **Қорытынды**

Жоспарланып отырған бағдарламаны сәтті және табысты орындау үшін отандық байланыстардың ішінен әл-Фараби атындағы Қазақтың ұлттық университетімен байланысты атап өтеміз, ал халықаралық байланыстардың ішіндегі маңыздысы - РҒА Философия институты, Ломоносов атындағы ММУ, Беларусь ҰҒА Философия институты ғалымдарымен байланыстар болып келеді.

Ғылыми бағдарламаға 35 жасқа дейінгі 11 жас ғалым қатысады. Бағдарламаны орындау барысында екі докторлық диссертация қорғалады деп жоспарланып отыр. Бағдарлама орындаушыларының шетелдік жетекші ғылыми Орталықтарға жоспарлаған іссапарлары халықаралық ғылыми орталықтардың көрнекті ғалымдарымен байланысты орнатуға, жаңа ғылыми әдіснамаларды және заманауи зерттеу парадигмаларын игеруге мүмкіндіктер береді. Бұл нәтижелерді, ұсыныстарды және қорытындыларды сыни бағалауды қамтамасыз етеді, халықаралық ғылыми бағдарламалар мен зерттеулер аясына алынған нәтижелерді енгізуге мүмкіндіктер береді.

Бағдарлама іргелі ғылымның дамуы, қоғамдық сананың жаңғыруы мен өзгеруі үшін үлкен әдіснамалық маңызы бар жаңа теориялық нәтижелерді алуды көздейді. ҚР Президенті Н.Ә. Назарбаевтың «Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру» атты бағдарламалық мақаласының негізгі идеяларының аясында ұлттың шығармашылық және жасампаз әлеуетін айқындау. Жалпы көлемі 30 баспа табақ ұжымдық монографияда алынған ғылыми нәтижелер ғылыми-зерттеу ұйымдарда, жоғарғы білім жүйесінде және мемлекеттік басқару органдарында кеңнен пайданылады деп күтілуде. Нәтижелер ғылыми конференциялар, дөңгелек үстелдер, кітаптардың тұсаукесерлері арқылы тиімді қолданылады.

Бағдарламаның ғылыми өнімін қолданушылар – ҚР мемлекеттік органдары, Қазақстан халық Ассамблеясы, еліміздің ғылыми және шығармашылық интеллигенциясы, Қазақстанның ЖОО және колледждер оқушылары, қазақстандық қоғамның қабаттарының өкілдері. Көпшілікпен байланыс БАҚ арқылы жүргізіледі (телевизия, радио, газеттер, журналдар, электронды ақпарат агенттіктері, әлеуметтік желілер және т.б.). Алынған ғылыми нәтижелер гуманитарлық ғылымның тұтастанған дамуына ықпал етеді және республикадағы ұлтаралық қатынастар мен конфессияаралық қатынастарды үйлесендіруді қамтамасыз. Сонымен қатар, нәтижелер қоғамдық сананың жаңғыру үдерісін реттеп отыруға қолданылады.



Ғылыми бағдарлама бойынша ғылыми зерттеудің нәтижелері шетелдік нөлдік емес импакт-факторлы төмендегідей журналдарда жарияланады: «European Journal of Science and Theology» и «Nationalities Papers» (2 мақала), ресейлік рецензияланатын шетелдік журналдарда – «Вопросы философии» және «Социологические исследования» (2 мақала, сонымен қатар 3 мақала отандық нөлдік емес импакт-факторлы ғылыми басылымдарда жарияланады («Адам әлемі», «Әл-Фараби» және «Қазақстан-Спектр» журналдары). Осылардың барлығы еліміздегі жалпықазақстандық бірегейлікті қалыптастыру мәселесін ғылыми зерделеуге септігін тигізетіні анық.

### Библиография

- Құнанбаев, А. 1993. 'Қара сөз. Поэмалары'. Алматы, Ел, 272 б.
- Бижанов, А. 1997. 'Республика Казахстан: демократическая модернизация общества переходного периода'. Алматы, 324 с.
- Назарбаев, Н. 1994. 'Тарих толқынында'. Алматы, Өнер, 264 б.
- Назарбаев Н. 'Казахстан на пути ускоренной экономической, социальной и политической модернизации. Послание Президента РК Н.А. Назарбаева народу Казахстана', *Казахстанская правда*, 19 февраля 2005.
- Назарбаев, Н. '«Қазақстан-2050» Стратегиясы – қалыптасқан елдің жаңа саяси бағыты. Қазақстан Республикасы Президентінің Жолдауы', 2012. Алматы, 109 б.
- Назарбаев, Н. 'Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру', *Егемен Қазақстан*. 12 сәуір 2017.
- 'Казахстан в глобальном мире: вызовы и сохранение идентичности'. 2011. Алматы: Институт философии и политологии КН МОН РК, 422 с.
- 'Казахстан в условиях глобализации: философско-политологический анализ', 2006. Алматы, Институт философии и политологии КН МОН РК, 324 с.
- Nurmuratov, S. 2013. 'The spiritual and moral values as the basis of humanistic philosophical thought (12: Ethics)', *XXIII Всемирный философский конгресс. Философия как познание и образ жизни*, Abstracts, s. 518.
- Nurmuratov, S. 2014. 'Ethnische stereotypen und die problem der ethnischen kulturen', *Analysen zur philosophie und kultur in Kasachstan*. Berlin, s. 53–60.
- Шайкемелев, М. 2013. 'Казахская идентичность'. Алматы, Институт философии, политологии и релииоведения КН МОН РК, 272 с.

### Transliteration

- Kunanbaev, A. 1993. 'Kara soz. Pojemalary'. Almaty, El, 272 b.
- Bizhanov, A, 1997. 'Respublika Kazahstan: demokraticeskaja modernizacija obshhestva perehodnogo perioda'. Almaty, 324 s.
- '«Kazakstan-2050» Strategiyasy – kalyiptaskan eldin zhana sayasi bagyityi. Kazakstan Respublikasyi Prezidentinin Zholdauyi' [Strategy "Kazakhstan-2050" – a

New Political Direction of an Established Country. The Address of the President of the Republic of Kazakhstan] 2012. Almaty, 109 b.

Nazarbaev, N. 1994. 'Tarih tolkyinynda' [In the Wave of the History], Almaty, Oner, 264 b.

Nazarbaev, N. 'Kazahstan na puti uskorennoj jekonomicheskoy, social'noj i politicheskoy modernizacii. Poslanie Prezidenta RK N.A. Nazarbaeva narodu Kazahstana', *Kazahstanskaja pravda*, 19 fevralja 2005.

Nazarbaev, N. 'Bolashakka bagdar: ruhani zhangyiru' [Course towards the Future: Modernization of Kazakhstani Identity], *Egemen Kazakstan*, 12 sauir 2017.

'Kazahstan v global'nom mire: vyzovy i sohranenie identichnosti', 2011. Almaty, Institut filosofii i politologii KN MON RK, 422 s.

'Kazahstan v uslovijah globalizacii: filosofsko-politologicheskij analiz', 2006. Almaty, Institut filosofii i politologii KN MON RK, 324 s.

Nurmuratov, S. 2013. 'The spiritual and moral values as the basis of humanistic philosophical thought (12: Ethics)', *XXIII Vsemirnyiy filosofskiy kongress, Filosofiya kak poznanie i obraz zhizni*, Abstracts, s. 518.

Nurmuratov, S. 2014. Ethnische stereotypen und die problem der ethnischen kulturen, *Analysen zur philosophie und kultur in Kasachstan*. Berlin, s. 53–60.

Shajkemelev, M. 2013. 'Kazahskaja identichnost'. Almaty, Institut filosofii, politologii i reliiovedenija KN MON RK, 272 s.

**Бижанов А., Нурмуратов С.**

**Формирование казахстанской идентичности: теория и практика**

В статье отмечается, что научная программа нацелена на реализацию принципиально новых и продуктивных идейно-мировоззренческих и теоретико-методологических оснований анализа модернизации общественного сознания и формирования казахстанской идентичности. В качестве фундаментального теоретико-методологического основания в программе выступит системный подход, разработанный и используемый отечественными учеными в последние годы. Решающую роль в оптимизации процесса становления казахстанской гражданской идентичности должны будут сыграть научно обоснованные методы и социально-политические технологии, отвечающие мировому уровню социально-политической теории и особенностям современных казахстанских реалий. Научные результаты программы внесут определенный вклад в реализацию стратегии перехода нашей республики к современным формам и моделям социальной консолидации, этнокультурной и национально-государственной идентичности, устойчивого и динамичного развития гражданского общества, в которых умножение и эффективная реализация социального капитала выступают важнейшим ресурсом и механизмом вхождения Казахстана в число 30 ведущих стран современного мира.

Мирзабекова Алма (Жараганда, Казахстан)

## О СООТНОШЕНИИ СЕТЕВОЙ И КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ЧЕЛОВЕКА В ИНТЕРНЕТ- КОММУНИКАЦИЯХ

*Аннотация.* В статье рассматривается современное коммуникационное общество с его новейшими информационными технологиями. Для новой реальности электронного общения характерны такие свойства как виртуальность, интерактивность, гипертекстуальность, глобальность, анонимность и мозаичность. Отличие виртуальной реальности от жизненного мира в том, что она конструируется. В ней присутствует фантазия, игра, маски. С этой позиции автор исследует участие современного человека в социальных сетях и сетевых сообществах. Анализируется соотношение сетевой и культурной идентичности участника сетевого сообщества. В сетевой идентичности человека доминирует тождественность с «Другим» на основе конкретных общих интересов в определенной сфере. В культурной идентичности доминирует тождественность человека со своим «Я» в контексте культуры своего этноса, цивилизации, эпохи. Сетевая идентичность отражает только определенную сторону культурной идентичности человека. Основой взаимосвязи сетевой и культурной идентичности являются общечеловеческие ценности истины, добра, красоты.

*Ключевые слова:* глобализация, сетевая культура, сетевое сообщество, социальные сети, Интернет, сетевая идентичность, субъект сете-рефлектирующий, культурная идентичность, общечеловеческие ценности.

### *Введение*

Одной из определяющих характеристик современного мира в условиях глобализации становится сетевая культура, приходящая на смену культуре постмодерна. Исследования сетевой культуры в ее многообразных проявлениях активно ведутся в Центре сетевой культуры (Center for Network Culture), в университете Копенгагена, в Институте сетевых культур (Institute of Network Cultures), возглавляемом Г. Ловинком, в Нидерландах при Амстердамском университете прикладных наук. Итальянский ученый Т. Терранова [Terranova 2004, с. 191] рассматривает сетевую культуру как современную глобальную культуру, сформированную коммуникационными сетями и строящуюся на основе сетевых принципов.

Каждый субъект, включенный в коммуникативную деятельность сетевых сообществ, находится на пересечении потоков сообщений, образующих атомы сетевой культуры и рассматривается как генератор сообщений [Назарчук 2008]. Приватность не имеет ценности: индивидуальная жизнь, в том числе интимные ее стороны, открыто демонстрируются. Для индивида значимой становится идентичность с определенной сетевой общностью. В этой связи актуализируется проблема взаимоотношения сетевой и культурной идентичности участника сетевого сообщества. Исследование этого вопроса связано с целостным осмыслением коммуникационного общества, особенностей сетевых сообществ и культурно-идентификационных ориентиров сете-рефлектирующего субъекта как нового феномена сетевой культуры.

### ***Методология***

Методология исследования включает общенаучные подходы: системный, синергетический, структурно-функциональный, а также социально-философский, социологический, культурно-антропологический, психологический подходы; аксиологический, феноменологический, герменевтический методы, метод изучения отдельного случая. Исходными теоретико-методологическими идеями исследования являются концепция сетевого общества М. Кастельса, концепт социальной сети (Дж. Барнз), концепция сетевой культуры Т. Терранова, концепт ризомы Ж. Делёза и Ф. Гваттари, теория социального конструирования реальности П. Бергера и Т. Лукмана, концепт «воображаемого сообщества» Андерсона, теория культурного конструирования идентичности Я. Ассмана, концепция повествовательной идентичности П. Рикёра, концепция «внеаходимости» Бахтина.

### ***Социальные сети и сетевая культура коммуникационного общества***

В современном социогуманитарном знании понятия «сеть», «сетевые структуры» обозначают взаимодействующую совокупность взаимосвязанных объектов. Понятие «социальная сеть» вошло в научный обиход в середине XX в. благодаря британскому антропологу и социологу Дж. Барнзу, который первым использовал этот термин, анализируя классовые, родственные и дружеские связи в норвежском островном приходе. Дж. Барнз [Barnes 1954, p. 40] определил социальную сеть как любую «совокупность людей или их групп, между которыми существуют те или иные контакты и взаимодействия». Затем этим термином [Bott 1957]

обозначила взаимосвязанные совокупности семей английских рабочих Э. Ботт. В конце 1950-х – 1960-е гг. анализом социальных сетей занялись антропологи Манчестерского университета М. и Дж. Клайд Митчелл, этнограф С.Ф. Надель.

По мнению М. Кастельса [1999, сс. 470-471], сетевая структура – это «комплекс взаимосвязанных узлов», причем «конкретное содержание каждого узла зависит от характера той конкретной сетевой структуры, о которой идет речь». Сами же сети «представляют собой открытые структуры, которые могут неограниченно расширяться путем включения новых узлов, если те способны к коммуникации».

Для сетевой культуры характерны такие признаки, как «сжатие» пространства, выражающееся в том, что огромные расстояния уже не являются препятствием для коммуникации и мгновенно преодолеваются с помощью информационных технологий (Harvey 1990), «ускорение времени» (Giddens 1990), нелинейность, семантический и аксиологический плюрализм. Очевидно, что сетевая культура, идущая на смену культуре постмодерна, усвоила и сохранила ее ризоматичность. Сетевая структура, по сути дела, аналогична ризоме, образ которой был использован Ж. Делезом и Ф. Гваттари для характеристики общества постмодерна с его децентрализацией, антииерархичностью, неупорядоченностью и асимметрией. Ризома представляет собой корневую систему растения-сорняка, не имеющую центрального стержневого корня и разрастающуюся во все стороны в виде множества хаотически переплетающихся побегов. Ж. Делез и Ф. Гваттари [2010, с.12, сс. 14-16, с. 20] выделили несколько принципов организации ризомы: «соединения и неоднородности», «множественности», «а-означающего разрыва», картографии и декалькомании. Ризома не имеет исходного пункта развития, децентрирована, антииерархична, хаотична, организована в сегменты и в то же время детерриторизирована, может быть разрушена в любом месте, но несмотря на это возобновит свое развитие в любом направлении - старом или новом. Она как открытая карта со множеством входов, способна постоянно модифицироваться и в то же время, как калька, не создает ничего нового, а лишь копирует имеющиеся линии и очертания.

В рамках сетевого сообщества информация является главным средством коммуникации. Это означает, что информация как знание, продолжая играть важную роль в жизни современного общества, постепенно по значению уступает процессам обработки, передачи и трансляции информации, которые принято объединять одним понятием коммуникации. Онтологизация сетевой коммуникации выражается в том, что она приобретает статус социальной реальности и становится коммуникативной основой жизненной среды современного человека. В связи с этим в научной

литературе высказывается мнение, что понимание современного общества как информационного устаревают и не отвечают действительности. М. Кастельс [Castells 2000, p.10] призывает отбросить понятие «информационное общество» и конкретизировать понимание общества в ракурсе новых сетей коммуникации.

Вслед за Кастельсом ученые констатируют, что в современном обществе информационная доминанта заменяется на коммуникационную [Иванов 2000]. Предлагается отойти от обсуждения «вчерашних концепций» индустриального общества или общества постмодерна и перейти к исследованию «коммуникационного общества, общества предельно дисперсного и комплексного, постижение природы которого требует новых подходов и концепций» [Назарчук 2005, с. 100].

Роль Интернета в сетевой культуре отражена в исследованиях Г. Рейнгольда, У. Митчелла, П. Липперта, сравнивавших электронные добровольные объединения с агорой. Интернет как виртуальный город *Habitat*, выходящий за пределы привычных пространственных границ, рассмотрен М. Оствалдом. Интернет как глобальная сеть новых языковых систем, знаков, символов, гипертекстов, языковых игр анализируется С. Бьюкэтменом, Т. Нельсоном.

Сеть Интернет позволяет получить разнообразную новую информацию независимо от времени и места нахождения пользователя и предоставляет возможность для ведения современной сетевой коммуникации на глобальном планетарном уровне. Она пронизывает все многомерное социальное пространство планеты, обеспечивая общение людей различной расы, национальности, культуры независимо от места их проживания, создает целостный образ человечества как единства в многообразии. Человек находит в коммуникационном пространстве виртуальных единомышленников, солидаризируется с ними в определенных вопросах, касающихся прежде всего общечеловеческих ценностей истины, добра и красоты.

В 2015 году, по мнению экспертов, число пользователей Интернета достигло 3,6 млрд. человек, что составило 60 % мирового населения. Освоение интернет-технологий в сети Интернет обусловило создание социальных сетей и сетевых сообществ. Для новой реальности электронного общения характерны такие новые свойства как виртуальность, интерактивность, гипертекстуальность, глобальность, анонимность и мозаичность. О. Тоффлер в 70-е годы XX века обращал внимание на наступление эры мозаичной культуры, которая окружит человека отрывочными, короткими, образными сообщениями: рекламными роликами, постерами, радио- и ТВ-передачами, эмоциональными образами, заменяющими собой рационально воспринимаемые тексты. Аналогичные мысли выразил



М. Кастельс [2004], отмечая, что своеобразным символом сетевой культуры становится гипертекст, который, комбинирует, артикулирует и выражает смыслы в виде аудиовизуальной мозаики, способной к расширению или сжатию, обобщению или спецификации в зависимости от аудитории.

### *Особенности сетевых сообществ в Интернете*

Новейшие информационные технологии выступают связующим звеном в сетевой культуре, создавая единое интерактивное пространство. Феномен виртуального общения лежит в основе образования многих сетевых сообществ - совокупностей людей, связанных посредством интернет-сети в целях всестороннего обмена информацией. Сетевые сообщества образуются вокруг разных потоков: информации, технологий, символов, капитала и т. д. Пользователи, владеющие интернет-технологиями, реализуют потребность в информационном обмене посредством интернет-коммуникаций, входят в сетевые связи друг с другом, образуют сетевые сообщества и, соответственно, идентифицируют себя с одним или несколькими из них. Основная специфика данного вида общения заключается в виртуальной самопрезентации личности посредством своих фото-, видео- и текстовых сообщений.

Сетевое сообщество (паблик, форум, чат, группа) характеризуется чувством сопричастности, а также связями, основанными на взаимопонимании, согласии и единстве языка участников. Совокупность сетевых сообществ заполняет виртуальное киберпространство. В исследовании сетевых сообществ в русскоязычном сегменте Интернета предлагается их подробная классификация по следующим показателям:

- применение информационных технологий (WWW-сообщество, e-mail-сообщество, сообщество асинхронных обсуждений, в т. ч. телеконференции и веб-форумы, чат-сообщество, игровое сообщество, интерактивное видео-сообщество);

- по степени открытости к коммуникации (открытые, полуоткрытые и закрытые сообщества). В полуоткрытые сообщества доступ возможен только после регистрации, а в закрытые сообщества компьютерщиков или хакеров вход только «для своих» через пароль и соблюдение других формальных условий. Допуск в «высшее сетевое общество» в Рунете определяется доходом, образованием, полом (среди пользователей преобладают мужчины), возрастом (средний возраст пользователя – 25 лет), этнической принадлежностью;

- по видам социальных связей (неконтактные, контактные сообщества);

- по виду виртуального общения (on-line, off-line сообщества);

- по направленности деятельности в сети (экономические (в т. ч. финансовые, торговые и т. п.), социокультурные, политические, медицинские, юридические, транспортные и т. д. сообщества);

- по уровню подготовленности для работы с компьютерными и интернет-технологиями и по социально-ролевой функции (сообщества «полных ламеров», «ламеров», «чайников», «юзеров», «профессионалов», «хакеров», «крэкеров»);

- по способу «перемещения» в сети (кибер-навигационное, веб-серфинговое сообщества);

- по роду профессиональной деятельности в сети (сообщества веб-дизайнеров, веб-проектировщиков, веб-маркетологов; «мексиканцы») - сообщества, не относящиеся ни к одной из существующих бизнес, компьютерных и интернет-профессий) [Вышегородцев 2002].

Структура сетевых систем отличается минимальной ролью национального государства, существенной маргинализацией сети, большинством молодежи среди пользователей Интернета. Особенности общения через Интернет являются анонимность участников общения, формирование представления о собеседнике только на основе его самопрезентации посредством сообщений, раскрепощенность поведения, ненормативная лексика.

Главные свойства сетевой коммуникации - нелинейность, вневременность, плюралистичность. Социальными последствиями от развития сетевых коммуникаций в обществе являются: плюрализация источников информации; непосредственное и неограниченное во времени гражданское онлайн-взаимодействие.

Медиапространство сети Интернет, в котором ведется социальная коммуникация, обозначено в научной литературе концептом «новые медиа». В рамках новых медиа происходит коммуникация «многих-ко-многим», что отличает их от традиционных медиа.

«Новые медиа» функционируют как пространство свободного обмена мнениями и средство формирования социальной солидарности на глобальном уровне. В их рамках происходит возрождение публичной сферы в новом для истории человечества режиме онлайн, как на транснациональном, так и на локальном уровне. Новая сетевая сфера получила название «онлайн-публичная сфера» [Казаков 2014]. Она является интерактивной, непространственной, децентрализованной и эгалитарной, сохраняя за собой все свойственные традиционной публичной сфере признаки: всеобщность, автономию, открытость, свободу от контроля.

Применительно к социальным сетям децентрализованность означает наличие в системе сразу многих центров активности – лидеров, а также приблизительное равенство статусов, социального веса, ранга и др. составляющих систему индивидов и их групп. Новый коллективный участник массового коммуникативного действия – «субъект сете-рефлексирующий» отличается независимостью мышления, критическим осмыслением потоков информации из медиа, выборочной солидарностью с другими участниками социальной сети.

В настоящее время к социальным сетям с более чем 100 млн пользователей относятся Facebook, Google+, Tumbler, Twitter, LinkedIn, Tencent Qzone, Sina Weibo, Вконтакте, Одноклассники, Renren. В социальной сети Ютуб зарегистрировано 1,3 млрд. пользователей. Что касается видео просмотров, то ежедневно на сайте просматриваются около 5 млрд. видео. В марте 2016 года ежемесячная аудитория социальной сети Фейсбук в мире составила 1,65 млрд. человек, что на 15% больше, чем в 2015 году. По данным самого Фейсбук, ежедневно социальную сеть посещают около 1,09 млрд. пользователей, что является ростом в 16%, если сравнивать с 2015 годом. Социальная сеть Инстаграм продолжает активно расти и развиваться. В июне 2016 г. ежемесячная аудитория мобильного приложения выросла до 500 млн. пользователей [Фролова 2016].

В Казахстане, согласно данным АО «Казконтент» [Топ-10 социальных медиа за февраль 2013], в число 10 наиболее популярных социальных сетей вошли mail.ru, vk.com, odnoklassniki.ru, facebook.com, liveinternet.ru, twitter.com, kiwi.kz, fotostrana.ru, namba.net, yvision.kz. Рост социальных сетей означает появление различных форм новых сетевых сообществ, большую часть участников которых составляет молодежь. По верному мнению Е.Б. Токтарова и Ж.А. Алтаева [2014], сетевые сообщества являются перспективными агентами социализации казахстанской молодежи.

В казахстанском сегменте сети Интернет среди профессиональных сетевых сообществ выделяются педагогические сообщества по профилям преподаваемых предметов как в рамках республики, так и в рамках городов. В связи с потребностями противодействия религиозному экстремизму и терроризму появилось сообщество e-islam ученых-религиоведов Казахстана. В вузах Казахстана наблюдается активное подключение преподавателей к сети Фейсбук. В частности, в Карагандинском государственном медицинском университете в 2016 году весь преподавательский состав подключился к сети Фейсбук.

В казахстанском сегменте Инстаграм наблюдается рост числа самых различных сообществ (форумов, чатов, паблик, групп) и блогов по интересам, связанным со спортом, машинами, одеждой, модой, медициной, психологией, астрологией, компьютерными играми, жизнью звезд шоу-бизнеса и др. В казахоязычном сегменте Инстаграм популярны форумы хозяйек по рецептам приготовления пищи «Дастархан» (125000 подписчиков) «Тағам түрлері» (818000 подписчиков), «АсхАна» (19800 подписчиков).

Из числа популярных гендерных сообществ в Инстаграм можно назвать мужской форум «pervoemuzhskoe» (2158 подписчиков); женский форум «Kuz\_kelinder» (1292 подписчика), объединяющий девушек и невесток по разному кругу девичьих и «келинских» проблем: взаимоот-

ношения девушек с юношами, невестки со свекровью, жен с мужьями, с детьми, уход за ними, финансовые вопросы в ведении домашнего хозяйства и др. Актуальны такие сообщества как казахоязычный «Аналар», русскоязычные «Мамочки», «Леди».

### ***Соотношение сетевой и культурной идентичности участника сетевого сообщества***

Для характеристики идентичности участника виртуальных сетевых сообществ как «субъекта сете-рефлексирующего» в современном социогуманитарном знании появились понятия «сетевая идентичность», «виртуальная идентичность», «мобильная идентичность», «электронная идентичность», подразумевающие следующие смыслы: 1) принадлежность к сообществу, связанному с компьютерными технологиями; 2) синоним динамичной, меняющейся идентичности; 3) виртуальный образ личности, складывающийся в результате ее самопрезентации в социальных сетях в таких формах как ник, замещающий имя, аватар как маска, заменяющая реальную внешность, персональная страница; 4) альтернативную идентичность, отличающуюся от реальной идентичности виртуальными характеристиками.

Вместе с тем отдельные исследователи приходят, на наш взгляд, к верному выводу о том что сетевая виртуальная идентичность не может рассматриваться как самостоятельная сущность, альтернативная реальной персональной идентичности [Косенчук 2014]. Взаимопроникновение реальной и сетевой идентичности может выражаться в том, что реальная идентичность может определять элементы сетевой, а сетевая идентичность в большинстве случаев, в особенности связанных с профессиональными и научными интересами, соответствует реальной. Сетевая идентичность, являющаяся результатом самопрезентации личности в виртуальной реальности, есть, большей частью, один из аспектов ее реальной идентичности.

Эпистемологический анализ понятия идентичности позволяет выявить множество смыслов термина «идентичность»: самобытность, тождественность, подобие, сходство, соответствие, принадлежность. Многозначность этого понятия заметна в том, что в переводе с английского «identity» означает 1) подлинность; 2) личность, индивидуальность; 3) тождественность, идентичность; 4) тождество [Мюллер и др. 2000, с. 356]. Широкое распространение этого термина в социогуманитарном знании, на наш взгляд, обусловлено внутренней взаимосвязью в нем двух смыслов - тождественности и самости. П. Рикер [1995, с.19] пишет: «... важно устранить значительную семантическую двусмысленность, угро-

жающую понятию идентичности. Сообразно латинским словам «idem» и «ipse» здесь накладываются друг на друга два значения. Согласно первому из них, «idem», «идентичный» – это синоним «в высшей степени сходного», «аналогичного». «Тот же самый» («тете»), или «один и тот же», включает в себе некую форму неизменности во времени... Во втором значении, в смысле «ipse», термин «идентичный» связан с понятием «самости» (ipseite), «себя самого». Индивид тождествен самому себе.. Наиболее явственно наложение этих двух значений обнаруживается, когда мы применяем термин «идентичность» к анализу мира культуры. «Приспосабливаясь к установлениям культуры, человек «отстраняется» от непосредственной связанности непременным удовлетворением инстинктов и обретает благодаря этому отстранению «пространство совести», в котором только и становится возможно действие на основании свободно принятого решения и тем самым идентичность», - отмечает Я. Ассман [2004, с. 147].

Способность человека к толерантному взаимодействию с другими людьми, к новым социальным коммуникациям в обществе, в том числе и с сетевыми сообществами в Интернете, во многом зависят от его культурной идентичности. В самосознании человека его культурная идентичность формируется как признание и поддержка им материальной и духовной культуры своего общества и осознание своей причастности к образу жизни своего этноса, нации.

Человек не просто поддерживает свою национальную культуру, но и существует в ней. Она является сложившимся до него способом повседневного бытия его этноса, нации. М. Коул и С. Скрибнер отмечали имплицитное влияние культуры на психологические процессы и мышление. Другими словами, этнокультурные различия сказываются на различиях в ментальности народов. Причем внутри каждой этнической культуры имеются свои различия в когнитивных процессах индивидов, в зависимости от их возраста, гендерного статуса и роли, профессиональной специализации.

В сознании индивидов складывается внутренне дифференцированная матрица их культурной идентичности, включающая примордиальный слой, связанный с «кровью и почвой» своей этнической культуры, конструктивный слой, связанный с нацией как «воображаемым сообществом» [Андерсон 2001], к которому индивид себя относит, инструментальный слой, связанный с идеологическим влиянием политической элиты независимого национального государства современности. Важнейшими составляющими культурной идентичности являются языковая и религиозная идентичность.

Если реальное существование индивида находит полное проявление в его культурной идентичности как самотождественности со своим реальным

«Я», то в сетевой идентичности оно проявляется в зависимости от того, какими интересами он руководствуется, включаясь в сетевое сообщество. Здесь больше преобладает не самотождественность индивида, а его тождественность с «Другим». Здесь также могут действовать психологические законы подражания, заражения и внушения. Сама виртуальная реальность, что следует из ее названия, не есть бытийная реальность как таковая, она есть, во-первых, неполное отражение онтологической реальности общества, во-вторых, - конструируемая реальность с элементами творчества, фантазии, игры. Поэтому в сетевом сообществе человек может отдаляться от своего реального «Я» и выдавать в своей самопрезентации желаемые черты своей внешности, характера, личности за действительные. Не исключено, что он может в любой момент выйти из этой ролевой игры, прервать свое участие в данном сетевом обществе, и тут же найти точку входа в другое сетевое сообщество. Таким образом, сетевая идентичность есть неполная идентичность личности, она отражает только одну из ее сторон в зависимости от меняющихся потребностей и устремлений.

Вместе с тем пересечение сетевой и культурной идентичности не проходит бесследно, вызывая у человека рефлексию относительно тех или иных ценностей, размышления и пересмотр некоторых взглядов. Не удивительно, что у человека как многомерного существа под влиянием сетевой культуры современного коммуникационного общества те или иные составляющие культурной идентичности претерпевают процесс трансформации и переконструирования. Культурная идентичность становится гибкой, динамичной, подвижной, в отдельных случаях эклектичной и парадоксальной. В частности, одной из сторон культурной идентичности современного человека становится феномен «новейшей религиозности», связанный, по мнению казахстанского исследователя Г. Соловьевой [2015, с. 56], с умонастроением постсекулярной эпохи, где религия и наука, вера и знание образуют единый взаимодополняющий культурно-цивилизационный комплекс. Новейшая религиозность «проявляется и функционирует в условиях постиндустриального информационного общества с сетевой социальной морфологией и разветвленными коммуникационными практиками Интернета».

Уникальные и многообразные особенности поведения человека в современных социальных сетях становятся понятными при знании культурного контекста его сообщений. Так, в казахстанском сегменте Инстаграм среди уникальных блоггеров, чья личность, активная жизненная позиция стали интересными для 618 тысяч подписчиков, выделяется «Super. Mamasita» - мать троих детей, казашка Алия. Она - победительница в номинации «Лучшая мама «Инстаграм 2017» по СНГ, после чего стала популярной и в России, и других странах СНГ. Она привлекает юмором



рефлексии в своих сообщениях как на казахском, так и на русском языках на различные темы как, например, повседневная трудная жизнь мамы троих детей, наблюдения за особенностями неторопливого менталитета и традиций своего казахского этноса на свадьбе и др. Культурный контекст ее сообщений и молодежный сленг знаком и понятен большинству, как казахоязычных, так и русскоязычных, молодых мам Казахстана. Полнота самопрезентации ею своей личности посредством изложения своих способов решения повседневных проблем ухода за детьми и их воспитания, которыми она делится с другими женщинами как «сетевыми субъектами», жизнестойкость, оптимизм и стремление быть красивой, несмотря на тяготы жизни, вызывает у них понимание, симпатию и солидарность. Основой взаимосвязи сетевой и культурной идентичности в данном сообществе являются общечеловеческие ценности истины, добра, красоты.

### *Заключение*

Несомненно, что современные глобальные информационные технологии открывают новые возможности для интеллектуального и культурного развития человека. С одной стороны, благодаря развитию глобальных информационных технологий человек подвергается активному непрерывному воздействию массовой культуры, размывающей его этнокультурную идентичность, трансформирующей его сознание до космополитизма, маргинальности и фрагментарности. Глобальные сети информационных технологий способствуют расширению границ знаний и коммуникаций человека в виртуальном пространстве Интернета, что ослабляет влияние былых этнокультурных традиций на его самосознание. Это может восприниматься и в позитивном аспекте – как освобождение от гнета некоторых устаревших этнокультурных традиций прошлых поколений, тяготеющих над умами живых людей, и в негативном аспекте - как утрату надёжной опоры для самоидентификации. С другой стороны, человек как живое, чувствующее, мыслящее существо относительно самостоятелен: он находится в стенах своего дома и «ускользает» от целенаправленного воздействия как идеологии, так и от деидеологизации. Консервативные экзистенциальные ценности семьи и культурной памяти этноса закреплены, в определенной мере, именно в повседневном домашнем пространстве образа жизни, в которое человек погружен как целостное существо.

Все эти проблемы присущи современному казахстанскому обществу, которое вовлечено в процессы глобализации через механизмы сетевых структур информационного пространства. Казахстан является одним из новых суверенных государств, актуальными для которых являются во-

просы возрождения и укрепления культурной идентичности государствообразующего этноса. Казахстанский ученый М. Шайкемелев [2013, с. 184, с. 185] делает верный вывод о том, что «сетевые сообщества, объединенные профессиональными и жизненными интересами, новыми стилями, не укорененными в офлайн-среде, пока не в состоянии противостоять этнокультурным идентификационным сценариям... хотя в виртуальном пространстве мы имеем дело с разноскоростными процессами деэтнизации, тем не менее, для развивающихся стран, актуализирующих процессы национального возрождения, этнокультурная идентичность остается наиболее значимым видом идентичности, хотя и проявляется достаточно противоречиво».

Подводя итоги рассмотрения исследуемой проблемы, можно сделать вывод, что в условиях глобальной сетевой культуры современного мира идентичность человека во всех ее проявлениях, включая и сетевую идентичность в виртуальном пространстве Интернета, связана с его внутренними устоями существования. Сетевая культура современного коммуникационного общества является выражением многоликости глобализации. В этих условиях актуализируется значение культурной идентичности как осознания принадлежности к культуре своего народа в качестве стержня своего существования. Культура как мера человеческого в человеке предполагает необходимость развития толерантности к культурной идентичности «Другого» для обеспечения стабильности и безопасности существования в полиэтнических обществах и в полицивилизационном мире в целом.

### **Библиография**

Андерсон, Б. 2001. 'Воображаемые сообщества'. Размышления об истоках и распространении национализма. М., Аспект Пресс, 215 с.

Ассман' Я. 2004. 'Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности', пер. нем. М.М. Сокольской. М., Языки славянской культуры, 368 с.

Barnes, J. 1954. 'Class and Committees in a Norwegian Island Parish, Human Relations', № 7, 39–58 pp.

Bott, E. 1957. 'Family and Social Network: Roles, Norms and External Relationships in Ordinary Urban Families'. L., Tavistock Publications, 252 pp.

Вышегородцев, Д. 2002. 'Особенности сетевых сообществ Интернета: русскоязычный сегмент', автореф. дисс. к.с.н. М., 20 с.

Giddens, A. 1990. 'The Consequences of Modernity'. Cambridge. 188 p.

Делез, Ж. & Гваттари, Ф. 2010. 'Тысяча плато: Капитализм и шизофрения', пер. с франц. и послесл. Я.И. Свирского, науч. ред. В.Ю. Кузнецов. Екатеринбург, У-Фактория. М., Астрель, 895 с

Иванов, Д. 2000. 'Виртуализация общества'. СПб., Петербургское Востоковедение, 96 с.

- Казаков, М. 2014. 'Социально-коммуникативные основы формирования солидарности в сетевом сообществе', автореф. дисс к.ф.н. Нижний Новгород, 20 с.
- Кастельс, М. 2004. 'Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе', пер. с англ. А. Матвеева, под ред. В. Харитоновна. Екатеринбург, У-Фактория, 328 с.
- Кастельс, М. 1999. 'Становление общества сетевых структур', *Новая постиндустриальная волна на Западе, Антология, под ред. В.Л. Иноземцева*. М., Academia, сс. 494–505.
- Castells M. 2000. 'Materials for an exploratory theory of network society', *Brit. J. of Soc.*, N 51, p.10.
- Косенчук, Л. 2014. 'Концепции виртуальной или сетевой идентичности: критический анализ', *Современные проблемы науки и образования*, выпуск № 5. сс. 18–35.
- Harvey, D. 1990. 'The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change'. Cambridge, Oxford, Blackwell Publishers, 379 p.
- Коул, М. & Скрибнер, С. 1974. 'Культура и мышление'. М., Прогресс, 261 с.
- Мюллер, В. и др. 2000. 'Новый англо-русский словарь', 7-е изд. М., Русский Язык, с. 687.
- Назарчук А. 2005. 'Новая коммуникативная ситуация: рождение сетевого общества' *Философия и будущее цивилизации. Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса* (Москва, 24-28 мая 2005 г.), в 5 т., т.3. М., Современные тетради, сс. 100–101.
- Назарчук, А. 2008. 'Сетевое общество и его философское осмысление', *Вопросы философии*, № 7, сс. 61–75.
- Рикер, П. 1995. 'Герменевтика, этика, политика'. М., АО (КАМИ), Издательский Центр Academia, 160 с.
- Соловьева, Г. 2015. 'О феномене «новой религиозности»', *Аль-Фараби*, 32(50), сс. 55–70.
- Список социальных сетей с более 100 миллионов пользователей // URL <https://ru.wikipedia.org/wiki/> (дата обращения 20.12.2017)
- Terranova, T. 2004. 'Network Culture: Politics for the Information Age'. L., Pluto Press, 191 pp.
- Токтаров, Е. & Алтаев, Ж. 2014. 'Сетевые сообщества как перспективные агенты социализации казахстанской молодежи', *Адам әлемі*, № 2(60), сс. 128–134.
- Топ-10 социальных медиа за февраль 2013 года // URL <http://kzcontent.kz/ru/res.php> (дата обращения 5.12.2017)
- Фролова, Е. 2016. 'Самые популярные социальные сети в мире'. URL <http://www.promm.com/популярные-социальные-сети-2016> (дата обращения 10.12.2017)
- Шайкемелев, М. 2013. 'Космополитизм онлайн-социальности: вызов национальной идентичности?' *Сборник материалов круглого стола* (г. Алматы, 28 марта 2013 г.). Алматы, сс. 174-187.

### Transliteration

Anderson, B. 2001. 'Voobrazhayemyye soobshchestva. Razmyshleniya ob istokakh i rasprostraneni natsionalizma' [Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism]. M., Aspekt Press, s.15.

Assman, Ya. 2004. 'Kul'turnaya pamyat'. Pis'mo, pamyat' o proshlom i politicheskaya identichnost' v vysokikh kul'turakh drevnosti' [Cultural Memory. Letter, Memory of the Past and Political Identity in the High Cultures of Antiquity], per.s nem. M.M. Sokol'skoy. M., Yazyki slavyanskoy kul'tury, 368 s.

Barnes, J. 1954. 'Class and Committees in a Norwegian Island Parish', *Human Relations*, № 7, 39–58 pp.

Bott, E. 1957. 'Family and Social Network: Roles, Norms and External Relationships in Ordinary Urban Families'. L., Tavistock Publications, 252 pp.

Vyshegorodtsev, D. 2002. 'Osobennosti setevykh soobshchestv Interneta: russkoyazychnyy segment' [Features of the Internet Network Communities: Russian Segment], avtoref. diss. k.s.n., M., 20 s.

Giddens, A. 1990. 'The Consequences of Modernity'. Cambridge. 188 p.

Delez, Zh. & Gvattari, F. 2010. 'Tsyacha plato: Kapitalizm i shizofreniya' [Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia], per. s frants. i poslesl. YA.I. Svirskogo, nauch. red. V.YU. Kuznetsov, Yekaterinburg, U-Faktoriya, M., Astrel', 895 s.

Ivanov, D. 2000. 'Virtualizatsiya obshchestva' [Virtualization of the Society]. SPb., Peterburgskoye Vostokovedeniye, 96 s.

Kazakov, M. 2014. 'Sotsial'no-kommunikativnyye osnovy formirovaniya solidarnosti v setevom soobshchestve' [Socio-communicative Foundations of the Formation of in the Network Community], avtoref. diss k.f.n. Nizhniy Novgorod, 20 s.

Kastells, M. 1999. 'Stanovleniye obshchestva setevykh struktur' [Formation of the Network Society], *Novaya postindustrial'naya volna na Zapade, Antologiya*, pod red. V.L. Inozemtseva. M., Academia, ss. 494–505.

Kastells, M. 2004. 'Galaktika Internet: Razmyshleniya ob Internete, biznese i obshchestve' [Internet Galaxy: Reflections on the Internet, Business and Society], per. s angl. A. Matveyeva, pod red. V. Kharitonova. Yekaterinburg, U-Faktoriya, 328 s.

Castells, M. 2000. 'Materials for an exploratory theory of network society', *Brit. J. of Soc.*, N 51, p.10.

Harvey, D. 1990. 'The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change'. Cambridge, Oxford, Blackwell Publishers, 379 p.

Kosenchuk, L. 2014. 'Kontseptsii virtual'noy ili setevoy identichnosti: kriticheskiy analiz' [Concepts of Virtual or Network Identity: Critical Analysis], *Sovremennyye problemy nauki i obrazovaniya*, vypusk № 5. ss. 18–35.

Koul, M. & Skribner S. 1974. 'Kul'tura i myshleniye' [Culture and Thinking]. M., Progress, 261 s.

Myuller, V. et. al. 2000. 'Novyy anglo-russkiy slovar'' [A New English-Russian Dictionary], 7-ye izd. M., Russkiy Yazyk, 687 s.

Nazarchuk, A. 2005. 'Novaya kommunikativnaya situatsiya: rozhdeniye setevogo obshchestva' [New Communicative Situation: the Birth of a Network Society], *Filosofiya i budushcheye tsivilizatsii: Tezisy dokladov i vystupleniy IV Rossiyskogo*

*filosofskogo kongressa* (Moskva, 24-28 maya 2005 g.) V 5t. T.3, M., Sovremennyye tetradi, ss. 100-101.

Nazarchuk, A. 2008. 'Setevoye obshchestvo i yego filosofskoye osmysleniye' [Network Society and Its Philosophical Understanding], *Voprosy filosofii*. № 7, ss. 61–75.

Riker, P. 1995. 'Germenevtika, etika, politika' [Hermeneutics, Ethics, Politics], M., AO (KAMI), Izdatel'skiy Tsentr Academia, 160 s.

Solov'yeva, G. 2015. 'O fenomene «noveyshey religioznosti»' [On the Phenomenon of «Modern Religiosity»], *Al'-Farabi*, 32(50), ss. 55-70.

Spisok sotsial'nykh setey s boleye 100 millionov pol'zovateley [List of Social Networks With More than 100 Million Users] URL <https://ru.wikipedia.org/wiki/> (data obrasheniya 20.12.2017).

Terranova, T. 2004. 'Network Culture: Politics for the Information Age'. L., Pluto Press, 191 pp.

Toktarov, Ye. & Altayev Zh. 2014. 'Setevyye soobshchestva kak perspektivnyye agenty sotsializatsii kazakhstanskoy molodozhi' [Network Communities as Promising Agents of Socialization of Kazakhstan's Youth], *Adam alemi*, № 2(60), ss. 128-134.

'Top-10 sotsial'nykh media za fevral' 2013 goda' [Top-10 Social Media in February 2013]. URL <http://kzcontent.kz/ru/res.php> (data obrasheniya 5.12.2017).

Frolova, Ye. 2016. 'Samyye populyarnyye sotsial'nyye seti v mire 2016' [The Most Popular Social Networks in the World] URL <http://www.promm.com/populyarnye-socialnye-seti-2016> (data obrasheniya 10.12.2017).

Shaykemelev, M. 2013. 'Kosmopolitizm onlayn-sotsial'nosti: vyzov natsional'noy idenichnosti?' [Cosmopolitanism of Online Sociality: the Challenge of National Identity?], *Sbornik materialov kruglogo stola* (g. Almaty, 28 marta 2013 g.). Almaty, ss. 174-187.

### **Мирзабекова А.**

#### **Интернет-коммуникацияларда адамның желілік және мәдени сәйкестілігінің арақатынасы жөнінде**

Мақалада жаңа ақпараттық технологияларды қолданатын қазіргі коммуникациялық қоғам қарастырылады. Электрондық қарым-қатынас дүниесіне виртуалдылық, интерактивтілік, гипертекстуалдылық, жаһандылық, анонимдік, және мозаикалылық атты қасиеттер тән. Виртуалдық дүниенің өмірлік дүниеден айырмашылығы оның құрастырылуында жатыр. Онда фантазия, ойын, масқалар көзге түседі. Осы тұрғыдан автор қазіргі адамның әлеуметтік желілерге және әлеуметтік қауымдастықтарға қатысуын зерттейді. Әлеуметтік қауымдастыққа қатысушының желілік және мәдени сәйкестілігінің арақатынасы талданады. Адамның желілік сәйкестілігінде оның белгілі салада нақтылы ортақ мүдделер негізінде «Өзгемен» ұқсастығы басымды болады. Мәдени сәйкестілікте адамның өз ұлтының, өркениетінің, дәуірінің контекстінде өзінің «Мен» дегенімен ұқсастығы басымды болады. Желілік сәйкестілік адамның мәдени сәйкестілігінің кейбір жақтарын ғана бейнелейді. Желілік және мәдени сәйкестілігінің өзара байланысының негізін жалпыадами құндылықтар құрайды.

Кадыржанов Рустем (Алматы, Казахстан)

## ПЕРЕХОД НА ЛАТИНИЦУ В ОБЩЕСТВЕ МАССОВОЙ ГРАМОТНОСТИ УЗБЕКИСТАНА

**Аннотация.** В статье исследуется опыт перехода Узбекистана и других тюркоязычных государств на латиницу. В экспертном сообществе и СМИ получила распространение оценка перехода Узбекистана на латиницу как неудачной, а Азербайджана как удачной. В работе предлагается новый подход к изучению перехода на латиницу в Узбекистане и других тюркоязычных государствах, который дает объяснение сложившимся оценкам. Этот подход ориентирует на анализ переходного периода в обществах массовой грамотности, в котором сосуществуют новый и старый алфавиты. В этих условиях возникает явление межпоколенческой кросс-грамотности, которое, с одной стороны, помогает смягчить трудности переходного периода, но, с другой стороны, способствует сохранению на неопределенное время старого алфавита. Государство административными мерами может запретить использование старого алфавита, что означает завершение переходного периода и, следовательно, «успех» перехода на латиницу. Но государство может не вмешиваться в ситуацию кросс-грамотности, и это рассматривается как «неудача» в переходе на латиницу.

**Ключевые слова:** латиница, кириллица, общество массовой грамотности, кросс-грамотность, Узбекистан, тюркоязычные государства.

### *Введение и методология*

Объявленный в 2017 г. переход казахского языка на латинскую графику повысил интерес к опыту перехода национального языка на латиницу в тюркоязычных государствах. Из этих государств особенно стоит Узбекистан, опыт перехода которого на латиницу СМИ и экспертами, в том числе и некоторыми экспертами в самом Узбекистане, оценивается как неудачный. В то же время опыт перехода Азербайджана на латиницу оценивается как успешный. Как правило, критерием успеха или неуспеха считается продолжительность переходного периода, в течение которого в обществе действуют два алфавита. В Азербайджане переходный период закончился в 2001 г., после которого латиница заня-



ла монопольное положение в письменности азербайджанского языка, а кириллица практически исчезла из публичного графического пространства. В Узбекистане переходный период до сих пор не закончился и в результате латиница и кириллица продолжают использоваться в узбекском языке, дополняя друг друга в различных сферах публичного графического пространства. В чем причина такого различия двух стран в переходе на латиницу? Ведь обе они являются постсоветскими обществами массовой грамотности, в которых при переходе на латиницу возникло явление, которое мы определяем как межпоколенческая кросс-грамотность, когда различные секторы общества различным образом используют латиницу и кириллицу в чтении и письме. По нашему мнению, в анализе этого различия следует внимательно рассмотреть роль государства в отношении использования латиницы и кириллицы.

В исследовании этих проблем важную роль сыграли социологические методы экспертного интервью и фокус группы, которые были проведены в ходе поездки в Ташкент для изучения опыта перехода Узбекистана на латиницу. Другим важным методом исследования стал контент-анализ материалов СМИ и интернет-ресурсов по проблемам перехода на латиницу тюркоязычных стран.

### ***Узбекистан: неудачный опыт перехода на латиницу***

В Институте философии, политологии и религиоведения КН МОН РК в 2017 г. было проведено исследование научно-исследовательского проекта «Социально-политические аспекты перехода казахского языка на латинскую графику». Одной из важных задач проекта было изучение опыта перехода национального языка на латиницу трех тюркоязычных государств – Турции, Азербайджана и Узбекистана. С 10 по 13 декабря 2017 г. в составе исследовательской группы автор побывал в г. Ташкенте для изучения опыта Узбекистана по переходу узбекского языка на латинскую графику. В данной статье использованы материалы этой поездки.

Дополнительный интерес к поездке определялся сложившейся в Казахстане оценкой опыта перехода узбекского языка на латиницу. Эта оценка, которую можно определить как негативную, получила в Казахстане широкое распространение. Определение «неудачный» в оценке опыта перехода Узбекистана на латиницу вытекает из того, что несмотря на то, что языковая реформа здесь началась в 1993 г., до сих пор, по прошествии двадцати пяти лет, в стране наряду с латиницей широко используется кириллица.

Узбекский журналист Уктамбек Каримов [Мамашулы. 2017] пишет: «На сегодняшний день на латинскую графику перешли все учебные за-

ведения. Несколько поколений молодежи завершили обучение на основе этой графики. Однако нельзя сказать, что все население перешло на латинскую графику. Если зайти на сайты, посмотреть газеты, можно увидеть, что там пишут на кириллице, в государственных учреждениях используют оба алфавита». Вывод узбекского журналиста неутешителен: «Опыт Узбекистана по переходу на латиницу не был удачным».

Наибольшую активность в представлении узбекского опыта перехода на латиницу как «неудачного», даже «провального», с катастрофическими последствиями для общества проявляют российские эксперты. Главный редактор российского сайта Ferghana.ru Даниил Кислов описывает ситуацию в Узбекистане: «Начавшийся в 1993 году переход на латиницу планировалось в Узбекистане завершить к 2000 году, затем срок был передвинут на 2005 год, а затем на 2010-й. Но и к 2017 году на латиницу переведена лишь сфера образования и частично делопроизводство, но газеты и журналы продолжают выходить на кириллице, на ней печатается около 70% всей литературы. В рекламе, на телевидении и в интернете используются как кириллица, так и латиница. В результате молодые узбеки, обучавшиеся на латинице в школе, не понимают книг, которые читают старики, привыкшие к кириллице и столкнувшиеся с трудностями в постижении латинского алфавита». Опираясь на обрисованную им ситуацию, Кислов приходит к выводу, что в Узбекистане в результате перехода на латиницу произошла «деградация общеобразовательного уровня», изменился, очевидно, в худшую сторону, «публичный узбекский язык». При этом конечным адресатом рассуждений Кислова является Казахстан. Кислов предостерегает Казахстан от следования Узбекистану в переходе национального языка на латиницу. В этом предостережении, однако, звучит изрядная доля критики, если не сказать осуждения, политики Казахстана. «Нужно потратить огромные деньги, чтобы перевести на латиницу не только все таблички на улицах, но и все государственные документы, всю литературу, весь казахский интернет, все библиотеки, титры всех кинофильмов и все мозги населения. И это никакой не цивилизационный выбор, это тупик, это расходование огромного количества сил и энергии ради результата, грозящего интеллектуальным регрессом для всей нации» [Половинко, 2017].

Негативные оценки узбекского опыта перехода на латиницу хорошо известны в Казахстане. Опасения по поводу повторения этого опыта при переходе Казахстана на латиницу распространены на всех уровнях общества, включая и высшие органы власти. Об этом, в частности, говорят слова депутата мажилиса парламента РК Сауытбека Абдрахманова [Ratel.kz. 20.04.2017]: «Мы должны учесть опыт Узбекистана, где за четверть века было проведено три реформы графики. Даже после этого много инфор-

мации у них подается на кириллице». Поэтому депутат считает нужным подчеркнуть: «Мы должны разъяснить, что русский язык ведется и будет вестись на кириллице. В том числе, казахский язык в ходе переходного периода также будет вестись на кириллице параллельно с латиницей. Однако сколько будет длиться переходный период, покажет только время. Но я бы очень не хотел, чтобы он длился четверть века, как в том же Узбекистане».

Подобного рода высказывания создают определенные ощущения и ожидания у тех, кто интересуется переходом языка с одной письменности на другую. Поэтому с нашей поездкой в Ташкент был связан интерес увидеть и понять, как в действительности выглядит «провал» с переходом узбекского языка на латиницу. В том числе, увидеть и понять, как в обществе сосуществуют два алфавита одного языка на протяжении столь длительного времени. Это интерес, конечно, человеческий, но прежде всего научный. Именно поэтому было интересно и важно встретиться с экспертами и узнать их мнения и оценки по поводу сложившейся ситуации с переходом узбекского языка на латиницу.

Пожалуй, наиболее интересная из встреч состоялась в Ташкентском университете им. Алишера Навои. Выбор этого университета с точки зрения изучения опыта перехода и современного состояния латинской письменности узбекского языка оказался очень удачным. Университет очень молод, он был образован указом президента Ислама Каримова в середине 2016 г. Это уникальный по своей направленности университет в Узбекистане, поскольку он ориентирован только на исследования узбекского языка и литературы и в то же время обучение студентов в этом направлении. В указе прописаны основные направления деятельности университета, в том числе совершенствование узбекской письменности на латинской графике.

В ходе встречи ректор университета, известный узбекский ученый, иранист Шухрат Сирожиддинов отметил, что для исполнения задач совершенствования узбекской письменности на латинице при университете создана рабочая комиссия, которую возглавляет доктор филологических наук, профессор Саодат Кудайбердиевна Мухамедова. На наш вопрос о том, что сегодня в Узбекистане сложилась ситуация «один язык – два алфавита» и как это воспринимается в обществе, Ш. Сирожиддинов отметил, что проблема с латиницей узбекского языка объективная и непростая, и она требует своего решения. В ответе ректора слышалась озабоченность сложившейся ситуацией и при этом никакой определенности в том, как ее решать. Из его слов можно было заключить, что готовых решений ни у кого в обществе и государстве сегодня нет.

Профессор С. Мухамедова возглавляет рабочую комиссию по совершенствованию узбекской письменности на латинской графике, которая

является общественной по своему статусу. Открыт сайт в социальной сети Facebook, на который поступают предложения от ученых-филологов и широкой общественности. Эти предложения на регулярной основе рассматриваются членами комиссии для дальнейшего их предоставления в органы управления.

Описывая ситуацию с письменностью узбекского языка, профессор Мухамедова отметила, что в обществе объективно сложилось разделение между поколениями по отношению к латинице. Узбекская молодежь с первого класса обучается на латинице и в дальнейшем пользуется преимущественно этой письменностью. Люди старшего возраста, обучавшиеся на кириллице, испытывают сложности с латиницей и пользуются привычным для себя алфавитом. Поскольку государство не может, да и не хочет использовать принуждение в вопросах использования письменности, то в узбекском обществе сегодня существует разрыв поколений в отношении применения латиницы или кириллицы.

Такая ситуация вызвала у нас вопрос о соотношении использования алфавитов в сегодняшнем Узбекистане. По мнению профессора С. Мухамедовой это приблизительно 80% на 20% в пользу латиницы. В педагогическом университете им. Низами один из участников встречи сказал, что это даже 90% на 10%, и никто ему не возражал. Нам показалось, что обе оценки явно завышенные. Возможно, это связано с тем, что они даны преподавателями университетов, где полностью используется латиница. По их словам, весь учебный процесс в вузах Узбекистана построен на применении латиницы. Вся учебная документация ведется также на латинице. В то же время они признали, что в государственных организациях делопроизводство ведется преимущественно на кириллице.

По свидетельству журналистки Ажар Сабралиевой [2017], несколько лет прожившей в Ташкенте, «оба алфавита существуют параллельно. Причем мне больше бросалась в глаза кириллица. Реклама, газеты, журналы, книги. Латиница встречалась на дорожных вывесках, в названиях и аннотациях лекарств, названиях госучреждений, изредка в рекламе и, конечно же, учебниках». Из слов журналистки можно вынести впечатление, что кириллица встречается даже чаще, чем латиница.

В обществах, где происходит смена письменности национального языка, неизбежно наступает период сосуществования двух алфавитов, когда параллельно используется новый алфавит и старый, сменяемый алфавит. Этот период называется переходным, в течение которого старый алфавит постепенно уступает место новому алфавиту. Этот период, по словам известного общественного деятеля из Азербайджана Фируддина Джалилова, очень сложный [Мамашулы, 2017].

С разной степенью сложности этот период пережили все бывшие тюркоязычные государства, в которых произошел переход на латиницу. Так, в

Туркменистане, где переход на латиницу начался в 1993 г., до сих пор, по словам туркменского писателя Аманмурада Бугаева [Мамашулы, 2017], «не завершили этот процесс. Большинству населения, особенно старшему поколению, пришлось трудно. У нас не было процесса ликбеза. Даже сейчас 30-40 процентов населения не знает латинской графики». В Азербайджане процесс перехода на латиницу считается наиболее удачным из всех тюркоязычных государств, однако и здесь произошло характерное для переходного периода поколенческое разделение, не преодоленное до сих пор. Как отмечает Фируддин Джалилов [Мамашулы, 2017], «новый алфавит предназначен для молодого поколения. Мы же пишем на привычной для нас кириллице».

Самым затянувшимся из всех тюркоязычных государств оказался переходный период в Узбекистане, где уже двадцать пять лет латиница и кириллица продолжают свое «мирное сосуществование». Если бы соотношение использования алфавитов действительно составляло 80 на 20, а тем более 90 на 10 процентов, то это означало бы значительное (в первом случае) и просто превосходящее (во втором случае) доминирование латиницы над кириллицей. В этом случае можно было бы со значительной долей уверенности утверждать, что переходный период внедрения латиницы в узбекское общество остался позади. Однако до этого, как отметили сами узбекские коллеги, еще далеко.

### ***Кросс-грамотность в переходных обществах***

По нашему мнению, трудности Узбекистана и других тюркоязычных государств по переходу на латиницу связаны с тем, что эта языковая реформа осуществляется в обществах массовой грамотности, достигнутой на кириллице. Практика показывает, что в таких обществах очень сложно добиться того, чтобы те слои общества, которые достигли грамотности, прежде всего умения читать и писать, на одной письменности, плавно, в массовом порядке и за достаточно короткий период времени перешли бы на другую письменность.

Неизбежность переходного периода в процессе смены письменности связана с силой инерции, которая определяется нежеланием слоев общества, получивших грамотность на одном алфавите, отказаться от него и перейти на новый алфавит. Либо речь идет о неспособности этих социальных слоев освоить новый алфавит. Сегодня в Туркменистане, как указывает Аманмурад Бугаев, 30-40 процентов населения не знает латинской графики. Между прочим, сегодня в Казахстане, по данным экспресс-мониторинга общественного мнения Demoscope, почти половина населения не владеет латиницей. Но в Казахстане, в отличие от Туркменистана, пе-

реход на латиницу еще не начался, речь идет только о самых начальных шагах этого процесса, в частности, разработке алфавита казахского языка на латинской графике.

Фактически, большинство из тех, кто не владеет латиницей, будет заново ей обучаться. Мы говорим «заново», потому что все, кто обучался в школе (практически все население в СССР и постсоветских государствах), изучали иностранные языки. Ведь в рамках всеобщего среднего образования, которое было введено в СССР в 1970-х гг., и продолжается сегодня во всех постсоветских государствах, школьники в обязательном порядке изучали иностранные языки (английский, немецкий или французский) и, следовательно, латиницу. В дальнейшем большинство тех, кто не получил высшего образования и не укрепил свои знания на иностранном языке, не имея необходимости и практики, потеряли навыки чтения и письма на нем и потому попросту забыли буквы латиницы.

Так возникает функциональная неграмотность, когда человек, изучив какой-то предмет, не способен элементарно распорядиться имеющимися у него знаниями и по существу теряет их. Функциональная неграмотность, как свидетельствует практика, вполне может существовать в обществах массовой грамотности, особенно там, где система образования и соответствующий ей уровень образования в обществе невысокий.

Переход на новую письменность порождает в обществе массовую функциональную неграмотность, когда широкие социальные слои не могут освоить новый алфавит, не умея ни читать, ни писать на нем. Очевидно, 30-40 процентов жителей сегодняшнего Туркменистана, не знающих латиницу, находятся именно в таком положении функциональной или даже полной неграмотности.

Кстати говоря, именно ростом неграмотности пугают противники перехода на латиницу в Казахстане. По существу, это их основной контраргумент. Например, Мухтар Шаханов [2013] предрекает, что переход на латиницу приведет к расколу казахской нации, когда одна ее часть освоит новую письменность, а другая ее часть не сможет этого сделать и останется безграмотной. В результате казахи окажутся культурно и экономически расколотой нацией. Поэтому лучше оставаться на кириллице, на которой все социальные слои, элиты и массы, умеют, по крайней мере, писать и читать.

Следует предполагать, что в процессе перехода на латиницу какая-то часть населения не сможет ее освоить, не сможет на ней ни писать, ни читать. Это действительно является одной из издержек языковой реформы. Но известно, что социальные реформы не бывают беспроблемными и безболезненными, издержки в них так или иначе неизбежны. Идя на реформы, политики должны взвесить все ожидаемые выгоды и потери. Если выгоды перевешивают потери, то политики начинают реформы.



Кроме того необходимо иметь в виду, что даже в современном информационном обществе имеются достаточно многочисленные группы населения, в деятельности которых навыки чтения и письма используются на самом минимальном уровне. Это люди, занятые в домашнем хозяйстве, в разных видах ручного труда в сельском хозяйстве и промышленности, в сфере услуг и многих других. В повседневной жизни они практически не используют приобретенные в школе навыки чтения и, тем более, письма. Постепенно эти навыки у них деградируют, возможно, умение читать на кириллице сохраняется на минимальном уровне. Для этих людей гораздо важнее знание цифр, чем букв, потому что с этим связан жизненно важный навык обращения с деньгами. Гораздо важнее уметь складывать и вычитать, работать с калькулятором, чем читать и писать.

Поэтому для таких слоев общества не имеет большого значения, какими буквами пишут в обществе – латинскими или кириллическими. Смена алфавитов мало что меняет в их жизни. Для них важнее цифры, чем буквы. Цифры же пишутся одинаково в латинице и кириллице. Вот почему, по нашему мнению, представление издержек возможной неграмотности при переходе на латиницу для этих слоев населения Казахстана и других тюркоязычных государств явно преувеличенное. Они на самом деле не такие большие, как это представляют противники языковой реформы.

Опыт тюркоязычных государств показал, что в них при смене письменности не произошло превращения общества массовой грамотности в общество массовой безграмотности. На самом деле в обществах массовой грамотности существует значительная часть населения, которая, обладая аттестатами зрелости и иными сертификатами образования, в своей повседневной деятельности практически не пользуется навыками чтения и письма и остается по существу безграмотной. Для этой части населения смена алфавита не представляет серьезной проблемы. Поэтому переход на латиницу не порождает социальных потрясений, связанных с ростом безграмотности, которые предрекают некоторые эксперты.

Переход на латиницу представляет проблему для другой, более широкой части населения, которая в своей деятельности активно использует грамотность, приобретенную на кириллице. Они видят угрозу для себя в смене письменности, поскольку отказ от кириллицы и необходимость читать и писать на латинице означает для них долговременный культурный шок, выбивающий их из привычного образа жизни и деятельности. Нет ничего удивительного в том, что они выступают против перехода государственного языка, даже если это их родной язык, на латиницу.

В силу общей грамотности, знания латиницы еще со школьной скамьи, эти слои населения при переходе на нее в определенной мере овладевают новой письменностью. Это овладение латиницей можно определить не как полное, а как частичное, поскольку в основном люди овладевают

навыком читать на латинице, но не писать. Навык письма более сложный, поскольку он предполагает умение удерживать в памяти буквы нового алфавита и быстро переносить их из памяти на бумагу. Должен, иначе говоря, существовать автоматизм письма на новой письменности. В противном случае письмо на новом алфавите становится неэффективным, что нередко приводит к отказу от него.

Когда человек может читать на латинице, но, как правило, не способен на ней писать, то его можно определить как частично грамотного на латинице. В переходный период, когда в обществе на равной основе действуют два алфавита, частично грамотный на латинице человек при необходимости написания какого-то текста (заявления, письма, статьи и т. д.) выходит из положения тем, что пишет его на кириллице, и написанное им принимается и признается другими. Получается, что в чтении частично грамотный человек использует оба алфавита, латиницу и кириллицу, но в письме он использует только привычную для себя кириллицу, как об этом сказал упоминавшийся выше Фируддин Джалилов. Молодежь же читает и пишет на латинице.

В переходный период возникает явление, которое мы могли бы определить как межпоколенческая кросс-грамотность. Особенно наглядно это явление наблюдается в Узбекистане. Речь идет о дополняющей друг друга грамотности молодого и старшего поколения в использовании кириллицы и латиницы. Оба поколения знают и используют оба алфавита, но не одинаковым, а дополняющим друг друга образом. Молодежь читает на латинице и кириллице, но пишет главным образом на латинице. Старшее поколение читает на кириллице и латинице, но пишет преимущественно на кириллице. У молодежи в чтении преобладает латиница, а у старшего поколения кириллица.

Поэтому неправильно представлять себе, что в Узбекистане молодежь и старшее поколение разделены непроходимой гранью в отношении знания и применения латиницы. Такое представление может сложиться от чтения некоторых комментаторов, рисующих картину латинизации Узбекистана, в которой молодежь пользуется исключительно латиницей, а старшее поколение исключительно кириллицей. В обществе, в котором кириллица находит широкое применение, обучавшаяся на латинице молодежь не может просто отгородиться от нее. Если на кириллице печатается практически вся художественная литература, словари, справочники, энциклопедии, то знание этого алфавита становится совершенно необходимым. Иначе говоря, использование кириллицы воспроизводится сегодня в Узбекистане не только в старшем, но и в молодом поколении.

Но если использование алфавита воспроизводится в обществе разными его поколениями, включая молодое, значит, ему совсем не грозит

забвение и скорая смерть. Старый алфавит, кириллица, еще долго может сосуществовать с латиницей и, соответственно, еще неопределенно долго в Узбекистане может длиться переходный период. На это указывали наши узбекские коллеги во время встреч в Ташкенте. Опрошенные нами эксперты заявили, что вопрос полной латинизации узбекского языка это дело смены поколений, когда будет увеличиваться количество людей, использующих латиницу и, соответственно, сокращаться число тех, кто пользуется кириллицей. Для этого потребуются смена поколений, возможно, даже двух-трех поколений, имея в виду воспроизводство использования в узбекском обществе кириллицы. Сегодня у государства и общества растет осознание, что переход узбекского языка на латинскую графику, при котором латиница должна быть единственным алфавитом, это длительный и сложный социально-культурный процесс.

На это же указал профессор Казахско-Немецкого университета Рустам Бурнашев. Он большую часть жизни прожил в Узбекистане, сегодня часто приезжает туда и поддерживает связи с узбекскими коллегами. По его мнению: «Переход узбекского языка на латинскую графику еще не завершен. Более того, нет даты окончательного перехода на латинский алфавит. В Узбекистане исходят из того, что процесс завершится естественным образом: поколение, обучившееся на латинской графике, сменит поколение, для которого кириллица является основной графической системой» [Домнин, 2017].

Но здесь еще надо иметь в виду воспроизводство использования кириллицы молодым поколением. Это может еще больше затянуть переходный период, процесс полной латинизации узбекского общества. Чтобы сократить переходный период необходимо, очевидно, сократить использование кириллицы в обществе. В этом случае старый алфавит, то есть, кириллица, становится «невидимой» в публичном графическом пространстве, а на первый план выходит новый алфавит, латиница.

Переход на латиницу, отказ от кириллицы как письменности национального языка это постсоветское явление. В других регионах мира подобное явление не происходило. Постсоветские государства унаследовали от своего советского прошлого массовую грамотность, что отличает их в положительную сторону от большинства развивающихся стран. Для стран третьего мира ликвидация безграмотности широких слоев населения является одним из крупных социальных вызовов.

Интересный пример ликвидации безграмотности в ходе смены письменности с арабской на латиницу продемонстрировала в 1920-30-х годах Турция. «Параллельно с переводом языка на латинскую графику была создана система светских школ и решалась задача ликвидации безграмотности: за достаточно короткий период удалось довести число грамотных до

95 процентов» [Домнин, 2017]. Внедрение латиницы в Турции не сопровождалось по существу переходным периодом, с чем столкнулись общества массовой грамотности постсоветских тюркоязычных государств.

Для постсоветских государств несомненное достоинство массовой грамотности обернулось, однако, сложным переходным периодом, затруднявшим применение нового алфавита из-за использования широкими слоями общества старого алфавита. В переходный период распространение нового алфавита достигается за счет сокращения использования старого алфавита, кириллицы.

Практика показывает, что подобное сокращение использования старого алфавита в обществе достигается административным запретом, налагаемым государством. Как главное действующее лицо во внедрении нового алфавита государство отдает распоряжение об его исключительном использовании в стране с определенной даты и соответствующем запрете на использование старого алфавита как письменности национального языка в тех сферах социальной жизни, где он применялся.

Со всей очевидностью можно предположить, что подобные распоряжения были в свое время приняты в Азербайджане и Туркменистане, после чего переходный период в них был завершен. После этого кириллица осталась «невидимой» в публичном пространстве этих стран, а латиница стала в них единственной письменностью. Кириллица, возможно, остается в каких-то непубличных «кармашках» или на периферии публичного пространства этих стран.

Что касается Узбекистана, то он в своем переходе на латиницу стоит особняком. Не контролируя жестко публичное графическое пространство, не налагая запреты на использование кириллицы и не применяя иные административные методы, государство не вмешивается по существу в ситуацию с кросс-грамотностью. Это приводит к затягиванию переходного периода, которое многими внешними экспертами и комментаторами преподносится как «провал» перехода Узбекистана на латиницу. Захочет ли Узбекистан пойти по более жесткому пути Азербайджана и Туркменистана или же сохранит прежний курс на «естественный», эволюционный способ внедрения латиницы, сегодня сказать никто не может.

### *Заключение*

Общий вывод из проведенного исследования заключается в следующем. Азербайджан и Узбекистан схожи в структурном плане как постсоветские общества массовой грамотности, достигнутой в советский период на кириллице. В переходный период внедрения латиницы, в котором сосуществуют старый и новый алфавиты, возникает явление межпоколен-

ческой кросс-грамотности в отношении использования алфавитов. Главное различие между этими странами определяется ролью государства в отношении использования кириллицы: в Азербайджане государство приняло запрет в отношении ее использования в публичном графическом пространстве, что привело к полной «латинизации» азербайджанского языка. В Узбекистане государство не вводит запрета на использование кириллицы, в результате в обществе сохраняется межпоколенческая кросс-грамотность и использование обоих алфавитов, что расценивается как «провал» латинизации узбекского языка.

### **Библиография**

Мамашулы, А. 2017. 'Опыт тюркских стран по переходу на латиницу'. [Электронный ресурс]. URL [http://rus.azattyq.org/a/Kazakhstan\\_latin\\_alphabet/28427898.html](http://rus.azattyq.org/a/Kazakhstan_latin_alphabet/28427898.html) (дата обращения: 13.04.2017).

Половинко, В. 2017. 'Буквы новые писать', *Новая газета – Казахстан*. 20.04.2017.

Ratel.kz. 20.04.2017. 'Мажилисмены опасаются, что Казахстан может повторить ошибки Узбекистана при переходе на латиницу'. [Электронный ресурс]. URL <http://ratel.kz>. (дата обращения: 20.04.2017).

Сабралиева, А. 2017. 'Моя простая латиница'. [Электронный ресурс]. URL <http://Vlast.kz/avtory/22596-moa-prostaa-latinica.html>. (дата обращения: 17.04.2017).

today.kz.28.04.2017. 'Почти половина казахстанцев не владеют латиницей – опрос'. [Электронный ресурс]. URL <http://today.kz/news/kazakhstan/2017-04-28/741278.html>. (дата обращения: 28.04.2017).

Шаханов, М. 2013. 'Латын әліпбиіне көшу - қазақ халқын екіге бөледі'. [Электронный ресурс]. URL <http://abai.kz/post/view?id=4470> (дата обращения: 01.02.2013).

Домнин, С. 2017. 'Политико-лингвистический сплав'. *Эксперт-Казахстан*. 25.05.2017.

### **Transliteration**

Mamashuly, A. 2017. 'Opyt turkskih stran po perehodu na latinitsu' [The Experience of Turkic states on the transition to Latin Alphabet]. [Electronic resource]. URL [http://rus.azattyq.org/a/Kazakhstan\\_latin\\_alphabet/28427898.html](http://rus.azattyq.org/a/Kazakhstan_latin_alphabet/28427898.html) (Retrieved: 13.04.2017).

Polovinko, V. 2017. 'Bukvy novye pisat' [To Write New Letters]. *Novaya gazeta-Kazakhstan*. 20.04.2017.

Ratel.kz. 20.04.2017. 'Majilismeny opasaiutsia, chto Kazakhstan mozhet povtorit oshibki Uzbekistana pri perekhode na latunitsu' [The Representatives of Mazhilis of the Parliament are concerned that Kazakhstan may go through the same mistakes as

Uzbekistan on the transition to Latin alphabet]. [Electronic resource]. URL <http://ratel.kz>. (Retrieved: 20.04.2017).

Sabralieva, A. 2017. 'Moia prostaia latininita' [My simple Latin alphabet]. [Electronic resource]. URL <http://Vlast.kz/avtory/22596-moa-prostaa-latinica.html>. (retrieved: 17.04.2017).

Today.kz.28.04.2017. 'Pochti polovina kazakhstantsev ne vladeut latinitsej – opros' [Almost half of the Kazakhstani population doesn't possess the Latin alphabet – an inquiry]. [Electronic resource]. URL <http://today.kz/news/kazakhstan/2017-04-28/741278.html>. (retrieved: 28.04.2017).

Shakhanov, M. 2013. 'Latin alipbiine koshu – Kazakh halkyn ekige boledi' [Transition to Latin alphabet divides the Kazakh nation into two]. [Electronic resource]. URL <http://abai.kz/post/view?id=4470> (retrieved: 01.02.2013).

Domnin, S. 2017. 'Politiko-lingvisticheskiy splav' [Political and linguistic alloy]. *Expert-Kazakhstan*. 25.05. 2017.

## **Қадыржанов Р.**

### **Өзбекстанның жаппай сауаттылық қоғамының латын әліпбиіне көшуі**

Мақалада Өзбекстанның және түркітілдес елдердің латын әліпбиіне көшу зерттеледі. БАҚ және сарапшылар қауымдастықта Өзбекстанның латын әліпбиіне көшуі сәтсіз, ал Әзірбайжанның көшуі сәтті баға ауқымды түрде алынып қалыптасқан. Мақалада осы қалыптасқан бағаларға түсіндірме беру үшін жаңа зерттеу әдіс ұсынылады. Бұл әдіс жаппай сауаттылық қоғамдарының көшпелі кезеңге көз салады. Көшпелі кезеңде жаңа және ескі әліпбилер бірдей пайдаланады. Бұл жағдайда қос сауаттылық деген құбылыс пайда болады. Осы құбылыс, бір жағынан, көшпелі кезеңнің қиыншылықтарды жеңілдетеді, ал екінші жағынан, ескі әліпбиінің анықталмаған уақытқа сақталуға жағдай туғызады. Үкімет қолындығы әкімшілік күштермен ескі әліпбиінің пайдалануға тыйым салса, онда көшпелі кезең аяғына келеді және латын әліпбиіне көшу «сәтті» деп есептеледі. Егер үкімет қос сауаттылық жағдайға кіріспесе, онда бұл латын әліпбиіне көшу «сәтсіз» деп есептеледі.



Федорова Анастасия (Алматы, Казахстан)

## ПОНЯТИЕ «ГРАЖДАНИН» В ГРАЖДАНСКОМ ОБЩЕСТВЕ

**Аннотация.** Исследование гражданского общества в Казахстане не теряет своей актуальности. В свете Послания Президента Республики Казахстан Н. Назарбаева от 10 января 2018 года «Новые возможности развития в условиях четвертой промышленной революции», проблема изучения гражданского общества обретает новый смысл. Развитие человека, человеческого капитала, повышение политической культуры граждан, стимулирование их к политической активности – все эти вопросы имеют прямое отношение к гражданскому обществу и его развитию.

В данной статье рассматривается проблема обозначения гражданина с точки зрения гражданского общества. В большинстве источников, исследующих проблему гражданского общества, его взаимодействие с государством, понятие «гражданин» рассматривается с точки зрения последнего. Автор использует исторический и компаративистский анализ с целью выявить параметры, согласно которым возможно вычлениить гражданина с точки зрения гражданского общества.

**Ключевые слова:** гражданин, гражданское общество, государство, сообщество, Казахстан

### *Введение*

Изучением гражданского общества ученые занимаются уже не одно тысячелетие. Данное явление общественной жизни рассматривается с различных сторон, эволюционируют подходы к его изучению вместе с ним самим. Исследование гражданского общества невозможно представить без рассмотрения понятия «гражданин», «гражданство». Зачастую при изучении гражданского общества упускается четкое определение данных понятий, их интерпретация связывается преимущественно с правовым государством. Однако, как представляется, для всеобъемлющего глубинного изучения гражданского общества необходимо четко обозначить понятие «гражданин», его возможности и оказываемое воздействие на гражданское общество. Особенно данное утверждение актуально для стран бывшего СССР, которые в данное время переживают процесс становления и

развития гражданского общества. Эти республики нуждаются в выработке четкого подхода к определению понятия «гражданин» с точки зрения гражданского общества, неправового государства. Выявление возможностей гражданина, критериев его обозначения с точки зрения гражданского общества способно придать стимул для развития гражданского общества, его институтов на практике.

### *Методология*

В данной статье мы попытаемся проследить развитие понятия «гражданин», «гражданство» с точки зрения различных теоретических традиций, используя метод исторического и компаративистского анализа. Метод исторического анализа позволил нам рассмотреть развитие теоретической научной мысли от античности до современности, выявить схожие и различающиеся точки зрения на понятие «гражданин». Метод компаративистского анализа позволил провести сравнение имеющихся в научной литературе подходов к трактовке понятия «гражданин» и путем сопоставления выявить те параметры, согласно которым возможно вычленение гражданина с позиции гражданского общества. Использован метод анализа документов при изучении научных трудов ученых периода от античности до современности с целью выявления подходов, позиций, взглядов исследователей на проблему гражданина в гражданском обществе. Также сделана попытка обозначить причины неразвитости институтов гражданского общества в современном Казахстане через призму рассмотрения понятия «гражданин», «гражданство».

### *Теоретические подходы к понятию «гражданин» в трудах античных ученых*

Истоки теории гражданского общества берут свое начало в античности (Древней Греции и Древнем Риме). Характерной особенностью взглядов ученых той эпохи является единая интерпретация понятий «государство» и «общество». Они мыслились как одно целое, лишь Аристотель начинает разделять эти две сферы жизни человека.

Древнегреческий философ Сократ (ок. 470-399 гг. до н.э.) изучал культуру поведения гражданина. Он полагал, что законы – основа жизни общества и государства. Гражданин должен быть законопослушным, то есть повиноваться законам – это есть гражданская добродетель. Государство, где граждане строго соблюдают законы, является процветающим. Сократ не давал четкого определения понятию «гражданин» - каких субъектов общественной жизни можно так именовать. Можно также заметить, что

он рассматривает гражданина с позиций государства, а не гражданского общества. К гражданским добродетелям Сократ относил также знание. Он полагал, что лишь образованные граждане способны участвовать в общественной жизни [Нерсесянц, 1996]. Эта точка зрения в немного измененном и дополненном виде отображена в работах более поздних и современных исследователей, таких как Алексис де Токвиль [1996] и Роберт Патнэм [Putnam, 1992]. Они полагают, что лишь образованные индивиды способны осознанно распоряжаться своими правами, создавать ассоциации и объединения, направленные на раз-решение проблем и продвижение интересов участников [Putnam, 1992].

Вернемся к древнегреческим философам и рассмотрим взгляды Платона (427-347 гг. до н.э.) (ученика Сократа) на понятие «гражданин». Платон не разделял понятие «государство» и «гражданское общество». Он [Платон, 2016, с.31] полагал, что общество возникает из необходимости людей удовлетворить свои материальные потребности: «Испытывая нужду во многом, многие люди собираются воедино, чтобы обитать сообща и оказывать друг другу помощь: такое совместное поселение и получает у нас название государства...». Таким образом, Платон не разграничивал общину и государство, что в дальнейшем осуществил его ученик Аристотель. Платон более четко, чем Сократ, характеризует понятие «гражданин» и выделяет параметры такого обозначения. Если у Сократа гражданин – человек, добросовестно исполняющий законы и обладающий знанием, то у Платона гражданин – это свободный член общества (государства), который принадлежит к определенному социальному слою (сословию) и добросовестно занимается исполнением своих обязанностей в рамках своей социальной принадлежности. Эта принадлежность определяется природными склонностями индивида. Кроме того, гражданин у Платона должен принимать участие в управлении государством. Как видно из проведенного сравнения, Платон, опираясь на социальный статус индивида, отграничил «гражданин» и «негражданин», каковыми являлись рабы. Платон настаивал на необходимости воспитания граждан посредством искусства, на приобретении ими знаний. Однако, привилегия по получению знания оставалась у правителя, так как ему она насущно необходима для качественного управления.

Ученик Платона – Аристотель (384–322 гг. до н.э.) – развил идеи своего учителя касательно вопроса о том, какого именно субъекта общества следует считать гражданином. В своем труде «Политика» он [Аристотель, 2016] ставит этот вопрос. Каких индивидов можно считать гражданами государства? Лишь тех, кто богат, знатен и платит налоги? Но в этом случае во внимание не принимается значительная часть населения древнегреческого полиса. Можно ли считать гражданами людей, переезжающих

с места на место и живущих в разных полисах непродолжительное время? Либо дети, старики – они граждане? В конце концов Аристотель [2016, с. 37] приходит к выводу, что понятие «гражданин» может быть определено с точки зрения права участия в суде и в управлении государством: «Мы же считаем гражданами тех, кто участвует в суде и в народном собрании». Аристотель делает оговорку, что подобное определение гражданина является подходящим только для демократического государства.

Аристотель [2016, с. 38], как и его учитель, не разграничивает понятия «государство» и «гражданское общество»: «Государством же мы и называем совокупность таких граждан, достаточную, вообще говоря, для самодовлеющего существования». Тем не менее, в его научной деятельности уже наметилась идея разделения государства и гражданского общества. Основная задача граждан – поддерживать и воссоздавать общение друг с другом (что в работах более поздних авторов относится к деятельности гражданского общества), в то время как общий государственный строй осуществляет руководство этим общением. Также Аристотель впервые установил, что всякий гражданин должен быть ответственным, сознательно принимая участие в общественной жизни. Этот тезис впоследствии будет развернут Алексисом де Токвилем [1992], некоторыми другими учеными в контексте изучения гражданского общества. Аристотель значительное внимание уделяет вопросу частной собственности. Он полагает, что обладать ею может любой гражданин, нужно лишь установить норму собственности, чтобы исключить злоупотребления. Это положение Аристотеля в дальнейшем ляжет в основу концепции гражданского общества Джона Локка и других сторонников либеральной традиции.

Таким образом, определение статуса индивида с точки зрения принадлежности его к гражданам у Аристотеля прописано достаточно четко и связано с его правами, обязанностями и степенью участия в общественных делах. Аристотель выявил такую особенность, что статус гражданина может изменяться в зависимости от политического режима государства. Эту идею мы позднее встретим у де Токвиля [1992], утверждающего, что в аристократии нет граждан – есть только подданные. Граждане же существуют лишь в демократии.

Далее рассмотрим идеи Марка Туллия Цицерона (106 г. до н.э.–43 г. н.э.) о гражданине. Основная мысль этого философа заключается в том, что свобода граждан должна быть ограничена законом. Права граждан также фиксируются законом таким образом, чтобы они были равны. Цицерон полагает, что индивид является гражданином только тогда, когда он исполняет свой гражданский долг, заключающийся прежде всего в управлении государством. Кроме того, истинный гражданин должен быть патриотом и стремиться получать новые знания.

Цицерон более четко проводит границу между государством и гражданской общиной: гражданская община (прообраз гражданского общества) – это «множество людей, связанных согласием» [Цицерон 1994, с. 20]. «Государство есть достояние народа... соединение многих людей, связанных между собой согласием в вопросах права и общностью интересов» [Цицерон 1994, с. 19].

Подведем промежуточный итог в виде таблицы, в которой расположим параметры обозначения гражданина, применяемые в античном научном мире (табл. 1).

Таблица 1

### Параметры определения гражданина в античном научном мире

	Свобода индивида	Поддержка прав гражданина законами	Подчинение граждани на закону	Ответственность, активность в общественных делах и в делах государства	Обладание гражданскими правами	Знания, интеллектуальное и духовное самосовершенствование
Сократ			+			+
Платон	+			+	+	+
Аристотель	+	+	+	+	+	+
Цицерон	+	+	+	+	+	+

Тем не менее, нужно обозначить еще раз, что в античности не разделялось понятие «государство» и «гражданское общество». Данные параметры относились к гражданину, участвовавшему в общественной жизни в рамках этих двух понятий одновременно. Как можно заметить, они имеют отношение к гражданскому обществу и правовому государству.

### *Теоретические подходы к трактовке понятия «гражданин» в трудах ученых XVII-XVIII вв.*

В период раннего Средневековья наблюдается затишье в развитии идей о гражданском обществе и гражданине. Лишь в период Позднего Средневековья снова происходит возврат к рассмотрению данного вопроса. Это связано, в первую очередь, со становлением буржуазии как достаточно многочисленного слоя общества, появлением первых профессиональных объединений (купеческих гильдий, ассоциаций ремесленников и т. д.), развитием капиталистических отношений, появлением национальных государств, революциями в Европе.

Характерной чертой общественно-политической мысли периода Нового времени в контексте исследования гражданского общества является тщательный анализ вопроса естественных прав человека, прав гражданина. Именно в этот исторический период в науке происходит разделение понятий «государство» и «гражданское общество».

Рассмотрим идеи Томаса Гоббса (1588-1679 гг.) о гражданском обществе и гражданине. Исследователь считается основоположником либеральной теории о гражданском обществе. Он [Гоббс, 1989] утверждает, что гражданином может быть активная, свободная личность, но личность является гражданином лишь в рамках объединения людей, основанного на договоре. Человек вне подобных объединений находится в естественном состоянии, им владеют необузданные, ничем не ограничиваемые страсти и желания. Гоббс не соглашается с Аристотелем в том, что люди по своей природе существа общественные и, поэтому стремятся жить вместе. Гоббс [1989] полагает, что люди объединяются из страха перед злом, которое они могут причинить друг другу, находясь в не регулируемой никакими законами среде. По Гоббсу, гражданина формирует государство через законы, власть над ним, ограничивающую его действия. Вместе с тем, граждане, объединяясь, осознают, что в сообществе они способны достичь большего, если поступятся частью своих прав ради общей пользы. Общая выгода (для всего объединения) отвечает интересам каждого гражданина. Гоббс считал, что граждане с разрешения государства имеют право создавать добровольные объединения для ведения общих дел. Гражданское общество состоит из множества таких добровольных объединений

Идеи другого сторонника теории либерализма, Джона Локка (1632-1704 гг.), во многом совпадают с идеями Томаса Гоббса, однако, имеются существенные расхождения. Во-первых, Джон Локк не считал естественное состояние людей «войной всех против всех». Он [Локк 1988, с. 274] рассматривал его как исторически предшествующую гражданскому обществу форму совместного общежития и общения людей: это – «состояние равенства, при котором вся власть и вся юрисдикция являются взаимными, – никто не имеет больше другого. Нет ничего более очевидного, чем то, что существа одной и той же породы и вида, при своем рождении без различия получая одинаковые природные преимущества и используя одни и те же способности, должны быть равными между собой без какого-либо подчинения или подавления...». При этом Дж. Локк [1998, с. 275] считал, что в рамках государства индивид пользуется большей свободой, чем в своем естественном состоянии: «свобода следовать моему собственному желанию во всех случаях, когда этого не запрещает закон, и не быть зависимым от непостоянной, неопределенной, неизвестной самовластной воли другого человека...». В рамках государства граждане обладают мно-



гими правами и свободами, и прежде всего, правом на частную собственность, которой исследователь уделял большое внимание.

Джон Локк [1998, с. 312] полагал, что государство появляется на определенном этапе развития гражданского общества, когда члены этого общества посчитают это необходимым

Если провести сравнение между идеями двух вышеуказанных ученых о критериях, по которым можно определить гражданина, Гоббс и Локк сходятся на том, что гражданин – это свободный, деятельный член объединения, облеченный правами, регулируемые законами и договорной природой этого объединения. В то же самое время Гоббс более обстоятельно и четко проводит различие между гражданским обществом и государством, чего нельзя наблюдать в работах Локка. Локк, в свою очередь, в отличие от Гоббса, рассматривал частную собственность как неизменный атрибут гражданина. Гоббс не отвергал частную собственность, но в его работах мы не находим столь четкой связки этих двух понятий. Необходимо отметить, что и Гоббс, и Локк рассматривали понятие «гражданин» через призму государства, не гражданского общества. Хотя, в работах Гоббса мы можем наблюдать предпосылки для изучения данного термина уже с точки зрения гражданского общества.

Именно в период Позднего Средневековья, а затем Нового времени закладывается идея о том, что гражданское общество – это определенный этап развития человеческого социума, показывающий качественные изменения у граждан (уровень культуры, образования, просвещения), который является на порядок выше предыдущего этапа.

Исследования гражданского общества, гражданина, его прав, законов продолжил французский философ Шарль-Луи Монтескье (1689-1755 гг.). В своем трактате «О духе законов» он [Монтескье, 1999] также рассматривает гражданское общество как очередную ступень исторического развития человеческого общества после естественного состояния, семьи, общества героического времени. В отличие от Гоббса, Монтескье считал, что человек в естественном состоянии не агрессивен и не склонен к войне с себе подобными, а скорее слаб, боязлив и стремится к объединению, чтобы преодолеть эту боязливость. Занимаясь изучением законов, Монтескье разделял государственные (политические) и гражданские законы. Гражданские – это такие законы, которые регулируют жизнедеятельность индивидов в гражданском обществе (отношения по поводу собственности, добровольных ассоциаций и т. д.). Политические же законы регулируют свободу индивида, ограничивая его естественную свободу.

Другой представитель французской школы политической науки Жан-Жак Руссо (1712-1778 гг.) разработал собственный взгляд на концепцию гражданского общества. Он [Руссо, 1998] полагал, что граждане должны

напрямую участвовать в создании законов, контролировать своих правителей. Ученый пытался найти такой вариант общественного объединения граждан, который позволял бы защищать каждого гражданина и его имущество от произвола власти. Руссо [1998, с.14] не давал конкретной характеристики гражданина в рамках гражданского общества, но проводил следующее разделение: «что до членов ассоциации, то они в совокупности получают имя народа, а в отдельности называются гражданами как участвующие в верховной власти и подданными как подчиняющиеся законам Государства». Таким образом, Руссо характеризует гражданина как участника гражданской ассоциации и подданного как индивида, подчиняющегося государству. Данная формулировка может быть отнесена как к государству, так и к гражданскому обществу. С точки зрения государства гражданин участвует в верховной власти посредством демократических институтов, воздействуя на принимаемые законы. С другой стороны, с точки зрения гражданского общества, гражданин, участвуя в деятельности добровольной ассоциации также способен оказывать воздействие на верховную власть, уже в качестве члена данной ассоциации в первую очередь и индивида, обладающего юридическим статусом гражданина государства во вторую очередь. Как представляется, при изучении современного гражданского общества, особенно в посттоталитарных государствах, каковым является Казахстан, было бы весьма полезно принять во внимание эту формулировку.

Идеи о гражданском обществе и гражданине продолжил развивать представитель немецкой школы классической философии Иммануил Кант (1724–1804 гг). Кант, как и предшествующие ему исследователи, полагал, что гражданин обладает свободой, которая предполагает подчинение действующим законам при критическом к ним отношении. Гражданин, становясь таковым, обретает гражданскую самостоятельность – он обладает частной собственностью, гражданской ответственностью и определенным объемом прав. У Канта [1966] граждане и подданные – это разные индивиды. Подданные не обладают гражданской самостоятельностью. Таким образом, Кант разделяет подданного и гражданина очень четко. Он утверждает, что определенная часть населения в обществе – граждане, все остальные – подданные. Кант предполагает, что со временем все индивиды станут гражданами.

Можно сделать промежуточный вывод о том, как характеризуют гражданина исследователи эпохи начала Нового времени.

Характерной чертой научных представлений этого периода о гражданине является обладание им частной собственности как неперемнное условие. Лишь индивид, имеющий частную собственность, признается гражданином. Также свобода, гражданские права, возможность созда-

вать объединения на добровольной основе являются критериями отнесения индивида к категории «гражданин». Впервые происходит разделение граждан и подданных. Впоследствии, в работе Алексиса де Токвиля «Демократия в Америке» [1992], мы снова можем встретить это положение в несколько измененном виде.

***Теоретические подходы к трактовке понятия  
«гражданин» в трудах ученых XVIII-XIX вв.***

В конце XVIII – начале XIX века акцент исследования проблематики гражданского общества и его взаимоотношения с государством сместился в сторону все большего разделения этих двух понятий. Оно оформилось очень четко к первой четверти XIX века.

Последователем идей И. Канта о гражданском обществе был Вильгельм фон Гумбольдт (1767-1835 гг.). В своей главной политологической работе «Опыт установления границ деятельности государства» Гумбольдт проводит конкретное разграничение государства и гражданского общества. Он полагает, что к государству нужно относить, во-первых, государственные институты, созданные «сверху»; во-вторых, позитивное право, создаваемое государством; в-третьих, гражданина. В сферу гражданского общества, по его мнению, входит, во-первых, система институтов, которые носят общественный характер и формируются «снизу» самими индивидами; во-вторых, естественное право; в-третьих, человек. При этом человека он ставил гораздо выше гражданина, а основной целью государства ставил служение обществу [Руткевич, 1999]. Таким образом, у Гумбольдта мы снова встречаем рассмотрение гражданина через призму государства, но не гражданского общества. При этом ценность человека, то есть индивида, имеющего отношение к гражданскому обществу выше, нежели гражданина.

Значительный вклад в формирование определения «гражданин» внес исследователь Адам Фергюсон (1723—1816 гг.). Он полагал, что гражданское общество – это определенный этап развития человечества – цивилизованный этап. Цивилизация характеризовалась им [Фергюсон, 2000] как ступень развития человеческого общества, на которой уже сформирован институт частной собственности (чего не было в предшествующие периоды). С точки зрения политологии, Фергюсон, используя термин «гражданское общество», проводил противопоставление западного типа государственного управления восточному деспотизму, где феномен гражданского общества отсутствует как таковой.

Весомый вклад в развитие теории о гражданском обществе внес немецкий ученый Георг Гегель (1770-1831 гг.). По Гегелю, гражданское

общество – это совокупность индивидов, групп, институтов, которая относительно независима от государства. Индивиды объединяются в гражданское общество ради решения повседневных задач, реализации каждым участником своей субъективной цели. «В гражданском обществе каждый для себя – цель, все другие для него ничто, но без соотношения с другими он не может достигнуть всего объема целей» [Гегель, 1990, сс. 275-277]. При этом государство – гораздо более совершенная форма организации индивидов, чем гражданское общество. Последнее – лишь промежуточное звено при переходе от семьи к государству. Здесь мы видим несовпадение точки зрения Гегеля с Гумбольдтом, который утверждал обратное – государство должно служить обществу, и государство вовсе не высшая форма организации людей. Гегель утверждал, что гражданское общество может эффективно функционировать лишь «под присмотром» государства, при этом смешивать деятельность этих двух институтов организации общественной жизни нельзя. Гегель ставил государство выше гражданского общества, в отличие от Гумбольдта. Гегель [1990, сс. 275-277] указывал, какие индивиды способны создать гражданское общество, не называя их гражданами – это цивилизованные, образованные, деятельные субъекты, обладающие частной собственностью, определенным объемом прав и свобод. Именно Гегель оформил ту двойственность значения термина «гражданское общество», которая сохранилась до сегодняшнего дня. Первое – гражданское общество – это определенный этап в развитии человеческого общества, характеризующийся определенным уровнем развития индивидов, образующих его и отождествляемого с государством. Второе – гражданское общество – это совокупность институтов, образуемых индивидами независимо от государства, и обладающих определенной самостоятельностью от него. Именно последний вариант интерпретации впоследствии получает широкое распространение.

Наиболее практическую модель формирования и развития гражданского общества предложил французский исследователь Алексис де Токвиль (1805-1859 гг.), основываясь на анализе документов и методе наблюдения. В его знаменитой работе «Демократия в Америке» достаточно четко проходит мысль о том, каким должен быть гражданин в действенном гражданском обществе. Он [Токвиль, 1992] полагает, что простая совокупность индивидов, проживающих вместе – еще не гражданское общество. Гражданское общество появляется лишь тогда, когда индивиды обладают схожими взглядами на проблемы и осознают, что решить эти проблемы они смогут только сообща. Также де Токвиль проводит различие между гражданами и подданными. Первые – свободные индивиды, способные оказывать воздействие на власть цивилизованными способами (посредством выборов) и напрямую участвующие в создании законов. Граждане

характерны для западной демократической системы. В то время как подданные – индивиды, живущие при аристократии, не способные влиять на законы, издаваемые монархом, не обладающие свободой и тем чувством достоинства, какое свойственно гражданам.

Вопрос определения параметров понятия «гражданин» достаточно остро стоит и сегодня. Изменение роли женщин в общественной жизни в конце XIX – начале XX века, нарастание миграционных процессов – перемещение людей шло и идет в основном с Востока на Запад, из развивающихся стран в развитые – придало новый импульс данному вопросу. Поскольку мигранты преимущественно были выходцами из иной культурной, образовательной, духовной среды, нежели население принимающего государства, вставал вопрос – можно ли считать их гражданами с точки зрения гражданского общества, если они практически не принимают активного участия в делах общества, зачастую не разделяют демократических ценностей. При этом юридически эти люди являются гражданами той страны, куда приезжают, так как они получают гражданство этого государства, пройдя необходимые процедуры. В частности, такая проблема весьма актуальна для Германии. Исследования проблематики гражданского общества в этой стране делают акцент на этой проблеме [Klein et. al. 2004].

### ***Теоретические подходы казахских исследователей к изучению индивида, общества и государства***

В силу особенностей исторического развития Казахстана идеи о гражданском обществе в трудах казахских философов и мыслителей практически не встречаются. Это обусловлено сильной вертикалью власти в казахском государстве, традиционным патриархальным укладом жизни, отсутствием практики политического участия.

Рассмотрим идеи казахских философов, мыслителей, просветителей об обществе, индивиде, государстве и попытаемся вычленить те характеристики, согласно которым можно было бы идентифицировать гражданина.

Известный философ Востока Абу Наср аль-Фараби (872–950 гг.) в своем «Трактате о взглядах жителей добродетельного города» пишет о том, что индивид лишь только в рамках общественного поселения – города – является человеком [Аль-Фараби 1972]. Эта идея перекликается с тезисом Аристотеля о человеке как о существе общественном (политическом). Аль-Фараби не использует термин «гражданин». В его трактовке мы можем охарактеризовать жителей добродетельного города, скорее, как подданных, так как они должны слушаться своего правителя, подчиняться законам, трудиться на благо общины. Исследователь не упоминает об их правах. Во многом взгляды аль-Фараби пересекаются с идеями Платона и

Аристотеля. Но есть и существенные различия: древнегреческие ученые склонялись к республиканской традиции изучения индивида в обществе и государстве, в то время как аль-Фараби – к этатистско-деспотической позиции по отношению к индивиду. В его трудах мы можем видеть закрепление идеи о сильных государственных институтах, непризнание за индивидом претензий на самоуправление, на создание каких-либо объединений во вне государственной сфере.

Анализ проблем участия индивидов в общественно-политической жизни мы можем встретить в трудах Абая Кунанбаева (1845-1904 гг). В «Словах назидания» он рассуждает о правителях, судебной системе, народе. Понятие «гражданин» мы также не встречаем в его произведениях. Однако, Абай характеризует индивида, который способен отстаивать свои права и интересы перед лицом несправедливого суда, недостойного правителя как некий идеал, к которому должно стремиться. Он настаивает на повышении уровня образованности населения, развитию у него стремления к знаниям, повышению культурного уровня, преодолению в умах людей равнодушия друг к другу [Кунанбаев, 2012].

Развитие либерально-демократической мысли в Казахстане продолжилось после революции 1905 года. В работах А. Букейханова, А. Байтурсынова, М. Дулатова мы можем найти идею о становлении демократического государства в Казахстане, проведении либерально-демократических реформ, созданию основы для развития правового государства и гражданского общества [Кул-Мухаммед, 1999]. Данные исследователи высказывали идеи о поднятии уровня образования населения, о развитии политико-правовой культуры народа. Как можно заметить, эти взгляды перекликаются с высказываниями Абая. Вместе с тем, А. Букейханов, А. Байтурсынов, М. Дулатов рассматривают население с господствующей этатистской позиции, не через призму гражданского общества.

Особенностью казахской политической мысли в контексте изучения гражданского общества является примат государства по отношению к индивидам.

### ***Выводы***

Проведенный нами анализ показывает, что исследование гражданского общества имеет давнюю и богатую историю. Основным понятием при изучении гражданского общества является понятие «гражданин», как мы неоднократно упоминали. По мнению А.Ю. Сунгурова [1999], в рамках гражданского общества понятие «гражданин» раскрывается через понятие «участие», то есть, через его деятельность в различных общественных организациях и институтах.



С точки зрения сторонников теории либерализма (Дж. Локк, Ш.-Л. Монтескье), гражданин в гражданском обществе – это индивид, обладающий частной собственностью, определенным объемом прав и свобод, которыми его наделяет причастность к институту частной собственности. С точки зрения сторонников аксиологического подхода, гражданин – это индивид, разделяющий определенные ценности, которые позволяют ему участвовать в общественно-политической жизни, имеющий определенный уровень политической культуры. С точки зрения сторонников республиканской политической традиции (Аристотель, Алексис де Токвиль), гражданин – это индивид, активно участвующий в деятельности общественных объединений, поскольку таким образом ему проще реализовывать свои интересы и достичь собственных целей.

Как видно из вышеизложенного, для развитых стран сегодня на авансцену выходит проблема идентификации граждан с позиции ценностного подхода.

В заключение анализа необходимо обобщить параметры, согласно которым можно рассматривать индивида как гражданина с точки зрения гражданского общества – 1) свободы индивида, зафиксированные в законах; 2) обладание ими частной собственности; 3) определенный уровень правовой и политической культуры, позволяющий ему активно участвовать в добровольных общественных объединениях; 4) ответственное отношение индивида к собственной судьбе; 5) осознанное распоряжение правами и свободами, их реализация на постоянной основе (не только в период избирательных кампаний).

Как утверждал в своей работе «Чтобы демократия сработала» Р. Патнэм [Putnam, 1992], необходимо историческое время для формирования такого типа гражданина.

Поскольку не все граждане современного Казахстана соответствуют данным параметрам (особенно это касается пунктов 3), 4) и 5), возможно, было бы целесообразно вычленив из гражданского общества тех индивидов, те ассоциации, общественные объединения, НПО, которые обладают всеми вышеприведенными качествами. Возможно, сеть таких ассоциаций, НПО и самих индивидов можно объединить термином «сообщество граждан». С терминологической точки зрения, «сообщество граждан» уже «гражданского общества». С этой позиции гражданское общество представляет собой предыдущий этап развития общественно-политической жизни. Индивиды, образующие гражданское общество, с развитием уровня политической культуры переходят в «сообщество граждан», где принимают участие для достижения своих целей, стимулируя при этом деятельность самого объединения.

Как представляется, подобное разделение наиболее полно охарактеризовало бы современную ситуацию с институтами гражданского общества в Казахстане.

### Библиография

- Аль-Фараби. 1972. 'Философские трактаты', Алма-Ата, Наука, 430 с.
- Аристотель. 2016. 'Политика', пер. с древнегреч. С. А. Жебелева. М., Издательство АСТ, 384 с.
- Гегель, Г. 1990. 'Философия права'. М., Мысль, 526 с.
- Гоббс, Т. 1989. 'О гражданине'. *Сочинения* в 2-х тт, т.1. М., Мысль, сс. 270-506.
- Кант, И. 1966. 'Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане'. *Сочинения* в 6-ти томах, т. 6. М., Мысль, сс. 5-23.
- Klein, A. et.al. 2004. 'Zivilgesellschaft und Sozialkapital Herausforderungen politischer und sozialer Integration', VS Verlag für Sozialwissenschaften, GWV Fachverlage GmbH. Wiesbaden, 280 p.
- Кул-Мухаммед, М. 1999. 'Формирование и развитие государственно – правовых идей лидеров Алаш-Орды'. Алматы, Атамура, 255 с.
- Кунанбаев, Абай. 2012. 'Избранное'. Альпина нон-фикшн, 128 с.
- Локк, Дж. 1988. 'Два трактата о правлении'. *Сочинения* в 3-х т, т.3. М., Мысль, сс. 135-405.
- Монтескье, Ш. 1999. 'О духе законов'. М., Мысль, 672 с.
- Нерсесянц, В. 1996. 'Сократ'. М., Издательская группа ИНФРА-М-НОРМА, 312 с.
- Платон. 2016. 'Государство', перевод с древнегреческого А. Н. Егунова. М., AST Publishers, 195 с.
- Putnam, Robert D. 1992. 'Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy'. Princeton, Princeton University Press, 258 p.
- Руссо, Ж.Ж. 1998. 'Об общественном договоре'. Трактаты, пер. с фр., М., «КАНОН-пресс», 416 с.
- Руткевич, Е. 1999. 'Развитие идеи гражданского общества в истории социально-философской мысли'. М., Мысль, вып. 3, сс. 21-35.
- Сунгуров, А. 1999. 'Организации - предпосылки в структуре гражданского общества'. *Политические исследования*, № 6, сс. 23-35.
- Токвиль, Алексис де. 1992. 'Демократия в Америке', пер. с франц., предисл. Гарольда Дж. Ласки., М., Прогресс, 554 с.
- Фергюсон, А. 2000. 'Опыт истории гражданского общества', пер. с англ., под ред. М.А. Абрамова. М., «Российская политическая энциклопедия» (РОС-СПЭН), 391 с.
- Цицерон. 1994. 'Диалоги: О государстве; О законах'. М., Наука, Ладомир, 223 с.

### Transliteration

Al'-Farabi. 1972. 'Filosofskie traktaty' [Philosophical Treatises], Alma-Ata, Nauka, 430 s.

---

- Aristotel'. 2016. 'Politika' [Politics]. Per. s drevnegrech. S. A. Zhebeleva, Moskva, Izdatel'stvo AST, 384 s.
- Gegel', G. 1990. 'Filosofija prava' [Philosophy of the Law]. M., Mysl', 526 s.
- Gobbs, T. 1989. 'O grazhdanine' [On a Citizen]. *Sochinenija v 2-h tomah*, t.1. M., Mysl', ss. 270-506.
- Kant, I. 1966. 'Ideja vseobshhej istorii vo vsemirno-grazhdanskom plane' [The Idea of the General History in the Universal-Civil Aspect]. *Sochinenija v 6-ti tomah*, t.6. M., Mysl', ss. 5-23.
- Klein, A., Kern, K., Geißel, B., Berger, M. 2004. 'Zivilgesellschaft und Sozialkapital Herausforderungen politischer und sozialer Integration' [Civil Society and Social Capital The Problems of Political and Social Intergation]. VS Verlag für Sozialwissenschaften, GWV Fachverlage GmbH, Wiesbaden, 280 pp.
- Kul-Muhammed, M. 1999. 'Formirovanie i razvitie gocudarstvenno – pravovyh idej liderov Alash-Ordj' [The Formation and Development of State-Legal Ideas of Alash-Orda Leaders]. Almaty, Atamura, 255 c.
- Kunanbaev, Abaj. 2012. 'Izbrannoe' [The selected Works]. Al'pina non-fikshn, 128 s.
- Lokk, Dzh. 1988. 'Dva traktata o pravlenii' [The Two Treatises on Governance]. *Sochinenija v 3-h t*, t.3. M., Mysl', ss. 135-405.
- Montesk'e, Sh.L. 1999. 'O duhe zakonov' [On the Spirit of Laws]. M., Mysl', 672 s.
- Nersesjanc, V. 1996. 'Sokrat' [Socrates]. M., Izdatel'skaja gruppa INFRA-M-NORMA, 312 s.
- Platon. 2016. 'Gosudarstvo' [The state]. Perevod s drevnegrecheskogo A. N. Egunova, AST Publishers, 195 s.
- Putnam, Robert D. 1992. 'Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy'. Princeton University Press, 258 pp.
- Russo, Zh.Zh. 1998. 'Ob obshhestvennom dogovore' [On the Social Treaty]. *Traktaty*, per. s fr., M., «KANON-press», 416 s.
- Rutkevich, E. 1999. 'Razvitie idei grazhdanskogo obshhestva v istorii so-cial'no-filosofskoj mysli' [The Development of the Idea of Civil Society in the History of Social-Philosophical Thought]. E. Rutkevich. L., M., Mysl', vyp. 3, ss. 21-35.
- Sungurov, A. 1999. 'Organizacii - predposylki v strukture grazhdanskogo obshhestva' [Organizations as Prerequisites in the Structure of Civil Society]. *Polit. issled*, № 6, ss. 23-35.
- Tokvil', Aleksis de. 1992. 'Demokratija v Amerike' [Democracy in America], per. s franc., predisl. Garol'da Dzh. Laski., M., Progress, 554 s.
- Fergjusun, A. 2000. 'Opyt istorii grazhdanskogo obshhestva' [The Experience of the History of Civil Society], per. s angl., pod red. M.A. Abramova. M., «Rossijskaja politicheskaja jenciklopedija» (ROSSPJeN), 391 s.
- Ciceron. 1994. 'Dialogi: O gosudarstve; O zakonah' [Dialogs: On the state; On Laws]. M., Nauka, Ladomir, 223 s.

**Федорова А.**

**Азаматтық қоғамдағы «азамат» ұғымы**

Қазақстандағы азаматтық қоғамды зерттеу мәселесі өзектілігін жоғалтпай отырған себебі, бұл мәселе бойынша отандық ғылыми әдебиеттің жеткіліксіз болуы және азаматтық қоғам институттарын құру бойынша қолданбалы мәселелерге де байланысты. Қазақстан Республикасының Президенті Н. Назарбаевтің 2018 жылдың 10-қаңтарындағы «Төртінші өнеркәсіптік революция жағдайындағы дамудың жаңа мүмкіндіктері» атты жолдауына қатысты азаматтық қоғам мәселесін зерттеу жаңа мәнге ие болып отыр. Бұл адамның, адам капиталының дамуымен, азаматтардың саяси мәдениетінің өсуімен, оларды саяси белсенділік танытуға ынталандыру азаматтық қоғамға, оның дамуы мен азаматтарға ұсынатын мүмкіндіктеріне тікелей қатысы бар.

Осы мақалада азаматты айқындау мәселесі азаматтық қоғам тұрғысынан қарастырылады. Азаматтық қоғамды зерттеумен айналысатын дереккөздердің басым көпшілігі азамат пен мемлекет арасындағы қатынасты бірінші жақтық тұрғысынан зерттейді. Автор азамат түсінігін азаматтық қоғам тұрғысынан бөлек қарастыруға болатын параметрлерді айқындау мақсатында тарихи және компаративті анализ әдістерін қолданды.

Бердалина Асем (Алматы, Казахстан)

## ПРОЦЕСС ОБРАЗОВАНИЯ И ВОСПИТАНИЯ В ТОЛЕРАНТНОЙ СРЕДЕ

ОБРАЗОВАНИЕ. ЗАПАДНЫЕ И ВОСТОЧНЫЕ ПАРАДИГМЫ

**Аннотация.** В статье решается задача построения толерантной среды в образовательном пространстве и процесса воспитания в духе толерантности. Образование и воспитание в толерантной среде состоит в осмыслении человеком своего места в мире, в овладении способами взаимодействия с ним, в восприятии толерантности как лично-значимой ценности, как взаимодействия с другими людьми, в ходе которого происходит личностное взаимообогащение и развитие.

Также представлено теоретико-методологическое осмысление смысла толерантности как национально-культурного мироощущения, глубинной человеческой способности воспринимать особенность другой культуры и благотворно влиять на ее дальнейшее развитие путем интеграции с собственной культурой. Элементы духовной культуры толерантности должны быть осмыслены в пространстве образовательной системы Казахстана и отражать специфическую культуру как межнациональных и межконфессиональных отношений, так и уровень повседневного взаимодействия между теми или иными явлениями и процессами сложной социальной структуры, какой представляется на сегодняшний день казахстанское общество.

Актуальность статьи обусловлена как научно-теоретической необходимостью освещения основных подходов к данному вопросу с целью его этимологической конкретизации и, тем самым, снятия проблемы абстрактного толкования содержания толерантности, так и практикой воплощения в жизнь сущности толерантности в качестве социальной ценности.

**Ключевые слова:** толерантность, воспитание, образование, мультикультурализм, общество, социальные миры.

### *Введение*

В современном обществе развитие толерантности является объективной потребностью. В настоящую эпоху два взаимосвязанных между собой культурно-исторических явления – процесс мировой глобализации и процесс трансформации человеческой личности на мировоззренческом уровне в силу воздействия на нее феномена мультикультурализма – поставили перед обществом задачу, от решения которой зависит то, как в буду-

щем будут строиться межчеловеческие отношения. Это касается как частной повседневной ситуации, так и уровня глобального взаимодействия. Для решения подобного рода задачи представляется насущной необходимостью создание качественно нового типа личности в пространстве межкультурного сотрудничества, который отвечал бы требованиям всех смыслов и значений понятия толерантности. В условиях формирования новых социально-экономических отношений особое значение приобретает проблема научно-обоснованной адаптации системы образования к ним.

### ***Методология***

Толерантность рассматривается в статье именно в аспекте ее формирования – как в социальном и социально-историческом, так и в индивидуально-личностном отношении, поэтому принцип развития был необходим для анализа проблемы в первую очередь. В статье использовались социально-онтологический и социально-антропологический подходы, которые позволили акцентировать внимание на необходимости гармонизации внешних и внутренних условий возможности толерантного сознания и поведения. Принцип развития дал возможность выявить генезис толерантности в развитии казахстанского общества.

Целостный подход и принцип конкретности раскрыли духовные аспекты осмысления феномена толерантности на уровне мировоззренческого бытия человека в социальной действительности.

Аксиологический подход применялся для обоснования духовно-нравственного содержания и ценностно-смыслового характера феномена толерантности.

Анализ и обобщение передовой практики педагогической работы, изучение образовательных парадигм, ориентированных на те или иные педагогические императивы, позволил выявить закономерности формирования этики толерантности в системе образования.

В статье проработаны труды классиков истории мысли, посвященные теме толерантности в ее разнообразных аспектах, работы современных казахстанских и зарубежных философов и специалистов в соответствующей области социогуманитарных исследований.

### ***Развитие толерантности в образовании - объективная потребность современного общества***

«...Наиболее эффективное средство предупреждения нетерпимости, - говорится в «Декларации принципов толерантности» [1994, с.7], - воспитание. Воспитание в духе толерантности начинается с обучения людей



тому, в чем заключаются их общие права и свободы, чтобы обеспечить осуществление этих прав и укрепить стремление к защите прав других. Воспитание в духе толерантности следует рассматривать в качестве неотложной важнейшей задачи. Оно должно быть направлено на противодействие влиянию, вызывающему чувство страха и отчуждения по отношению к другим. Воспитание должно способствовать формированию у молодежи навыков независимого мышления, критического осмысления и выработки суждений, основанных на моральных ценностях».

В Послании народу Казахстана «Социально-экономическая модернизация – главный вектор развития Казахстана» Н.А. Назарбаев [2012] говорит, что «... важно усилить воспитательный компонент процесса обучения. Патриотизм, нормы морали и нравственности, межнациональное согласие и толерантность, физическое и духовное развитие, законопослушание. Эти ценности должны прививаться во всех учебных заведениях, независимо от формы собственности». Формирование в сфере образования и воспитания толерантной личности требует кардинальных изменений в современной образовательной системе. Казахские специалисты в области образования говорят об определенных трудностях в области парадигмальных установок, на которые должен опираться каждый современный обучающийся. При этом отмечается, что в современной образовательной сфере формируется такой тип будущего специалиста, который в других субъектах общественной деятельности видит только своих потенциальных конкурентов, что образует в нем установку на возможное устранение с поля его индивидуальной жизнедеятельности тех, кто может в чем-то его опередить. В этом отношении выявляется отсутствие в образовательном процессе аспектов, которые развивают социальную толерантность, то есть толерантность не только к другим народам, расам, религиям, культурам и т. д., но и толерантность в отношении людей, вместе с которыми человек конструирует единое социальное пространство.

На сегодняшний день выделяют несколько образовательных парадигм, ориентированных на те или иные педагогические императивы:

1. Глобально-историческая, культуроцентристская парадигма Н.С. Розова [2016];
2. Традиционно-консервативная, феноменологическо-гуманистическая А.А. Пинского [2001];
3. Консервативно-просвещенческая, либерально-рационалистическая Х.Г. Тхагапсоева [1997];
4. «Знаниецентрическая», культуротворческая [2017].

В идеале культуротворческая парадигма формирования социальной личности является наиболее выгодной в свете повсеместного мультикультурализма. При этом культуротворческая парадигма противопоставляется

просвещенческой установке, поскольку последняя предполагает непосредственное накопление знаний, при котором часто упускается рассмотрение человека в качестве носителя определенной культуры, взаимосвязи с его родным и окружающим миром.

Дело в том, что практически во всех странах, занятых переоценкой ключевых аспектов национального и государственного образования, наблюдается процесс пересмотра сути человека вообще, что связывается с закономерным влиянием на его сущность тенденций глобализационных трансформаций. Наряду с пересмотром человека критически анализируются представления об обществе, природе, выработанные еще в эпоху Просвещенческих учений. В те времена существовал стереотип, согласно которому внешний мир обладает присущими ему объективными законами строгого и линейного развития. Раскрыв эти законы, поняв их суть, человек получает возможность управлять миром и изменять его таким образом, чтобы доступ к материальным благам и природным богатствам был более реальным.

Однако нынешние реалии постепенного перехода от индустриально-техногенного способа конструирования человеческой реальности к антропогенному способу организации социально-субъективного бытия (в частности, развивающаяся система сферы интеллектуальных услуг) указывают на то, что просвещенческая нацеленность на установку, согласно которой, чем больше знает человек, тем лучше, исчерпала себя с точки зрения глобального представления о человеке. Нельзя сказать, что наступило время ценностного кризиса науки, поскольку социальная значимость науки всегда будет поддерживаться прагматическим отношением к ней. Ведь наука, согласно концепции М. Фуко, связывается с силой, которая, в свою очередь, ведет к контролю над общественными институтами, а, значит, и над людьми.

Однако в современной ситуации науки обозначился феномен неопределенности, особенно четко проявляющий себя в гуманитарных науках. К примеру, нынешняя социология испытывает большие трудности в эмпирическом описании и теоретическом обосновании социальных закономерностей по причине непрерывного их усложнения. Общество в глобальном масштабе теперь представляет собой практически неопикуемый процесс тесного, чем прежде, взаимодействия самых различных культур, что только усиливает нарастающую неуверенность в результатах научного знания. Наступило время сциентистского и гносеологического плюрализма, на волне которого в философии стали возникать различные направления постмодернистского, нигилистического толка.

Усиление неопределенности начало сказываться на повседневной жизни отдельно взятого человека, оказавшегося в положении, когда все

труднее найти готовые, четко обозначенные выходы из тех или иных ситуаций. Следом получается, что человек уже не в состоянии нести ответственность за то, что пытается сделать в мире, где ценности социальной жизни на его глазах меняются. К примеру, глобализация принесла нам новые ценностные установки в сфере телевидения. Нынешняя подрастающая молодежь питается, в основном, продуктом западной киноиндустрии, в которой ценность отдельно взятой человеческой жизни поправа массовой смертью и горами трупов на телеэкранах. Более того, эта тяга к обесцениванию человеческой жизни в пользу эффективности большого количества убитых людей в очередной кровопролитной перестрелке активно перенимается и российским, и казахстанским кино. Красота и самобытность нашего, восточного, понимания сюжетной линии растворяется в слепом подражании проамериканским ценностям (то есть их отсутствию) в той области (имеется в виду телекоммуникации), откуда человек черпает материал для конструирования собственного представления о мире. Взамен же он получает тотально искаженное видение того мультикультурного пространства, которое мы называем современным миром. Так, Ф.Х. Кессиди [2003, сс.76-79] подчеркивает, что «глобализация, Интернет и другие новейшие средства информации могут способствовать проявлению лучших или худших, возвышенных или низменных сторон природы человека».

В связи с этим современному человеку, прежде всего, необходимо научиться быть ответственным за те ценности, которые касаются не только его обыденной жизни, но и относятся к духовности как таковой, предполагая аксиоматический подход к их рассмотрению и применению. К таковым, прежде всего, относятся ценности человеческой жизни, индивидуальной свободы, творческой реализации и т. д. Всему этому научить человека способна качественная система образования.

Неопределенность в понимании многообразия мировых культур и способов их взаимодействия между собой, способствует росту толерантности в отношении их содержания, равно как и к их непринятию. И здесь выходом может служить, по мнению А. Мырзабековой [2017, сс.12-13], «новый цивилизационный дискурс современности, в котором утвердилось обоснованное понимание необходимости перехода к миротворческой стратегии взаимоотношений в многополюсном и полицивилизационном мире, что означает поворот от концептов «столкновение цивилизаций» С.Хантингтона и «конец истории» Ф.Фукуямы к концепту «диалог цивилизаций». Путь к диалогическому консенсусу Востока и Запада, основывается на принятии и утверждении цивилизационной толерантности, истина которой заключается в признании общечеловеческого гуманистического начала, объединяющего светские ценности либерализма с универ-

сальными религиозно-моральными ценностями традиционных мировых религий».

Повышение сущностного статуса феномена толерантности обусловлено тем, что человеку отныне необходимо должным образом ориентироваться в пространстве мультикультурализма, чтобы адекватно реагировать на происходящие изменения, отличать негативное, деструктивное от действительно положительного, созидającego в жизни человека. В этом отношении легко заблудиться, если существующая система образования не направит духовное развитие человека в нужное русло, что предполагает силу духа в процессе слияния с динамично изменяющейся окружающей действительностью.

Качественно новая образовательная система также предполагает качественно новое толкование человеческой свободы в контексте толерантности. Имеется в виду, что человек должен быть свободен от социально-национальных стереотипов отношения к другим культурам и народам и может выработать совместно с квалифицированным преподавательским составом, имеющим за спиной достаточный духовный опыт, свое представление о народах и культурах мира, которое не противоречило бы их рассмотрению в качестве богатых исторических образований.

Также человеческая духовная свобода далека от навязанных мнений даже в том случае, если между определенными этносами происходит конфликт или открытое столкновение. В этом отношении человек должен разработать комплекс мер по возможному разрешению конфликтной ситуации, даже если это происходит чисто теоретически. Но тот факт, что он уже занимается данной разработкой, будет свидетельствовать о том, что человек включен в процесс гармонизации межлических и межгрупповых отношений, переживает «за судьбы мира».

Таким образом, образовательная система должна научить современную молодежь проецировать собственное духовное содержание на внешнюю социальную действительность с последующим устранением элементов, явлений и процессов, наносящих вред благополучию и развитию общества, как в частном, так и в мировом масштабе.

Вышеназванная культуротворческая парадигма образования принимает именно такую интерпретацию человеческой свободы, неотъемлемой частью которой является элемент творчества. Данная модель образования призвана подвигнуть человека к творению собственной картины мира, в которой толерантность будет представлена нравственным императивом конструирования межличесных связей. Как известно, творчество подразумевает творение чего-то, что является новым и что, по крайней мере, еще не встречалось в жизни человека. В этом смысле, человек имеет возможность творить толерантное отношение к человеку в лице всего

человечества таким образом, чтобы те люди, к которым он относится толерантно, образовывали вместе с ним целостное духовное пространство интересубъективных связей.

Здесь творчество направлено на самую свою сущность, а именно, на созидание. Понятое в таком ключе творчество вкупе с принципом толерантности образуют систему индивидуально-социальных критериев, по которым человек видит другого человека только сквозь призму высшей моральной ценности человека вообще, как это понимается в гуманизме. Мы знаем, что конечной целью гуманизма является раскрытие красоты человека, его ценности и антропологическо-онтологической целесообразности его существования. Принцип толерантности также включен в аксиологическую систему ценностей гуманизма. Поэтому все вышесказанное о человеческой свободе и его творчестве напрямую относится к гуманистическим представлениям о человеке.

Социальные взаимоотношения должны, тем самым, выстраиваться творчески, предполагая конструирование другого человека в качестве сотрудника в общем деле налаживания позитивных контактов ради совершенствования жизни людей вообще. В этом заключается социальная ценность такого рода толерантных отношений. Вообще, социальная ценность, значимость означает, прежде всего, пользу для общества, причем не только для того, чтобы общество в целом существовало, но и для его развития и процветания. Конечно, многие могут не согласиться с тем, что в обязательном порядке нужно жить, чтобы нести другим полезное и необходимое, но человек – существо общественное, и, хочет он того или нет, он находится в постоянной коммуникации с социальным миром.

Можно жить принципами мизантропии, этого никто не запрещает до тех пор, пока не наносится вред другому. Можно также жить в затворничестве и вынашивать идеи неизбежного исчезновения человечества. Так может поступать каждый из нас, и так некоторые поступают. Но в случае подобного массового поведения может получиться так, что общество впадет в стадию регрессии, начнется общественный хаос с сопровождающим его коллективным неврозом, и смысл существования всего человечества будет исчерпан лишь идеей того, что всему приходит конец, а значит и человечество также изжило себя.

Однако к чему тогда было существование человечества? Что стояло за тем, что потом так просто и глупо прекратило свое существование? Такая справедливая постановка вопросов обусловлена тем, что мы, люди, можем жить в этом мире совсем иначе, опираясь на совершенно другие, конструктивные по своей сущности принципы и установки. Достаточно длительное существование человеческого общества уже демонстрирует то, что оно целесообразно истории бытия вообще. Поэтому и процессы в

обществе, связанные с идеей целостности, также имеют под собой социально-антропологические основания, подтвержденные онтологическими закономерностями. Нужно также отметить, что толерантность не должна пониматься в качестве диалога на равных, так как в некоторых случаях о подобном диалоге не может идти речи в силу различия статусов тех или иных элементов.

Примером тому могут служить отношения между работодателем и подчиненным, учителем и учеником, вышестоящим в социальной и должностной иерархии и нижестоящим. Однако и здесь принцип толерантности играет ту определяющую роль, какая предстает в отношении к нижестоящему как к личности, выполняющей социально значимые функции и приносящей обществу в целом ту или иную толику своего труда.

### ***Вопросы формирования у обучающегося начал толерантности***

Обострение проблемы взаимоотношений между учителем и учащимся усматривается практически во всех сферах отечественного образования. Зачастую обучающийся видит в преподавателе некую мировоззренческо-консервативную персону, которая в своих взглядах может не соответствовать культурной среде современности. То есть, его взгляд на жизнь изжил свое, тогда как социальная действительность меняется быстрыми темпами в своем содержании.

В этом случае необходимо пересмотреть те критерии современного образования, на которые многие педагоги просто не обращают внимания, напротив, желая продолжать обучать по налаженной годами схеме, которая уже не может служить педагогической основой объективной действительности. Получается своего рода остановка в мировоззренческом развитии, ментальная стагнация.

Тогда как именно здесь необходимо рассмотрение феномена неопределенности с целью его принятия в контексте толерантности к содержанию изменяющихся элементов современного мира. К тому же творческий подход к осмыслению собственного соучастия в конструировании положительных планов преобразования социальной реальности позволяет эффективнее разрабатывать методы формирования личности, которая на мировоззренческом уровне соответствует содержанию явлений и процессов, происходящих в нынешней действительности.

Таким образом, толерантность, интерпретируемая в универсальной связи с общечеловеческой нравственностью, предполагает и универсальность личностной свободы, наивысшей ответственности перед другими культурами, творческого понимания и преобразования социально-субъективной действительности, принятие неопределенности с тем, чтобы



выработать, в первую очередь, в духовном мире человека возможности преодоления повсеместной отчужденности от того, что составляет социальную жизнедеятельность. К тому же всякое образование предполагает развитие интеллектуальной природы, а, как считал еще кардинал эпохи возрождения Н. Кузанский [1980, с.471], нашей «интеллектуальной природе, поскольку она живет, надо питаться, причем она не может подкрепляться ничем, кроме пищи духовной жизни, как и все живое кормится сообразной его жизни пищей; жизненный дух всегда движим влечением – это движение и зовется жизнью, – и сила духа жизни без восстановления свойственным ему питанием иссякнет и прекратится».

Формирование у обучающегося начал толерантности предполагает многостороннюю деятельность в том пространстве существования обучающегося, которая характеризуется полинациональностью, культурным многообразием, разносторонним отношением всех народов к сущности мироздания, что называется полиментальной средой.

Наряду с поставленными целями толерантного образования всякая педагогическая система должна обладать следующими ключевыми пунктами формирования у обучающегося представления о поликультурном воспитании:

1. Высокий уровень познания в сфере культуры и языка народа, к которому он относится, что служит атрибутивным фактором взаимоотношения его родного этноса с другими этносами и культурами;

2. Формирование у обучающихся знания и представления о том, насколько велико количество этносов и культур не только во всем мире, но и в Казахстане;

3. Возращивание обучающегося как личности, относящейся с глубоким уважением к проявлениям иных культур, что способствует собственной реализации на фоне многообразия этнических культур, а также подразумевает духовное совершенствование самой личности;

4. Разработка системы необходимых условий с целью объединения учащихся в одно мировое духовное пространство, в котором каждый народ будет осознавать свою причастность к мировым духовно-толерантным процессам, оставаясь при этом в лоне своей самобытной культуры и не теряя своей национальной идентичности;

5. Создание педагогических обучающих комплексов, отвечающих за межкультурную коммуникацию, направленную на глобальное мировоззренческое согласие;

6. Привитие обучающимся коллективных чувств мирного сосуществования, веротерпимости, гуманного отношения к каждому человеку, живущему в соответствии с социальными ценностями.

Следование вышеперечисленным пунктам толерантного образования позволит существенно изменить представление о самой толерантности

как о принципе гармоничного взаимоотношения между представителями различных ментальных культур. Этика толерантности может преподаваться в рамках таких учебных предметов и курсов, как «История Казахстана», «Обществознание», «Основы права», «Социология», «Политология», «Трудовое обучение» и так далее, то есть в рамках тех знаний, которые предполагают теоретико-мировоззренческое рассмотрение человеком субъектно-социальной действительности.

Особое значение имеет формирование у учащихся знаний и навыков применения государственного законодательства, учитывающего правовые нормы и юридические обязательства всех без исключения субъектов социального пространства. Знание прав и умение их использования в необходимых случаях позволяет продуктивнее налаживать интересующие взаимоотношения в рамках субъект-субъектной парадигмы межличностных связей.

Это позволяет кардинально оптимизировать культуру мирного сосуществования, внедрение принципов уважения и солидарности к другим элементам социальной структуры, в которой живет и действует субъект социальных отношений. Культура мира сама по себе несет в себе сущность социально-духовных ценностей добра, справедливости, толерантности. Как пишет русский философ В.С. Соловьев [1990, с.892]: «Если добро, как таковое, непременно должно быть истинным, то ясно, что истина по существу не может быть чем-то противоречащим и чуждым добру». При этом смысл жизни должен совпадать со смыслами всех добродетелей, которые вырабатываются в процессе формирования той или иной социальной структуры в определенную культурно-историческую эпоху. В.С. Соловьев [1990, с.98] также пишет: «Добрый смысл жизни, хотя он больше и перее каждого отдельного человека, не может, однако, быть принят извне по доверию к какому-нибудь внешнему авторитету, как что-то готовое: он должен быть понят и усвоен самим человеком, его верою, разумом и опытом. Это есть необходимое условие нравственно-достойного бытия».

Тем самым программа поликультурного образования нацелена в идеале, на оптимизацию, совершенствование, в первую очередь, межличностных взаимоотношений, что в естественном порядке подразумевает развитие современного казахстанского общества, тем более, что в его основе лежат богатые источники национальной особенности отношения к окружающей действительности как непреходящей силе естественной гармонии. По словам К. Нурлановой [1994, с. 48], характеризующей глубину кочевой самобытности казахского мироощущения: «Жизнь кочевого общества была такова, что человек подолгу находился наедине с самим собой и с природой. Уход за многочисленными табунами лошадей, отара-

ми овец был сколь труден, столь и уединен. Все жизненное самочувствие кочевников глубоко связано с осознанием гармонической взаимосвязи мира человека и природы. И самое главное, это осознание не эпизодическое, вдруг или одномоментно особенно остро ощущаемое (что само по себе немало), но оно, это ощущение целостной взаимосвязи, охватывало всю жизнь человека, начиная с момента его рождения, пронизывало все уровни обыденного бытия, включая сферы эмоционально-интеллектуальной и духовно-практической жизни. Драгоценность этого опыта общения заключается в том, что в течение всей жизни человек опирается на всю полноту этого душевно-духовного опыта «практического» общения с Вселенной, а именно на жизненно-практический, духовно-интеллектуальный, эмоционально-ценностный смысл его».

Таким образом, имея в своей кочевой душе богатый опыт духовно-душевной взаимосвязи с универсумом естества, казахский этнос имеет весь материал для создания мощного этико-морального основания толерантного образования. Вместилищем подобной взаимосвязи выступает душа отдельно взятого человека, понимаемого по-разному в зависимости от того, какой социально-функциональный статус имеет он в рамках социальной действительности. Как пишет известный казахстанский философ С.Ю. Колчигин [2006, сс. 40-45]: «При этом душа есть частица высшего духовного начала, начало божественного. Следовательно, именно душа и представляет в человеке его подлинное, истинное, духовное «Я» в отличие от «Я» эгоистического, природно-инстинктивного». К тому же, в нашем государстве таким богатым мировоззренческим опытом обладает каждый народ, что отражается, прежде всего, в культуре и языке.

Тем самым, даже в программах языковых курсов содержится культурно-духовный материал, позволяющий подчеркнуть универсальность каждой культуры, и это может служить одним из важнейших компонентов поликультурного образования в современном Казахстане. Однако носителями поликультурного и толерантного типа образования и воспитания должны выступать, в первую очередь, сами учителя и преподаватели, которые должны передавать подобные знания не только «по учебнику», но жить этими идеями всеобщей толерантности к многообразию самобытных культур. В них должен присутствовать дух миролюбия и доброго отношения ко всему «иному».

Как известно, к сожалению, в каждой образовательной системе имеются персоны, которые проявляют чувства нацизма, шовинизма и даже расизма. Новая культура толерантного образования должна располагать духовными и материальными средствами и методами по работе с такими учителями. В частности, по отношению к ним также должна вестись идеологическая работа, разъясняющая все приоритеты поликультурного

образования. Им также на мировоззренческом уровне должны прививаться принципы мирного сосуществования большого количества этносов и конфессий на территории современного Казахстана.

В противном случае, если такого рода учителя не согласны идти путем созидания гармонии в сфере поликультурного взаимодействия, они не должны быть соучастниками процесса внедрения толерантного принципа в казахстанское общество.

А в случае проявления ими открытых форм шовинизма, ксенофобии, нацизма, разжигания межнационального конфликта и т. п. в законодательстве Республики Казахстан предусмотрен ряд действий по дальнейшей судьбе таких лиц. Но мы знаем, что насильственными «методами ни одной проблемы основательно решить невозможно: напротив, подобное подавление может даже стать причиной разного рода осложнений и регресса в обществе, поэтому жестокость не может быть путем к разрешению проблем. Хотя многие сильные мира сего и считают это единственно верным решением, на самом же деле подобное решение породит все новые и новые проблемы. И более того, подобный способ решения проблем – ни что иное, как движение в замкнутом круге: в то время как вы радуетесь, полагая, что решили какую-то проблему, на вас навалятся еще большие осложнения, не замеченные вами. Если замкнутый круг уже образовался, то до тех пор, пока вы не разорвете его цепей, каждая ваша попытка спастись из него будет шаг за шагом погружать вас в пучину безысходности» [Гюллен 2009, с.632].

Поэтому меры насильственного отказа от идей шовинизма, нацизма применяются крайне редко, поскольку в любом обществе, к сожалению, есть люди, ведущие себя неадекватно, вразрез общественным благам и ценностям, чем вредят обществу вообще и непосредственному своему окружению, в частности.

Крайняя редкость применения таких мер свидетельствует о том, что наше общество является гражданским, а государство – светским.

Следование толерантному образу поведения, которое будет получено еще со школьной скамьи, подчеркивает духовное достоинство человека перед лицом явлений, дискриминирующих роль и значимость других культур в нашем обществе. И это относится к представителям абсолютно каждой национальности, независимо от того, титульная она или нет, какое количество ее представителей проживает на территории нашего государства, насколько древнюю историю эта национальность имеет и т. д. Этим достоинством возвышается дух межнационального общения, которое выражает высокую степень ответственности казахстанца за совершенствование нашего многонационального общества. Раскрывая специфическую по своей уникальности суть общения, присущего современному казах-

станскому менталитету, К.Ш. Нурланова [1994, с.8] подчеркивает, что «в таком общении приходят движение, раскрываются, расцветая, такие слои и уровни, которые и возвышают человека, и одновременно радуют его. Он испытывает не только естественное восхищение сияющей красотой и бесконечностью Вселенной, но и одновременно чистую радость человека за самого себя, могущего вступать в такие одухотворенно-гармоничные отношения с мирозданием».

### *Заключение*

Таким образом, несмотря на всю онтологическую сложность, которая сопровождает сущность и целостность казахстанской мировоззренческой действительности, ее высокую духовность, те морально-этические принципы, на которых держится наше общество, которыми оно духовно питается, имеют место быть. Принцип толерантности не является голословным пунктом государственной идеологии конструирования добрососедских отношений между представителями различных национальностей и приверженцев различных религиозных конфессий. Толерантность составляет суть межнационального общения в нашей республике. В связи с этим, аспекты и ключевые моменты такого общения должны быть включены в материю казахстанской системы образования, чтобы каждый гражданин Казахстана знал о толерантности не понаслышке, но представлял собой активного участника ежедневного процесса претворения в жизнь принципа толерантности. Толерантная среда основывается на гуманистических, нравственных ценностях, создавая условия для развития процесса образования на фоне актуальных преобразований личности. И как говорит С.Ю.Колчигин [2015, с.14]: «Принимая духовное начало в человеке как главное, при сохранении теоретической строгости удастся внести в понимание человека его живую жизнь, чувственную реальность. Следовательно – возможность корректного взгляда на взаимоотношение веры и знания, доверия и сомнения, индивидуально творческих особенностей личности и принципов развития общества как целого. А это, в свою очередь позволяет и требует расставления радикально новых акцентов в образовательных стратегиях и практиках, где на передний план должно выходить искусство воспитания человеческого в человеке, и лишь постольку – обучение знаниям и профессиональным навыкам». Толерантность является условием гуманистического образования, развивающего и воспитывающего толерантную личность с адекватной самооценкой, активно осваивающую и преобразующую окружающий мир, открытую и свободную, с высоко развитыми механизмами самоидентификации, выражающую определенные духовные и культурно-исторические ценности.

### Библиография

- Вознюк, А. 2017. 'Новая парадигма содержания образования, базирующаяся на системе общечеловеческих ценностей'. [Электронный ресурс]. URL <http://www.trinitas.ru/rus/doc/0001/005b/00011834.htm> (дата обращения: 05.12.2017).
- Гюлен, Ф. 2009. 'Пророк Мухаммад: венец рода человеческого'. Алматы, «Издательство Кокжиек-Б», 632 с.
- 'Декларация принципов толерантности'. 1995. Париж, сс.7-10.
- Кессиди, Ф. 2003. 'Глобализация и культурная идентичность'. *Вопросы философии*, №1, сс.76-79.
- Колчигин, С. 2006. 'О трех стратегиях воспитания'. *Материалы международной научно-теоретической конференции «К идеалам мира – через ответственность поколений»*. Алматы, сс.40-45
- Колчигин, С. 2015. 'Феноменология в поисках человека', *Аль-Фараби*, № 1(49), сс.3-14
- Кузанский, Н. 1980. 'Сочинения', т.2. М., Мысль, 471 с.
- Мырзабекова, А. 2017. 'Новый цивилизационный дискурс: путь к диалогическому консенсусу Востока и Запада', *Аль-Фараби*, № 1(57), сс.3-13
- Нурланова, К. 1994. 'Человек и мир: казахская национальная идея'. Алматы, Қаржы-қаражат, 48 с.
- Пинский, А. 2001. 'Либеральная идея и практика образования'. М., ГУ ВШЭ, 200 с.
- 'Социально-экономическая модернизация – главный вектор развития Казахстана. Послание Президента Республики Казахстан Н. Назарбаева народу Казахстана, 27 января 2012 г'. [Электронный ресурс]. URL [http://www.akorda.kz/ru/addresses/addresses\\_of\\_president/poslanie-prezidenta-respubliki-kazakhstan-n-nazarbaeva-narodu-kazakhstana\\_1339760819](http://www.akorda.kz/ru/addresses/addresses_of_president/poslanie-prezidenta-respubliki-kazakhstan-n-nazarbaeva-narodu-kazakhstana_1339760819) (дата обращения: 05.12.2017).
- Розов, Н. 2016. 'Идеи и интеллектуалы в потоке истории: макросоциология философии, науки и образования'. Новосибирск, Манускрипт, 340 с.
- Соловьев, В. 1990. 'Теоретическая философия'. М., Мысль, т. 1, 892 с.
- Соловьев, В. 1990. 'Оправдание добра. Нравственная философия', т. 1. М., Мысль 98 с.
- Тхагапсоев, Х. 1997. 'Образование: канун новой парадигмы'. М., Просвещение, 112 с.

### Transliteration

- Voznyuk, A. 2017. 'Novaya paradigma soderzhaniya obrazovaniya, baziruyushchayasya na sisteme obshchechelovecheskikh tsennostey'[A New Paradigm of The Content of Education, Based on The System of Universal Values]. [Elektronnyy resurs]. URL <http://www.trinitas.ru/rus/doc/0001/005b/00011834.htm> (data obrashcheniya: 05.12.2017).
- Gyulen, F. 2009. 'Prorok Mukhammad: venets roda chelovecheskogo'[The Prophet Muhammad: the Crown of the Human Race]. Almaty, «Izdatel'stvo Kokzhiyek-B», 632 s.



‘Deklaratsiya printsipov tolerantnosti’[The Declaration of the Principles of Tolerance]. 1995. Parizh, cc. 7-10.

Kessidi, F. 2003. ‘Globalizatsiya i kul’turnaya identichnost’[Globalization and Cultural Identity], *Voprosy filosofii*, №1, cc. 76-79.

Kolchigin, S. 2006. ‘O trekh strategiyakh vospitaniya’[On the Three Strategies of Education], *Materialy mezhdunarodnoy nauchno-teoreticheskoy konferentsii «K idealam mira – cherez preymstvennost’ pokoleniy»*. Almaty, ss. 40-45.

Kolchigin, S. 2015. ‘Fenomenologiya v poiskakh cheloveka’[Phenomenology in the Search for Man], *Al’-Farabi*, № 1(49), ss. 3-14

Kuzanskiy, N. 1980. ‘Sochineniya’[Compositions], t.2. Moskva, Mysl’, 471 s.

Myrzabekova, A. 2017. ‘Novyy tsivilizatsionnyy diskurs: put’ k dialogicheskomu konsensusu Vostoka i Zapada’ [A New Civilizational Discourse: the Way to a Dialogue Consensus of the East and the West], *Al’-Farabi*, № 1(57), ss.3-13

Nurlanova, K. 1994. ‘Chelovek i mir: kazakhskaya natsional’naya ideya’ [Man and the World: the Kazakh National Idea]. Almaty, Karzhy-karazhat, 48 s.

Pinskiy, A. 2001. ‘Liberal’naya ideya i praktika obrazovaniya’ [The Liberal Idea and Practice of Education]. Moskva, GU VSHE, 200 s.

‘Sotsial’no-ekonomicheskaya modernizatsiya – glavnyy vektor razvitiya Kazakhstana, Poslaniye Prezidenta Respubliki Kazakhstan N. Nazarbayeva narodu Kazakhstana, 27 yanvarya 2012 g.’ [Social and Economic Modernization is the Main Vector of Development of Kazakhstan]. [Elektronnyy resurs]. URL [http://www.akorda.kz/ru/addresses/addresses\\_of\\_president/poslanie-prezidenta-respubliki-kazakhstan-na-nazarbaeva-narodu-kazakhstan\\_1339760819](http://www.akorda.kz/ru/addresses/addresses_of_president/poslanie-prezidenta-respubliki-kazakhstan-na-nazarbaeva-narodu-kazakhstan_1339760819) (data obrashcheniya: 05.12.2017).

Rozov, N. 2016. ‘Idei i intellektualy v potoke istorii: makrosotsiologiya filosofii, nauki i obrazovaniya’ [Ideas and Intellectuals in the Flow of History: Macrosociology of Philosophy, Science and Education]. Novosibirsk, Manuskript, 340 s.

Solov’ev, V. 1990. ‘Teoreticheskaya filosofiya’ [Theoretical Philosophy], t.1. Moskva, Mysl’, 892 s.

Solov’ev, V. 1990. ‘Opravdaniye dobra. Nравstvennaya filosofiya’ [Justification of the Good. Moral Philosophy, t.1. Moskva, Mysl’, 98 s.

Tkhgapsoyev, Kh. 1997. ‘Obrazovaniye: kanun novoy paradigmy’ [Education: the Eve of a New Paradigm]. Moskva, Prosveshcheniye, 112 s.

## **Бердалина А.**

### **Төзімді ортада тәрбиелеу және білім беру процесі**

Мақалада білім беру кеңістігінде толеранттылық жағдайды және толеранттылық рухында білім беру процесін қалыптастыру мәселесі қарастырылады. Толерантты ортада білім беру және тәрбиелеу адамның әлемдегі өз орнын түсінумен және басқалармен қарым-қатынас жасай алуымен, толеранттылықты тұлға үшін маңызды құндылық ретінде қабылдай алумен байланысты қалыптасады.

Сонымен қатар, мақалада ұлттық –мәдени дүниені түсіну, басқа мәдениеттің ерекшеліктерін терең түсіну қабілеті, өзінің мәдениеті мен басқа мәдениетті интеграциялау арқылы мәдениеттер сұхбатына қол жеткізіп, олардың сабақтастығын одан ары дамыту сипатындағы толеранттылықты теоретико – методологиялық жағынан талдау беріледі.

Қазақстанның білім беру жүйесінде толеранттылық рухани мәдениеттің басты элементі ретінде қарастырылып, қазіргі қазақстандық қоғамның күрделі әлеуметтік құрылымындағы әртүрлі құбылыстар мен процестер арасындағы күнделікті өзарабайланыстар ұлтаралық және конфессияаралық қатынастардың ерекше мәдениеті ретінде бейнеленуі тиіс.

Мақала тақырыбының өзектілігі мәселені этимологиялық тұрғыда нақтылау мен толеранттылықтың мағынасын абстрактылы талдау мен оны әлеуметтік құндылық ретінде түсіндіру аталған мәселеге ғылыми – теоретикалық зерттеу қажеттілігін талап етеді.

**Жандосова Шолпан,  
Досмағанбетова Айгерім (Алматы, Қазақстан)**

## **ДІНИ БІЛІМ БЕРУДІҢ РУХАНИ ЖӘНЕ ӨНЕГЕЛІК МӘНІ**

*Аннотация.* Жас ұрпаққа игілікті іс жасаудың құнды түйіні ізгілік әлеміндегі рухани-адамгершілік білім беру болмақ. Себебі жоғарғы қарқынмен технологияның және материалды әлемнің дамуына байланысты рухани-тәрбиелік білімге деген қажеттілік күн санап артып келеді. Жеке тұлғаның құндылықты бағдары, адамгершілік сапалары, адамның тұтас болмысы туралы ой қозғайтын рухани-өнегелік білім беру басты басымдықтардың біріне айналуы тиіс.

Автор мақалада діни білім берудің рухани және өнегелік мәніне феноменологиялық, логикалық және жүйелік талдау жасады. Рухани білім берудің маңыздылығының артуына дәстүрлі және дәстүрлі емес мәдениеттің әсері мен оның салдары сарапталды. Абай Құнанбайұлының «кемел адам» тұжырымдамасы, оған қатысты «талап» пен «еңбек», «қанағат» пен «рахым», «терең ой» түсініктері талданды. Автор зерттеу жұмысында Румидің адам болмысы жайындағы теориясы, Аристотельдің әділеттілік пен әділетсіздік түсініктері, әл-Фарабидің «Қайырымды қала тұрғындары» еңбегіндегі «қайрат», «ақыл» және «жүрек» ұғымдары, Ясауидің «дертті адам», «кемел адам», «топырақ адам», «ғарип адам» атты тұлғалық санаттары және оның хақ жолында ибадат ету тұжырымдамасы қарастырылды. Сонымен қатар рухани білімнің бүгінгі ахуалы мен тәрбиелік мәніне сараптама жасалды.

*Түйін сөздер:* білім беру, рухани, өнегелік, тәрбие, адам, педагогика.

### *Кіріспе*

Қазіргі білім беру жүйесін жаңалау үрдісі күрделі кезеңде жүзеге асырылуда, себебі біздің қоғам экономикалық дағдарыспен қатар жаһандық рухани күйзелісті басынан кешіруде. Бұндай жағдайда әлем алуан түрлі рухани өзгерістерді адамзатқа сіңіріп жатыр, ал аталмыш құбылысқа орай қоғамдық сана мен мемлекеттік саясат та дәстүрден тыс, басқаша үлгіде қалыптасуын жалғастырып келеді. Мемлекеттің ресми идеологиясы құлдырауға ұшыраған, ал қоғам адамзат өмірі мен құндылықтарының мәнін құраушы рухани және өнегелік мұраттардан айрылған. Қазіргі заманғы қоғам үшін негізгі сұрақтардың біріне адам өмірінің жоғары мәні хақындағы мәселе айналып отыр. Біздің ғасыр адам өмірінің мәніне

жаңаша көзқараспен қарап, оны зерттеу және тұжырымдамалау заманы десек те болады.

### **Әдіснама**

Мақаланың әдіснамасы ретінде діни білім берудің рухани және өнегелік мәнін ашу үшін феноменологиялық тәсіл қолданылды. Ал рухани білім беру жөніндегі ғалымдардың көзқарасы мен рухани білімнің заманауи ахуалын талдау мақсатында логикалық-жүйелік әдіс пайдаланылды.

### ***Ғалымдардың рухани білім беру жөніндегі көзқарасы***

Замануи білім беру жүйесінің рухани-өнегелік және тәрбиелеу қызметі барынша қысқартылған. Бұл үрдістің нәтижесі құндылықтар ұстанымының құлдырауына әкеп отыр, ол тұлға, жанұя және мемлекет деңгейінде алғанда бұқаралық сананы қалыптастыруға теріс әсерін тигізбек.

Сол себепті өскелең ұрпақты рухани және өнегелік тәрбиелеу мақсаты аса жоғары маңыздылыққа ие, оны елдің ұлттық қауіпсіздігінің басты басымдығы ретінде қарастыру қажет. Адам өнегелі тұлға болу үшін, тек кәсіби, арнайы не жалпы білім алу жеткіліксіз, ол ой-санасында руханилық, жақсылық пен жамандық, махаббат пен мейрімділік туралы түсінік қалыптастыруы тиіс. Сонда ғана толық жетілген, өрісі кең азамат бола алады. Бұндай тұлғаны Абай қара сөздерінде «толық адам», «кемел адам» деп көрсетеді. Абай өз еңбектерінде адам жаратылысының жан сыры туралы жүйелі де, жемісті танымдар туралы талқылаған. Ол рухани білім беруге қатысты терең фәлсафалық ойлар келтіреді. Абай бес қасиетті атап көрсетеді, олар өз алдында толықтықты танытатын үш қасиетті құрайды: талап пен еңбек – қайратты танытса, терең ойыңыз – ақыл, ал қанағат пен рахым – жүректен туатын қасиеттер [Құнанбайұлы 2008].

Ерте орта ғасырдың ұлы ойшылы, ислам ғылымының бастауында тұрған тұлғалардың бірі Руми былай дейді: «Адамның болмысы – ішінде әр түрлі аңдар мекендейтін орманға ұқсас. Біздің бойымызда таза-лас, жаман-жақсы, имани-қайуани сияқты мыңдаған қасиеттер бар. Егер ішкі жан шаһарында қасқыр үстемдік ете бастаса, адамның қасқырға айналғаны. Жақсылықтар мен жамандықтар да жасырын жолдармен жүрекке келіп, құйылып тұрады. Сәт сайын адамның жүрегінде бір нәрсе бас көтереді. Сол себепті адам кейде жақсы сипатқа, кейде жаман сипатқа айналып отырады» [Қайратұлы & Факир 2011]. Яғни бұл ғұлама да рухани білімнің аса маңыздылығын меңзеп отыр. Адамның бойында дүниеге келгенінен бастап

алуан түрлі қасиеттер бірге дамып отырады. Қайсы қасиеттерінің үстемдік етуі оның талабы мен рухани тәрбиесіне байланысты.

Ал Аристотель болса, тіршілік иелерінің арасында сөйлеу қабілетіне адам ғана ие екенін айтады, ол осы қабілет арқылы басқа жәндіктерден ерекшеленеді дейді, сөз арқылы пайдалы не пайдасызды, әділеттілікті не әділетсіздікті ажыратады деп санайды [Ғабдуллин 1986]. Ғалымның пікірінше хайуандар әлемінен адамның басты ерекшелігі – оның сөйлеу арқылы туындайтын ойлау жүйесінің кеңдігі, ақ пен қараны ажырата білуі.

Түркі дүниесінің Аристотелі Әбу Насыр әл-Фараби [1975] «Қайырымды қала тұрғындары» атты еңбегінде «қайрат», «ақыл» және «жүрек» атты адам болмысындағы қасиеттерді талдай келе, ең маңыздысы жүрек деп көрсетеді. Ғалым екінші орында ми тұрады дейді, алайда ол маңызды болғанмен, бастысы жүрек деп көрсетеді. Демек әл-Фараби де тұлғалық қасиеттердің ішіндегілердің ең маңыздысы адамгершілік пен руханилық екенін айғақтап отыр. Ақылы мен білімі жетілгендігіне қарамай өнегелік құндылықтары тар азамат игілік жолында қызмет ете алмайды. Әл-Фараби жүрек деп адамның ішкі дүниесі мен мінезін сипаттаса, ми деп оның ақылы мен білімін қарастырып тұр.

Түркі халқының тағы бір ғұламасы Ахмет Ясауи «дертті адам», «кемел адам», «топырақ адам», «ғарип адам» атты тұлғалық саннаттарды талдап көрсетеді, ол да әл-Фараби сынды руханилықты ерекше басып айтады. Ол өзінің хикметінде «Білімің – шырақ, халің – пілте, көз жасың – жағатын май» деген пікір айтады. Ясауи бойынша адам жаратылысының негізгі мақсаты Хаққа құлшылық ету болып табылады, яки ибадат дейді. Демек ибадат Хақты тану жолындағы ең жоғарғы ұғым болып есептеледі [Қасқабасов 2011]. Ахмет Ясауи сопылық бағыттағы ғалым ретінде руханилыққа жетудің жолы – құдайға деген сенім мен оған құлшылық ету деп түсіндіреді. Сонымен қатар білімнің пайдасын көру үшін, оны жандандыру үшін адамгершілікпен ұштастыру керектігін айтады.

Рухани тәрбие түсінігі белгілі бір деңгейде руханилыққа деген сенімнен басқа адам жандүниесінің дерексіздігін білдіреді. Сондай-ақ адам болмысынан тыс рухтардың барына сенуді білдіреді, олар жақсы не жаман, мейірімді не мейірімсіз болуы мүмкін, әсіресе рухани тәрбиеге тәңір рухына деген сенім тән.

Рухани білім тұлғаның ішкі жан-дүниесін тазартып, өнегелі кемелдікке жеткізіп, ізгілікті адам қалыптастыруға бағытталған тәрбиенің түрі болып табылады. Діни білім беру тәрбиеленушінің тұлға ретінде қалыптасуына қажетті құндылықтарды оң бойына сіңіруіне маңызды құрал ретінде қарастырылып қана қоймай адамның материалдық, қоғамдық тәжірибесінің тиімді нәтижесі екендігін көрсетеді. Өнегелік

пен адамгершілік мақсатқа негізделген көзқарасты, сенімді, парасатты мінез-құлықты, көркем әдеттерді қалыптастыруға және адамгершілік қасиетті, ұлттық сананы, қарым-қатынасты дамытуға жалпы адамзаттың құрамдас бөлігі ретінде танылады, ал діни тәрбие осы адамзаттың асыл құндылығын тұтас қамтыған тәрбие болып табылады.

Адамның даралығын, ерекшеліктерін, сезімін және өзіндік баға беруін қалыптастыруда діни тәрбиенің маңыздылығы зор. Тиімді қолданыста болған жағдайда дін тәрбие құралы, көркем мінез қалыптастырудың ұтымды мектебі бола алады. Діни білім беру жан-дүниені тәрбиелеу арқылы рухани сауаттылыққа жетудің, мінез-құлқын түзеудің бірден-бір құралы. Оның негізгі мақсаты бар күш-қабілеттерін дамыта өсіру және мінез-құлықты кемеліне жеткізе отырып ахлақ тәрбиесімен діни тәрбиені ұштастыру. Мінез ол тұлғаның өзіне тән бағыт-бағдарының, ішкі дүниесі ерекшеліктерінің тұрлаулы сипаты. Көркем мінез адам бойына тәрбиелік, инабаттылық қасиеттердің бар екенін көрсетеді. Рухани әлемі бай, қажеттіліктері мен қызығушылықтары, талғамы, ой өрісі кең адамдарды толық мінезді, кемелденген адам дейміз. Ал сол кемел тұлға болу, демек мінездің тұрақтылығы адамның алған діни және өнегелік тәрбиесінен туындайды.

Сонымен қатар кез келген дәстүрлі діннің көздейтіні барша адамзат арасындағы сыйластық пен сүйіспеншілікті, бірлік пен ынтымақты уағыздау екені мәлім. Діни сенімдердің өнегелі рухани бастауларға негізделетіндігі және зор гуманистік әлеуетке ие екендігі де діни дәстүрлердің барлығы қолдайды. Бұндай мол әлеуетті қоғамның дамуына, патриотизмді қалыптастыруға, ұлтаралық және конфессияаралық келісімді нығайтуға, діни экстремизмнің алдын алуға тиімді пайдалану жағымды өзгерістерге әкеледі. Жалпы, діни ахуал туралы ақпаратты кешенді талдап, діни білім мен сауаттылық мәселесін шешу өзектілігі артып отыр.

Дәстүрлі құндылықтар қазіргі зайырлы қоғамдардағы әлеуметтік-саяси қатынастарды реттеуші және ішкі саяси үдерістерді тұрақтандырушы негізгі факторлардың бірі болып табылады. Бұл қағидатқа Қазақстан қоғамы ғана емес, бүкіл жаһандық қауымдастық, соның ішінде, әсіресе, дамушы елдер баса назар аударуда. Қазір мемлекет пен халықтың тұтастығын сақтау мақсатында дәстүрлі құндылықтарды жаңғыртудың қарқынды үдерісі жүруде.

### ***Рухани білімнің бүгінгі ахуалы***

Қазіргі жаһандану үрдісінде руханилық пен өнегелік мәселелері соңғы кезекте тұрған мәселелердің біріне айналды. Рухани өмірдің өзгеруіне



әсер етіп отырған негізгі күш – қоғамдық өмірдің батыстық мәдениетке бет бұруы. Себебі бұндай бағдар отандық педагогикалық дәстүрге және ділге қарсы келеді. Аталмыш теріс құбылыстарға күшею үрдісі тән, жаһандану және технологияландыру үдерістері қазіргі заманғы адамның санасын күрделі өзгерістерге ұшыратып отыр. Қоршаған ортаға рухани көзқараспен қарау шетеріліп, дәстүрлі рухани психологияның орнын анайы тұтынушылық ұстанымдар басуда.

Бүгінгі әлемдік жаңартулар мен заманауи өзгерістер аясындағы білім берудің мақсаты ғаламдық сапа деңгейіндегі жаңартпашылық білім кеңістігін құру және жастарды дауасыз жалпыадамзаттық құндылықтар негізінде адамгершілік пен руханилыққа тәрбиелеу болып табылады. Қоғамдық қажеттілік пен уақыт талабы жүктеп отырған бұл мақсаттың жүзеге асырылуы білім алушылардың өзіндік ұлттық санасы, азаматтық бағдары, зияткерлік ой-өрісі, жауапкершілік сезімі, жеке мәдениеті және шығармашылық мүмкіндіктеріне байланысты екендігі айқын. Сондықтан да қазіргі оқыту үдерісінде жасөспірімдердің өзін-өзі тануы, өзін-өзі жан-жақты дамытуы, өзін-өзі басқара білуі және мүмкіндіктерін жүзеге асыра білуі олардың әлеуметтенуіндегі стратегиялық бағыттардың бірі болып табылады.

Қоғам дамуының қазіргі заманғы кезеңі нарықтық реформалардың әсерімен болып жатқан саяси-экономикалық және әлеуметтік-мәдени өмірдегі қарқынды өзгерістермен байланысты, ол білім беру жүйесін дамытудың басымдықтарына әсерін тигізіп отыр. Бүгінгі күні оның дамуының басты бағыттары педагогикалық парадигмалардың өзгеруімен, білім беру мазмұнының жаңаруымен, әлемдік білім беру кеңістігіне енумен байланысты.

Білім беруді дамыту үрдістерінің ішінде ең маңыздысы болып білім беру жүйелерінің интеграциясы саналады, ол тәжірибе мен ортақ құндылықтық бағдарларды міндетті берудің бірыңғай тәсілдерінің қалыптасуына негізделеді. Алдыңғы кезекте өскелең ұрпақ дүниетанымының қалыптасуымен байланысты рухани және өнегелік құндылықтар ескеріледі.

Отандық өндіріс пен қызмет көрсетудің бәсекеге қабілеттілігін арттыру жолында жоғарғы технологиялардың пайда болуы және қарқынды дамуы, өндірістің техникалық жабдықталуы деңгейінің өсуі, ғылым мен техниканың жоғарғы қарқынды дамуын қамтамасыз ету жоғарғы рухани әрі өнегелік қасиеттерге ие білікті мамандарды қажет етеді.

Қазіргі заманғы адамның руханилығы, жан дүниесі, оның шығармашылық ой-өрісі, жаңалықтарға ашықтығы қоғамның негізгі қайнаркөзі ретінде бағаланады. ХХІ ғасыр жастарының білімі мен біліктілігін, дағдысы мен мүмкіндігін, адамгершілік қадір-қасиеттерін,

дүниетанымдық көзқарастарын, салауаттылық машықтарын, жағымды мінез-құлық қалыптарын рухани-өнегелік құндылықтар арқылы қалыптастыру – аса маңызды қажеттілік екендігі ҚР білім беру саласындағы ресми құқықтық құжаттардың барлығының негізіне салынған. Дәлірек айтқанда, Қазақстан Республикасының Білім туралы Заңында [2007] «әрбір адамның зияткерлік дамуы, психикалық-физиологиялық және жеке ерекшеліктері ескеріле отырып, халықтың барлық деңгейдегі білімге қолжетімділігі, білім берудің зайырлы, гуманистік және дамытушылық сипаты, азаматтық құндылықтардың, адам өмірі мен денсаулығының, жеке адамның еркін дамуының басымдығы, жеке адамның білімдарлығын ынталандыру және дарындылығын дамыту мәселелері» айрықша атап көрсетілген.

Әлемнің тұтас әрі сан қырлы бейнесін және ондағы адамның орнын өскелең ұрпаққа жеткізу, ұлттық және жалпы адамзат құндылықтар туралы түсінік қалыптастыру, азаматтық сезімге және жауапкершілікке тәрбиелеу, жастардың жаһандық әлемге енуін қолдау, ашық ақпараттық қоғамдастық сұрақтары жоғары деңгейде көңіл бөлуді қажет етеді.

Жоғарыда көрсетілген мәселелерді күрделі рухани-өнегелік дағдарыс жағдайында сатылы шешу тиімсіз. Себебі бір ретті және жергілікті шаралар жағдайдың күрделі өзгерісін қамтамасыз ете алмайды. Балалар мен жастардың рухани-өнегелік тәрбиесін ұйымдастырудың кешенді, жүйелі тәсілі мен бағдарламалық үлгісі қажет.

Қоғамдық реформалаудың, ізгілендіру мәнмәтінінде білім беру мәселелесінің, жалпы білім беру мекемелерінің үлгілік тұжырымдамаларын құрастырудың, әртүрлі интеграциялардың әсерін сезінуші оқу мекемелерінің жалпы білім беру жүйелерінің даму деңгейінің бүгінгі ахуалы соңғы жылдары ұлттық мектеп пен рухани-өнегелік тәрбиенің іске асуына қатысты сұрақтар бойынша ғылыми-теориялық және тәжірибелік зерттемелердің айтарлықтай көлемі жасалғанын көрсетіп отыр.

Кез келген саналы адамның бойында рухани қажеттілікке деген құлшынысы болады, оны мақсатты түрде дамытпаса, ол тұтынушылық деңгейде қалып қалады немесе мүлдем жоғалып кету қауіпі туындайды. Сондықтанда рухани білім алу қажеттілігі әрбір адам үшін жоғарғы құндылық болып табылады. Адамның рухани білімі неғұрлым жоғары болса, соғұрлым көбірек рухани ләззат ала алады және оның өмірін ерекше мәнге нұрландырады. Рухани білім мен байлық өз кезегінде өмірде адам өзін жақсы сезініп, бақытты болуына кешенді әсерін тигізеді және тиімді жағдай жасайды.

Жалпы білім беретін мектептер мен оқу мекемелерінде ән-күй, сурет салу, әдебиет сияқты арнайы пәндер оқытылғанымен, жалпы алғанда онда баланың рухани деңгейін жоғарылатуға айтарлықтай жеткілікті көлемде

қызмет атқарылмайды. Сол себепті рухани білімді әр адам өз бетінше алу қажеттілігі туындайды.

Осы орайда, рухани білімнің ең биік шыңының ролін – дін білімі атқару мүмкіндігі зор. Діни білім беру дін білімі немесе дін (діндер) туралы білім болып екі бағытта дамуы тиіс. Бірінші түрі теологиялық білім мекемелерін қамтыса, екіншісі зайырлы оқу орындарында жүзеге асырылады. Дін білімі тұсынан алғанда, діни шарттарды ұстанатын адамның бойында имандылық қасиет орнығады және ол нәпсіге берілмейді, бойы мен ойын зиян және өрескел заттардан аулақ ұстайды, ақыл-ойын бақылау арқылы Жаратқанның бергінен қанағат тұтып, рақымшыл келеді, бақытты тірлік кешуге қажетті рухани білім алады, дүниетанымдық мүмкіндігі артады. Себебі адам үшін материалдық құндылықтар мен оның төңірегіндегі қуаныш сезімі өткінші әрі толымсыз болып келеді, тек рухани қажеттіліктерді қанағаттандыру шынайы бақыт сезіміне жетелейді, өмірге мән береді. Ал зайырлы діни білім беру тұрғысынан келгенде, тұлғаның бойына діндерге төзімділікпен қарау қасиеті дариды, сондай-ақ олардың негізгі мәнін түсіну мүмкіндігін алады. Жалпы адамзаттық құндылықтардың бастамасы осы бағыттар жүзеге асуы мүмкін.

Бір топ ғалымдар мен қоғамдық қайраткерлер рухани-өнегелік тәрбие мәселесін діни білім беруді жандандыру қажеттілігі туралы сұрақпен байланыстарды. Ал екінші топ өкілдері рухани аспектіні негізгі деп санайды, алайда оны кеңірек түсінеді, рухани тәрбие тек дінмен ғана емес, ұлттық мәдениетпен байланысты деп есептейді.

Ал қазіргі жалпы білім беру мектебіндегі оқу-тәрбиелік үдерісі даму үстіндегі тұлғаның рухани-өнегелік тәрбиедегі қажеттілігін толық қанды қанағаттандыра алмайды. Сондықтан балаларға арналған қосымша білім беру жүйесінің маңыздылығы артады. Рухани тәрбиемен қатар қосымша білім берудің мақсаты баланың ішкі шығармашылық мүмкіндігін ашу мен оның табиғи қабілеттерін дамыту болмақ.

Адамзат шежіресінде дін мен ғылымның шығу тегі бір екендігін дәлелдейтін көптеген дәлелдер келтіруге болады. Бастапқы дүниетаным, қоршаған орта, әлем кеңістігі жөніндегі түсініктер мен болжамдар, ғылыми ойлар мен зерттеулер діни қайнаркөздерде жазылған. Олардың ғасырлар бойы дамуы нәтижесінде түрлі ғылыми бағыттар мен салалар пайда болды. Дінді ғылымнан тыс қалдырған дәуірлерде қаншама құндылықтардың, ұлттық мәдениеттің жоғалғанын байқауға болады. Қазіргі уақытта дүниеде идеалист және материалист деген қарама қарсы дүниетанымдар орын алып отыр. Бұл дәуірде ғылымның барлық саласы, көп жағдайда, материалдық негізде түсіндіріледі. Яғни құбылыстар мен өзгерістердің және дамудың алғашқы бастамасы өздігінен пайда болған материалдық дене деген санаға негізделді және адамның өмірге

деген көзқарасын тұтынушы ретінде қалыптастырады. Басқаша айтқанда дүние, әлем материалдық-тұтынушылық бағытта қарқында дамып келеді. Бүгінгі тіршілік пен адам, табиғат пен әлем білім берудің гуманисттік бағытын қажет етеді.

Қазақ халқының ойшылы Абай Құнанбаев тағы бір қара сөздерінде: «Адам баласын заман өсіреді, кімде-кім жаман болса, оған замандастарының бәрі кінәлі» деп терең мәнді сөз айтты. Бұндай фәлсафалық ой адам, қоғам, мемлекет, одан қалса әлем дамуының маңызды қырларын ашып көрсетеді. Сол себепті үкімет жастар мен жасөспірімдерді тәрбиелеуге, тәні сау және рухани бай жастар ортасын қалыптастыру үшін қолайлы жағдайлар жасауға ерекше көңіл бөлуі өте маңызды.

### **Қорытынды**

Рухани педагогика саласын жүзеге асыру барысында түрлі қиындықтар туындайтыны анық. Біріншіден, қазіргі заманғы күрделі әлеуметтік-мәдени ахуалда және бұл мәселенің, әсіресе, мазмұндық деңгейде өңделмегендігі жағдайында өскелең ұрпақты рухани-өнегелік тәрбиелеу мәселесін шешудің маңыздылығын мойындау. Екіншіден, мектептің шынайы жағдайына сәйкес рухани-өнегелік тәрбиенің тиімді жүйесін құрастыру қажеттілігі мен өзгеріске ұшыраған қоғамдық өмірге жастарды дүниетанымдық даярлауда мектеп ролінің төмендеуі арасындағы қарама-қайшылық. Үшіншіден, тұлғаға бағытталған білім беру мен жалпы білім беру мекемелерінің тәжірибесіндегі оқушыларды жүйелі тәрбиелеу мәселесін шешудегі дәстүрлі тәсіл қағидаларының айырмашылығы. Төртіншіден, оқушыларды рухани-өнегелік тәрбиелеу үшін тиімді жағдай жасаудың іс жүзінде қажеттілігі.

Жоғарыда көрсетілген қағидалық қиыншылықтарды ескере отырып, келесі мәселені шешу басты бағдар болуы тиіс деп есептейміз: білім алушылардың тиімді рухани-өнегелік тәрбиесі білім беру жүйесін дамытудың қандай ұйымдастырушылық-педагогикалық жағдайында мүмкін екендігін анықтау. Қазақстандық қоғам діни сауаттылық пен ағартудың жаңа үлгісі мен жүйесін қажет етеді. Жастарға, жалпы қоғамға толыққанды, сапалы, бәсекеге қабілетті діни білім беруде, зайырлы біліммен қоса, басқа да салаларды ұлттық құндылықтармен сабақтастыра отырып түсіндіру аса маңызды болып табылады.

### **Библиография**

- Әл-Фараби. 1975. 'Әлеуметтік-этикалық трактаттар'. Алматы, Ғылым, 419 б.  
Ғабдуллин, Б. 1986. 'Абай және Сократ / «Абай тағылымы»'. Алматы, Жазушы, 159-171 б.

Қайратұлы, Б. & Факир, Т. 'Адам және заман'. [Электронды қайнарқөз]. URL <http://mazhab.kz/kk/maqalalar/sheshendik-sozder/adam-jane-zaman-2687/> (қолданған күні: 21.12.2017).

Құнанбайұлы, А. 2008. 'Өкінішті көп өмір кеткен өтіп...: Өлеңдер, поэмалар, кара сөздер'. Алматы, Раритет, 384 б.

Қасқабасов, С.(редактор) 2011. 'М. Әуезов энциклопедиясы'. Алматы, Атамұра, 686 б.

'Қазақстан Республикасының Білім туралы заңы', 2007, *Егемен Қазақстан*, 15 тамыз, 5-8 б.

### **Transliteration**

Al-Farabi. 1975. 'Aleumettik-etikalik traktattar' [Social Ethical Treatises]. Almaty, Gylım, 419 b.

Gabdullin, B. 1986. 'Abai zhane Sokrat/ «Abai tagylymy»' [Abai and Sokrat/ «Tradition of Abai»]. Almaty, Zhazushy, 159-171 b.

Kairatuly, B., Fakir, T. 'Adam zhane zaman' [Human and Era]. [Elektrondy kainarkoz]. URL [http:// http://mazhab.kz/kk/maqalalar/sheshendik-sozder/adam-jane-zaman-2687/](http://mazhab.kz/kk/maqalalar/sheshendik-sozder/adam-jane-zaman-2687/) (koldangan kuni: 21.12.2017).

Kunanbaiuly, A. 2008. 'Okinishti kop omir ketken otip...: Olender, poemalar, kara sozder' [It is Pity the Most Part of Life Went...: Songs, Poem, Words of Edification]. Almaty, Raritet, 384 b.

Kaskabasov, S. (redaktor) 2011. 'M. Aueзов entsiklopediyasi' [M. Aueзов Encyclopedia]. Almaty, Atamura, 686 b.

'Khazakhstan Respublikasynyn Bilim zany' [Education law of the Republic of Kazakhstan], 2007, *Egemen Khazakhstan*, 15 tamyz, 5-8 b.

**Жандосова Ш., Досмаганбетова А.**

### **Духовно-нравственный смысл религиозного образования**

Духовно-нравственное образование в мире благоденствия является самым главным благом делом для подрастающего поколения. Такое явление связано с растущим спросом на духовно-нравственное развитие и воспитание личности в условиях материального мира высоких технологий. Духовно-нравственное воспитание должно стать главным приоритетом, которое влияет на развитие ценностного ориентира личности и его нравственные качества в целом, на определение смысла человеческого бытия.

Авторы провели феноменологический, логический и системный анализы духовно-нравственного смысла религиозного образования. Проанализировано влияние традиционной и нетрадиционной культур на духовное образование, а также их последствия. Рассмотрена концепция Абая Құнанбайұлы «кемел адам», в том числе категории, связанные с данной концепцией «стремление», «труд»,

«довольство», «милосердие», «глубокий ум». Авторы проанализировали теорию Руми о человеческом бытии, концепцию Аристотеля о справедливости и несправедливости, понятия «сила», «ум (разум)» и «сердце» в Трактате «О взглядах жители добродетельного города» аль-Фараби, категории Яссауи «больной человек», «совершенный человек», «почвенный человек», «обездоленный человек» и его концепцию о праведном пути истины. А также рассмотрено современное положение духовного образования и его воспитательное значение.



## **ЖАБАЙХАН АБДИЛЬДИН: диалектика жизни и творчества**

**ЮБИЛЕЙНЫЕ ДАТЫ**

*Исполнилось 85 лет академику НАН РК Жабайхану Мубараковичу Абдильдину, основателю знаменитой казахстанской школы диалектической логики, крупному организатору науки, известному общественному и государственному деятелю, лауреату президентской премии мира и духовного согласия, награжденному золотой медалью Гегеля «Справедливость и достоинство для всех», международной премией «Древо жизни» в номинации «Творческий долгожитель» и многими другими почетных наградами.*

*Ж.М. Абдильдин создатель новых философских теорий, автор масштабных философских трудов, положивших начало новому направлению в философской мысли современности. В то же время он способствовал осуществлению высоких философских принципов в деле совершенствования социальной жизни и укрепления имиджа Казахстана на международной арене.*

*О жизни и творчестве юбиляра рассказывает доктор философских наук, профессор Грета Соловьева.*

Есть прекрасное казахское сказание о мудром старце Кыдыре. В образе нищего странника может он появиться в любом ауле, в любой семье. И если встретят его приветливо, обогреют и приютят, не зная вовсе, кто он такой, старец воздаст стократ и богатством, и счастьем: за бескорыстие, искренность, человечность.

Жабайхан Абдильдин встретил когда-то своего Кыдыра. И за то, что проявил великодушие и сострадание, за то, что помогал в своей жизни многим и многим людям, мудрец одарил его многообразными талантами: ясный, светлый ум, целеустремленность, творческое вдохновение, высокая любовь к отчизне, доброе, отзывчивое сердце. А главное – непреходящее удивление перед великим чудом жизни, детский восторг в сочетании с философским разумом. А философия, как помнится, начинается именно с удивления.

«Золотая колыбель» родной земли, благоволение Кыдыра – вот подлинный исток восхождения Жабайхана Абдильдина к вершинам мировой философии. Когда его спрашивают, почему он так заинтересованно

изучал труды Платона, Канта, Гегеля, Маркса и написал о них столько книг, он спокойно разъясняет, что всегда читал тексты великих и писал о них как казах, через призму национальной культуры и традиций своего народа. Ведь философом он решил стать, когда еще мальчишкой зачитывался поэмами Абая и его книгой-исповедью «Слова назидания».

А родился и вырос он в семье ветеринарного врача, на берегу Иртыша, где несет свои воды вольная серебристая река и шумят на берегу высокие травы. Жабайхан чувствовал необъяснимое, таинственное единение с потрясающей все его существо красотой. А по вечерам бабушка рассказывала ему казахские волшебные сказки, героический эпос: Алпамыс, Ер-Таргын, Козы-Корпеш и Баян Сулу, Кыз-Жибек. И сердце мальчика преисполнялось гордостью и ликованием, что у его народа такие могучие славные батыры, такое стремление к свободе и независимости.

Через всю жизнь пронес Жабайхан Мубаракович это возвышающее душу чувство – любовь и гордость за свою родную землю. И став уже знаменитым, он находит время, чтобы рассказывать теперь уже своим внукам то, что когда-то услышал от любимой бабушки.

Не каждому удается в жизни «найти самого себя», т.е. определить, к чему он предназначен и неукоснительно следовать своим путем. Ни богатство, ни карьера, ни слава не дадут человеку подлинного счастья, но только любимое дело, которому посвящается вся жизнь. По сути это и есть настоящее «искусство жить».

Жабайхан Абдильдин овладел этим редкостным искусством и как признанный мастер передает его уже многие годы своим ученикам. А началось все в далекие шестидесятые. Тогда в Алма-Ате, в Институте философии и права Казахской ССР, произошла знаменательная встреча молодых ученых, которые жили в философии и для философии. К Жабайхану Абдильдину присоединились Абдумалик Нысанбаев, Мамия Баканидзе, Агын Касымжанов, Лев Науменко. У каждого было свое творческое лицо и оригинальные идеи. Но всех объединяла одна мысль: противопоставить казенной официальной философии, подчиненной идеологическим штампам, живую творческую мысль, бурлящий поток противоречий – проблем.

Скоро они образовали одно целое, получившее в союзной науке наименование «казахстанская философская школа». Замысел был поистине грандиозным: совершить то, что никому еще не удавалось, создать теорию материалистической диалектики, или диалектическую логику. Формальная логика, разработанная в своих основах еще Аристотелем, конечно же, не отменялась. Но это была логика готового результата, уже ставшего, оформленного знания, запрещающего противоречия в мысли как симптом логической безграмотности. Иное дело – диалектическая

логика. Это логика поиска, творческого процесса, осознающего объективные противоречия, проблемы живой жизни и открывающая возможности разрешения таких проблем.

Но одно дело замысел, другое – воплощение. Они думали сообща, спорили до хрипоты, писали статьи, публиковали книгу за книгой. И скоро их голос был услышан. Алма-Ата стала признанным философским центром на карте мира. Философские форумы собирали ученых из различных стран. Для многих попасть на такие философские встречи стало почти несбыточной мечтой. На таких форумах все с нетерпением ждали доклада лидера казахстанской школы, тогда уже доктора философских наук Жабайхана Абдильдина.

И замысел, великолепный замысел удалось воплотить. Появилась целая библиотека книг по диалектической логике, открывала которую монография Абдильдина «Роль начала в теоретическом познании». Не все, конечно, шло так гладко. Были завистники, клеветники – всегда найдется тот, кто сам не способен на творческий поиск и компенсирует свою никчемность доносами и подметными письмами. Спасением для школы диалектиков была их тематика, настолько глубокая и сложная, что опорочить ее было не так-то просто. И пришло долгожданное признание. За четырехтомный фундаментальный труд «Диалектическая логика» ученые получили Государственную премию Казахской ССР.

- Жабайхан Мубаракovich, а какова сегодня судьба диалектической логики? Не обидно ли вам, что труды, созданные знаменитой школой, пылятся на полках библиотек, не востребованные временем?

- Решительно не могу с вами согласиться. Именно сегодня, в век глобальных инноваций и социально-экономических потрясений, диалектическая логика востребована как никогда прежде.

Если говорить об инновациях, то сегодня остро стоит проблема искусственного интеллекта, противоречия «человек – робот». Что такое мышление, сознание, разум, человеческий интеллект и каковы цели, возможности, перспективы интеллекта искусственного? На эти вопросы можно ответить только с помощью диалектической логики. Если помните, еще в «Илиаде» есть описание автоматических прислужниц:

«Шли золотые, живым подобные девам прекрасным,

Кои исполнены разумом, силу имеют и голос».

Извечная мечта человечества сегодня сбывается, но порождает множество проблем и противоречий.

А если говорить о социальном, гуманитарном измерении диалектической логики, но тут не может быть преувеличений. Стремление противостоять современному духу наживы, потребительства, агрессии, враждебности и пробудить в людях совесть, чувство ответствен-

ности, солидарности и взаимопонимания – это первейшая задача диалектической логики.

Нет, наши книги не пылятся на полках. Наши идеи вошли в плоть и кровь современной казахстанской философии эпохи независимости. Теоретическое освоение казахстанского философского наследия осуществляется на лекциях, семинарах, научных конгрессах, в книгах нового поколения казахстанских ученых.

Жабайхан Мубаракovich всей своей жизнью доказывает, что философия – не только великое слово, но и великое дело. Не только научная среда, книги и конгрессы. Философ – тот, кто воздействует на жизнь, активно ее преобразует, противостоит злу во всех его проявлениях и защищает добро, совесть, справедливость. Тот, кто утверждает высокие идеалы патриотизма, любви к родной земле.

На заре независимости Жабайхан Мубаракovich Абдильдин высказал свою активную гражданскую позицию в ряде интервью, опубликованных в республиканских изданиях:

«Я убежден: случилось что-то по настоящему великое, значительное. Это не чье-то субъективное желание, а историческая необходимость. Время Союза – в любой его форме, федерации или конфедерации – прошло. Отныне государствами являются: Республика Казахстан, Россия, Белоруссия. Засияло новое Солнце, и не одно».

«Теперь мы понимаем: интернационалист – не тот человек, который ненационален, а как раз тот, кто прежде всего любит свой народ и через эту любовь возвышается к пониманию других людей. Я должен любить свой народ, чтобы признать: и другой народ есть уникальная ценность».

«Сегодня мы нуждаемся в новом опыте дружбы и, следовательно, демократии, когда равенство подразумевает признание непохожести другого народа, отказ от назойливой привычки нивелировать своеобразие. Другой и друг в русском языке – слова одного корня».

Философия в действии – так можно охарактеризовать последующий этап жизни и деятельности Жабайхана Мубаракovichа. В качестве сенатора, председателя Комитета по международным делам, обороне и безопасности он побывал во многих странах мира, где с неизменными успехом отстаивал национальные интересы в дебатах и дискуссиях с государственными деятелями самых высоких уровней. Вот где диалектическая логика предстала со всей неотразимостью и блеском своих аргументов!

Владение диалектическими методами позволило Абдильдину убедить оппонентов и восстановить репутацию славных сынов казахского народа – тогда он возглавлял Комиссию по реабилитации величайших представителей казахской культуры.

В последние годы Жабайхан Мубаракович преподает в Евразийском национальном университете, где у любимого молодежью профессора есть своя именная аудитория. Как и прежде, его лекции по истории философии и нравственной проблематике вызывают повышенный интерес слушателей, опровергая расхожее мнение, что философия нынче у молодых не в почете.

- Жабайхан Мубаракович, какие теоретические вопросы привлекают вас сегодня больше всего?

- Проблема человека, его личностного, нравственного развития. Есть множество философских теорий, посвященных этой первостепенной задаче. Но в нынешних условиях появляется некий новый взгляд на проблему. Человек – тот, для которого нет чужих, с которыми нельзя ссориться и воевать. В каждом признается самоценность личности и равное достоинство. А пока мы не достигли такого уровня взаимоотношений и остаемся, по словам Гегеля, в «человеческом животном царстве». Ведь признаем мы своими только своих, как то свойственно животным. Многое следует предпринять и сделать, чтобы люди действительно стали людьми. Критерий человеческого – признание другого не средством, годным или негодным к использованию, а существом, от счастья и свободы которого зависит и мое процветание.

- С годами ваша творческая активность только возрастает. Одна за другой издаются книги из вашей новой серии «Философия и литература», написанные совместно с дочерью, доктором философских наук Раушан Абдильдиной. В республиканской печати, в журнале «Вопросы философии» уже появились положительные рецензии на книги, посвященные творчеству Абая, Чокана Валиханова, Чингиза Айтматова, Льва Толстого. Почему философия в вашем лице обратила свои взоры к литературе?

- Вообще-то философия и литература дружат с давних времен. Творчество Платона, к примеру, изучается и в курсе истории философии, и в курсе истории литературы. Его диалоги, насыщенные глубочайшим философским смыслом, восхищают в то же время художественным совершенством.

А нравственные проблемы – добра и зла, свободы и ответственности, смысла жизни – обсуждаются и в философии, и в литературе. Поэтому Мишель Монтень называл философию «премудрой поэзией».

Книга «Абай. Гениальный мыслитель и гуманист» (авторы Ж.М. Абдильдин и Р.Ж. Абдильдина) открывает новый взгляд на творчество великого поэта и философа, национальную гордость казахского народа. Жабайхан Мубаракович говорит, что приобщение к мировой философской мысли позволило обнаружить неизведанные грани в сверкающем алмазе казахского гения.

Абай предстает, прежде всего, как выразитель национального характера и духа народной культуры. И в то же время он поднимается до высот общечеловеческого и становится в один ряд с мировыми авторитетами в этике и морали, признается одним из учителей человечества. Абай открывает родному народу новые горизонты, формирует новую систему ценностей, основой которой является знание и труд, подчеркивает приоритетность духовно-нравственных принципов. Знание вне человечности и милосердия является пустым, мнимым и даже опасным. «В ком господствуют чувства любви и справедливости, тот – мудрец, тот – учен». В споре разума, воли и сердца пальма первенства отдается сердцу. «Есть ли у человека что-либо драгоценнее его сердца? Называя кого-то человеком с сердцем, люди почитают его за батыра».

Человеку отпущен небольшой срок: все мы гости на этой земле. И стоит ли тратить драгоценное время жизни на обиды, ссоры, зависть? Ведь есть, есть еще любовь, сострадание, справедливость, вера!

Назидания Абая, где любовь к своему народу становится условием признания других культурных традиций, прежде всего, русской, позволяет авторам дать нетривиальную интерпретацию творчества Льва Толстого. Так через родные берега узнаются далекие и только на первый взгляд чужие.

В книге «Философско-этические проблемы в творчестве Л.Н. Толстого» авторы опровергают тезис о том, что русский писатель – замечательный творец художественных произведений, но посредственный философ. Подлинное художественное творчество в своей внутренней сути всегда философично. Русская литература серебряного века есть одновременно русская философия. И по своему характеру она близка, родственна казахской, потому что говорит больше не о задачах и категориях логики и теории познания, а о жизни человеческой души в ее единстве с душой народа и всего человечества: любовь, милосердие, совесть, глубинная вера, искание правды и справедливости – вот что объединяет казахскую и русскую философию.

Лев Толстой тоже выражает индивидуальность своего народа и через любовь к русской земле восходит к общечеловеческим ценностям, становится, как и Абай, одним из учителей, наставников всех народов. «Всякий человек, прежде чем быть австрийцем, сербом, турком, китайцем, - человек, то есть разумное, любящее существо, призвание которого никак не в том, чтобы соблюдать или разрушать сербское, турецкое, китайское, русское государство, а только в одном: в исполнении своего человеческого назначения в тот короткий срок, который предназначено ему прожить в этом мире. А назначение это одно и очень определенное: любить всех людей». Как это напоминает заповеди Абая!



... В эти юбилейные дни в Астане, в Евразийском университете им. Л.Н. Гумилева проходит Международная научно-теоретическая конференция «Актуальные проблемы мировой философии, развития человека, его сознания и нравственности». Казахстанские ученые и их коллеги из многих стран мира собрались, чтобы обсудить, прежде всего, вопрос о духовно-нравственном обновлении человечества и возможностях взаимосогласия и взаимопонимания различных культур и цивилизаций. Сохранить себя, свои традиции и через такое сбережение признать Другого – вот современный глобальный императив. «У плывущих на одном корабле – душа одна».

Азығымен жер мүсінді,

Еңбегімен ер мүсінді.

## III-Я МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ МИРОВОЙ ФИЛОСОФИИ, РАЗВИТИЕ ЧЕЛОВЕКА, ЕГО СОЗНАНИЯ, ПРАВСТВЕННОСТИ»



НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

16-17 февраля 2018 года в Евразийском национальном университете имени Л.Н. Гумилева состоялась III-я Международная научно-теоретическая конференция «Актуальные проблемы мировой философии, развитие человека, его сознания, нравственности», посвященная 85-летию со дня рождения выдающегося ученого-философа, общественного и государственного деятеля, академика НАН РК, лауреата Государственной премии КазССР в области науки и техники, Межгосударственной премии «Звезда Содружества», Президентской премии мира и духовного согласия, Российской премии «Древо жизни», Лауреата первой премии имени Ч.Ч. Валиханова Жабайхана Мубараковича Абдильдина.

Организаторами международной научно-теоретической конференции явились Министерство образования и науки РК, Евразийский Национальный университет имени Л.Н. Гумилева, Национальная академия наук РК, Институт философии, политологии и религиоведения Комитета науки МОН РК, Казахстанский филиал МГУ имени М.В. Ломоносова. Зарубежным партнером выступил Институт философии Российской академии наук.



Решение о проведении подобных международных научных диалогов в Астане один раз в пять лет было принято в стенах ЕНУ имени Л.Н. Гумилева на первой конференции в 2008 году собравшимся философским сообществом и было поддержано руководством университета. В работе конференции приняли участие ученые Казахстана, России, Германии, Украины, Узбекистана, Кыргызстана, Кубы, государственные и общественные деятели, депутаты Парламента РК, ректоры вузов, представители интеллигенции, преподаватели и студенты казахстанских ВУЗов.

В своем приветственном выступлении ректор ЕНУ имени Л.Н. Гумилева академик Е.Б. Сыдыков подчеркнул: «Конференция по актуальным проблемам философии стала объединяющим центром философской общественности на евразийском пространстве и вызывает все больший интерес в мировом философском сообществе. Это, безусловно, способствует интересу мировой научной общественности к нашему государству, его инициативам и роли на международном уровне, к богатой культурной истории народа Казахстана!»

В рамках торжественной части пленарного заседания были зачитаны поздравления и приветственные слова в адрес академика Жабайхана Мубараковича Абдильдина и участников международной конференции Президента Республики Казахстан Нурсултана Назарбаева, премьер-министра РК Бакытжана Сагинтаева, председателя Мажилиса Парламента РК Нурлана Нигматуллина, депутата Сената Парламента РК Бырганым Айтимовой, главы комитета по международным отношениям, обороне и безопасности сената парламента Дариги Назарбаевой, Министра ино-



странных дел РК Кайрата Абдрахманова, Первого заместителя Председателя партии «Нұр Отан» Маулена Ашимбаева, исполнительного директора Фонда Первого Президента Республики Казахстан – Елбасы Каната Джумабаева и других.

Свои поздравления и добрые пожелания Жабайхану Мубараквичу выразили принявшие участие в открытии конференции министр образования и науки Республики Казахстан Ерлан Кенжегалиевич Сагадиев, депутаты Мажилиса Гульмира Истайбековна Исимбаева, Куаныш Султанович Султанов, Сауытбек Абдрахманович Абдрахманов, Президент Национальной академии наук Республики Казахстан, академик Мурат



Журинович Журинов, вице-министр иностранных дел РК Ержан Нигматуллаулы Ашикбаев, заместитель исполнительного директора Фонда Первого Президента Республики Казахстан – Елбасы Игорь Иванович Рогов, директор казахстанского филиала МГУ имени М.В. Ломоносова Александр Владимирович Сидорович, передавший Жабайхану Мубараквичу Абдильдину поздравительный адрес от ректора МГУ имени М.В. Ломоносова, академика РАН Виктора Антоновича Садовниченко, директор Института философии, политологии и религиоведения МОН РК Ахан Хусаинович Бижанов и другие.

На пленарном заседании конференции с содержательными научными докладами, посвященными актуальным проблемам современной философской науки, выступили академик НАН РК Жабайхан Мубараквич Абдильдин, директор Института философии Российской академии наук, академик РАН Андрей Вадимович Смирнов, главный редактор журнала

«Вопросы философии» Борис Исаевич Пружинин, профессор Московского педагогического государственного университета Татьяна Геннадьевна Щедрина, президент Российского философского общества «Диалектика и культура» Геннадий Васильевич Лобастов и другие.

В своем выступлении академик Ж.М. Абдильдин подчеркнул, что мышление есть не просто функция мозга, оно – функция и форма всей человеческой деятельности, всей человеческой культуры. Если машина всегда логична, действует внутри достигнутого, то человеческое разумное мышление, схватывающее настоящее развитие, есть переход от одной ступени, формы логичности к другой. Недостаток же любого робота, даже самого усовершенствованного заключается в том, что он мыслит стандартно – мыслит логично. Человек же, переходя с одной логики на другую, решает проблему противоречия. В этом отражается бесконечность человека, связанная с бесконечностью его деятельности и мышления.

В докладе академика РАН А.В. Смирнова была поставлена интересная, малоизученная и потому требующая своего осмысления проблема *несводимости* типов рациональности, лежащих в основании разных культур. «Инакостью» следует заниматься, подчеркнул академик, причем заниматься очень внимательно – ведь в таком случае окажется, что термин «инакость» отражает нечто весьма существенное в самих изучаемых нами феноменах, т.е. в различных культурах: в одних из них, вероятно, присутствует что-то, что отсутствует в других, и это пока загадочное для нас «что-то» и позволяет считать одни культуры действительно «инакими» в отношении к нашей собственной или в отношении друг к другу, а другие – просто непохожими. «Инакость культуры» должна быть конкретизирована как «инакость логики смыслополагания», создающей феномены этой культуры.

Б.И. Пружинин и Т.Г. Щедрина в своем совместном докладе «Философский журнал как пространство общения: опыт «Вопросов философии» поделились своим видением роли современного философского журнала в интеллектуальном сообществе. Если внешне философия выглядит как набор весьма различных, зачастую взаимоисключающих мнений, объединенных только их претензиями на истину, то это, как считают Пружинин и Щедрина, только извне. По сути же, философия есть общение, непрерывный разговор. Самое страшное для философских идей – не критика, а отсутствие интереса к ним, отсутствие собеседника и оппонента. Так что в действительности, философия есть не набор застывших мнений, но сфера живого общения, в ходе которого рационализируются различающиеся мироощущения и разрабатывается язык, позволяющий понять друг друга разным, очень разным и в этническом, и в социальном, и в культурном планах людям. Именно в общении философов профессионалов обсуждаются

ситуации непонимания, порождаемые разобщенностью наших жизненных обстоятельств, и ищутся пути к взаимопониманию. Именно в профессиональном общении, в сфере философского разговора реализуется интегрирующая культурная роль философии, подчеркнули авторы доклада.

Значение и сущность диалектики – как формы взаимоотношений всеобщих категориальных форм, которые обнаруживают себя как универсальные формы связи внутри бытия и как категории мышления внутри целесообразной деятельности подчеркнул в своем докладе профессор РГГУ Г.В. Лобастов. Абстрактно-формальные схемы традиционной логики здесь низводятся до уровня средств выражения содержания этой целостности, подчеркнул Лобастов. И диалектика как логика обнаруживает себя как содержательная форма, способная выразить полноту необходимых, существенных определений качественно определенного бытия – в его самоопределении.

Все доклады, прозвучавшие на пленарном заседании, были встречены участниками конференции с большим вниманием и интересом. В заключительной части заседания Жабайхан Мубаракович Абдильдин в день своего юбилея был награжден медалью Культегина ЕНУ имени Л.Н. Гумилева.

По окончании пленарного заседания работа международной конференции продолжилась на трех секциях: «История философии, актуальные проблемы теории познания и методологии науки», «Проблема человека и нравственности в современном мире», «Академик Ж.М. Абдильдин и разработка проблем диалектической логики, теории познания, человека и нравственности».

В выступлениях философов и ученых первой секции обсуждались проблемы методологии современного научного познания, диалектики, теории мышления, души, гуманитаризации науки, гуманизма, духовных ценностей, образования и другие. Историко-философские темы докладов касались тюркской, казахской, западноевропейской, кубинской философской мысли, представляя интерес для современного философского курса.

На секции «Проблема человека и нравственности в современном мире» были представлены доклады, раскрывающие различные аспекты философской антропологии, этики, аксиологии, человека и культуры, культуры и мышления, культуры и языка, формирования и социализации человека, гуманистического потенциала казахской культуры. *Участники подчеркивали, что развитие человека в условиях современных вызовов должно идти, прежде всего, в направлении развития нравственности и сознания, что коррелирует с главными положениями Программной статьи Президента РК Н.А. Назарбаева «Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания».*

---



В докладах участников третьей секции был дан анализ вклада в развитие мировой философской мысли, в частности, в развитие проблем диалектической логики и теории познания, истории философии и методологии науки основоположника казахстанской школы диалектики, диалектической логики Ж.М. Абдильдина. Выступающие подчеркивали, что в своих научных трудах академик Абдильдин с позиции диалектики исследовал проблемы методологии современного научного познания, историю и логику теории современной демократии, философско-этические проблемы творчества Абая, Л.Н. Толстого, Ч.Т. Айтматова, методологическую значимость работ Ч.Ч. Валиханова, духовное состояние современного казахстанского общества.

Международная конференция продолжила работу 17 февраля 2018 года заседанием круглого стола «Актуальные проблемы современной философии». Модератором выступил академик Ж.М. Абдильдин. На круглом столе были обсуждены следующие вопросы: «Предмет философии», «Соотношение национальной философской мысли и мировой философии?», «Отношение современной философии к Марксу и Ленину». В ходе обсуждения была актуализирована проблема европейской и не европейской философской традиции.

В завершении работы конференции прошла презентация научных изданий. Директор института философии академик В.А. Смирнов презентовал издание ИФ РАН «Ишрак: ежегодник исламской философии». Главный редактор журнала «Вопросы философии» Б.И. Пружинин и профессор Московского педагогического государственного университета Т.Г. Щедрина провели презентацию книг серии «Философия России первой половины XX века» (идея проекта – П.Г. Щедровицкий, гл. ред. серии Б.И. Пружинин, редактор по архивам Т.Г. Щедрина, 26 томов); собрания сочинений Густава Густавовича Шпета (отв. ред.-сост., автор комментариев и реконструкции черновиков Т.Г. Щедрина, 12 томов); серии «Мысль и Слово» (автор проекта Т.Г. Щедрина, проект Института философии РАН), книги «Философский журнал как феномен интеллектуальной культуры. К 70-летию журнала “Вопросы философии”» (ред. А.А. Гусейнов, Б.И. Пружинин, Т.Г. Щедрина). Книги «Лев Шестов: Pro et Contra» (ред.-сост. Т.Г. Щедрина); книг по культурно-исторической эпистемологии (авторы и редакторы Б.И. Пружинин, Т.Г. Щедрина); книги по психологии «Методология психологии» (отв. ред. В.П. Зинченко, науч. ред. Т.Г. Щедрина); сочинения В.П. Зинченко (отв. ред. Т.Г. Щедрина, 2 тома).

Президент Российского философского общества «Диалектика и культура» доктор философских наук, профессор Геннадий Васильевич Лобастов презентовал книгу «Идеальное. Образ. Знак».

Ряд книг, представленных на презентации московскими гостями, был передан в дар библиотеке «Отырар» ЕНУ имени Л.Н. Гумилева.

Стоит отметить, что в первый том сборника материалов конференции было включено интервью с академиком Ж.М. Абдильдиным «Наука и научное сообщество Казахстана: взгляд философа» (интервью подготовили К.А. Медеуова, У.М. Сандыбаева, Д.А. Рыскулбекова).

В заключение работы международной научно-теоретической конференции были подведены итоги, подчеркнуты научная глубина и практическая значимость, представленных на конференции докладов и выступлений. Участники конференции считают целесообразным расширить и углубить научные контакты исследователей социально-гуманитарного направления, интеграцию результатов научных исследований в области философии и науки.

*Раушан Абдильдина, Даметкен Толгамбаева*

## Послесловие к юбилею

### В ФИЛОСОФИИ ЕЩЕ МНОГО ТАИН

Юбилей – это всегда радость признания, улыбки, цветы, поздравления.

Юбилей Философа – нечто более величественное и значимое: вершина философского творчества, дискуссии, дебаты, напряжение философской мысли. Как и в прежнее счастливое время, собираются единомышленники, философские собратья, чтобы обсудить сообща самые сокровенные для нашего времени проблемы. Многие приехали издалека, добирались на поезде, на самолете, чтобы стать участниками знаменательного философского События, услышать из первых уст доклады почитаемых мэтров и самим включиться в философский Разговор. Высокая энергия творчества – вот что определяет стиль философского юбилея.

У Жабайхана Мубараковича Абдильдина есть Имя. Его знают и в стране, и во многих, многих странах мира. Родоначальник казахстанской школы диалектической логики и многие десятилетия бессменный ее лидер, директор Института философии и права, Вице-президент Академии наук Казахской ССР, а сегодня – уважаемый профессор двух авторитетных Университетов – Евразийского им. Л.Н. Гумилева и филиала Московского им. М.В. Ломоносова.

Этого уже вполне достаточно для биографии одного человека. Но не для Абдильдина. Свои глубинные философские познания, свободное владение испытанными методами диалектики он успешно применил в деятельности председателя Комитета Сената по международным делам, обороне и безопасности, председателя Комиссии по правам человека при Президенте РК. Он представлял интересы родной Республики на самых высших дипломатических уровнях, встречался с Президентами и государственными деятелями и всегда поражал собеседников философским подходом к решению, казалось бы, нерешаемых проблем. Философия в действии – так можно определить позицию Жабайхана Мубараковича. И еще точнее: философия на службе национальных интересов, способствующая укреплению международного статуса родного Казахстана.

У лидера казахстанских философов много почетных заслуженных наград. Самая престижная из них – Президентская Премия мира и согласия.

Много было сказано на юбилее прекрасных, идущих из глубины сердца слов восхищения и благодарности, много искренних волнующих сердце поздравлений прозвучало в торжественной атмосфере философского праздника. От коллектива Института философии, политологии и религи-

оведения юбиляра поздравил директор Института, доктор политических наук Ахан Хусаинович Бижанов.

Размышляя сегодня об этом Событии в культуре Казахстана, я хочу связать воедино две ключевые темы, прозвучавшие и на Пленарном заседании, и на секциях, и на последующем за конференцией круглом столе – творчество и взаимопонимание. Все, что происходило в два незабываемых дня можно охарактеризовать как большой философский Разговор именно на эти актуальные темы дня. Привычнее звучал бы термин «диалог». Но празднично развернулся именно Разговор, подразумевающий непосредственность, живое участие, включение личностных отношений и пристрастий.

На Пленарном заседании было много интересного и незабываемого. Но самый блистательный доклад «Логика целостного и творческого мышления» сделал сам юбиляр. В мире все кардинально меняется, - сказал он. Невозможное становится возможным, фантастическое – реальным. Как подготовить человека к жизни в прежде немислимых координатах, к невиданному ускорению времени и переселению в виртуальные города? Образование получает новые задания от самого времени: не столько насыщать молодых информацией, сколько учить их мыслить, порождать, творить новое. Но что такое мышление, что такое разум? И докладчик разворачивает философскую панораму, где взаимодействуют идеи Сократа, Платона, Аристотеля, Канта, Гегеля, Маркса и, конечно же, слышатся голоса представителей казахстанской школы диалектической логики.

Докладчик поясняет: объяснить, что такое мышление, стремятся несколько вариантов, моделей логики. Исторически первой, рожденной в трудах Аристотеля, оказалась формальная логика, задачей которой было противостояние релятивизму софистов и скептиков. Аристотель положил конец хаосу в мышлении, сформулировал строгие законы грамотного логического мышления. С тех давних пор формальная логика, совершенствуясь и обретая математические методы, остается незыблемой основой наук и высокой культуры человеческого общения.

Но эта логика рассматривает мышление только в его языковом выражении и применима к готовым результатам знания. Она не решает центрального ныне вопроса о творчестве, преобразовании, рождении нового. Эта задача под силу только диалектической логике, где мышление понимается как идеальная форма предметной и духовной деятельности человека, в процессе которой осваиваются объективные связи и отношения. Роды бытия, категории есть одновременно универсальные формы мышления. Для логики Аристотеля противоречие – свидетельство неряшливости и безграмотности мысли, для диалектической противоречие – первейшее условие творческого освоения мира, постановки и решения фундаментальных проблем.

Почему робот никогда не догонит человека? Да потому что он функционирует в одной, заданной ему логике, руководствуясь стандартом, алгоритмом. И только человек – единственное существо, способное переходить от одной логики к другой, в чем и проявляется его бесконечность.

Так я поняла основные идеи доклада Жабайхана Мубараковича. А тех, кто хочет самостоятельно поразмыслить над его выступлением, отсылаю к сборнику «Актуальные проблемы мировой философии, развитие человека, его сознания, нравственности», том 1, Астана, 2018.

А вот Разговор, состоявшийся в следующий день на Круглом столе, не зафиксирован в сборниках и отчетах. И я на свой страх и риск попробую воспроизвести его в основных чертах.

Все происходило в именной лаборатории Жабайхана Мубараковича – в Евразийском национальном университете. На фронтальной стене там изображена известная картина Рафаэля «Афинская академия». Помните, Платон указывает перстом ввысь, в небесную синеву чистых идей, Аристотель, напротив, указывает вниз, призывая к реалиям земной жизни. Так вот, на фоне знаменитой картины расположились участники Разговора, что показалось мне весьма симптоматичным. Не есть ли наша встреча продолжение тех давних афинских дискуссий?

Жабайхан Мубаракович принимает в своей аудитории гостей – директора Института философии РАН, академика Андрея Вадимовича Смирнова, главного редактора журнала «Вопросы философии» Бориса Исаевича Пружинина и соредатора, доктора философских наук Татьяну Геннадьевну Щедрину. А также давнего друга казахстанских философов, верного ильенковца Геннадия Васильевича Лобастова, Президента философского общества «Диалектика и культура». Присутствуют, конечно же, представители казахстанской школы диалектической логики, ныне сотрудники Института философии, политологии и религиоведения и самые любознательные ученики Жабайхана Мубараковича из числа студентов, магистрантов и докторантов ЕНУ.

Все ждут заглавного Слова юбиляра. И Жабайхан Мубаракович воздает должное философии, говорит о ней с душевным трепетом и седечным волнением. Ни в одной науке нет столько великих, славных имен. Это, действительно, галерея героев мыслящего духа. В спокойные эпохи, когда время неторопливо прядет полотно истории, философия живет как бы самостоятельной духовной жизнью. Но как только пробивает исторически значимый час, когда решаются судьбы народов требуется решить фундаментальные противоречия, ответить на вопросы – как быть, на что надеяться, взоры обращаются к спасительнице философии. Ведь в ней воплощается всемирно-исторический опыт и потому заложена благословенная способность к прозрению.

И Жабайхан Мубараквич предлагает сообща поразмышлять на вечную тему о предмете философии. Не навязывая своей позиции, он высказывает свое понимание тысячелетиями дискутируемого вопроса: главный предмет философии – сущность человека и его творчества жизни. Абдильдин вновь обращается к историко-философскому контексту и приглашает к Разговору Канта, Гегеля, Маркса. Как они толковали творческое мышление? Кант, который перевел категории, роды бытия, в субъективную форму, считал: источник всеобщего – именно категории. А новизна обеспечивается опытом. Наука соединяет эти два аспекта, и таким образом человек становится творцом.

Следующий шаг сделал Гегель. Онтология не существует вне гносеологии. Диалектика есть одновременно и логика, и теория познания – система чистых сущностей. А источник нового – развитие человеческого духа.

Маркс, поставив диалектику Гегеля с головы на ноги, обосновал тезис о том, что новое дается предметной деятельностью и общением, открытием всеобщих законов истории.

Тут в разговор вступает Андрей Вадимович Смирнов. И тема творчества получает другой ракурс – творчество как сбережение, сохранение непохожести культурных миров, утверждения их уникальности и неповторимости.

Философия – это дерзание духа. Сегодня она оказывается перед огромным вызовом. Надо осознать, что Европа и западный мир – не единственные на карте цивилизации. В историческое пространство входят другие народы со своей логикой культуры, не сводимой к европейской. Говорим – свобода, демократия, счастье. Кто же этого не хочет? Но в различных культурах мира приняты взаимоисключающие понимания и свободы, и счастья.

Что же предпринимает философия? Одна традиция, когда все дружно подключаются к западному типу мышления, где начиная с греков, философия стремится схватить предельные основания бытия. Эта логика построена на использовании связки «есть», которая «склеивает» субъект и предикат суждения.

Но такая стратегия не исчерпывает всего богатого спектра возможностей. Есть другая философия и другая логика. В китайской традиции, к примеру, нет категории бытия как исходной. В арабской нет связки «есть», нет даже глагола «быть», а, скорее, глагол «возникать». Когнитивная лингвистика доказывает, что это другая логика высказывания, другая базовая сетка. Вместо фиксированной связки «есть» используется «опирание»: субъект та опора, на которую опирается предикат.

Тогда объяснить мир – значит свести к базовой парадигме «действующее – претерпевающее». Само существование мира – доказательство бытия Бога. Действователем целого является Бог. А если не признавать Бога,



то разрушается базовая парадигма. Представление о Творце как источнике действия задает исходную матрицу рационального объяснения.

Фикх не попадает в систему классификации европейского права. Исламская экономика устроена иначе. Исламское искусство невозможно понять на основе западной эстетики, поскольку там своя поэтика.

Философия, по мысли Смирнова, должна освоить неизведанную для нее область. Ведь человеческое мышление – не одна улица, а целый город. В этом случае философия распрощалась бы с догматизмом. Надо признать очевидное неочевидным, бесспорное странным. Тогда философия может обогатить свое проблемное поле.

Аудитория слушает с большим вниманием и явной симпатией. Ведь речь идет о том, что волнует всех и каждого: как сохранить культурную идентичность под ветрами все поглощающей глобализации?

Но у меня сразу возникает вопрос. Если признать в языках другие когнитивные операции, иной когнитивный аппарат при отсутствии категории «бытие» и связки «есть», то как возможны понятийные мосты между культурами? Где источник универсального?

Жабайхан Мубараквич как будто слышит мой мысленный вопрос.

- Язык – не единственная форма мышления. В диалектической логике мышление трактуется как движение в понятиях по логике предмета, форма человеческой деятельности. Человек мыслит не только когда говорит, но когда созидает предметное тело цивилизации, вторую очеловеченную природу. А это происходит во всех культурах. И только потому мы можем понимать друг друга.

Люди творят всюду одним способом. Мышление является таким же универсальным, как человеческая деятельность, хотя языковое бытие мысли, конечно же, различно в культурах мира.

Эту позицию поддерживает Геннадий Васильевич Лобостов: мысль реализуется не только через связку «есть». Нельзя замыкаться в языковых конструктах. Мыслительные связи осуществляются через более глубокие отношения, выражаемые в категориях. Мышление задает пределы возможного. Мыслящее существо выходит за рамки пространства и господствует во времени. Поэтому такое существо метафизическое, хотя и пребывающее в этом мире.

Две позиции, два подхода, оказывается, не противоречат друг другу, но взаимодополнительны, – убеждаются участники Разговора. Философия должна признать уникальное бытие мышления в языке различных культур. Универсализм, процедура обобщения не должна подавлять различные когнитивные традиции. И это вовсе не утопия, а вполне решаемая задача.

Проект глобализации основан на концепте общечеловеческого, что предполагает унификацию, подгонку различий под шаблон. Другое дело

– концепт все-человеческого. Он подразумевает единство с сохранением неповторимых характеристик культурных традиций.

Разговор ширится, течет, как полноводная река. Борис Исаевич Пружинин говорит о парадоксальной судьбе философии в современном мире. Может показаться, что философия теряет свой вес и авторитет. Ведь наука становится прикладной, а прикладнику философия не нужна. Но почему тогда отмечается все возрастающий интерес к философии в интеллектуальной среде? Вокруг журнала «Вопросы философии» образуется «интеллектуальное сообщество» тех, кто воспринимает знание как культурную ценность. Это и ученые, и писатели, и государственные деятели. Они проявляют глубинный интерес и к истории философии, и к актуальным проблемам современности. Удовлетворить этот интерес позволяет участие таких замечательных философских мастеров, как Жабайхан Мубаракovich Абдильдин.

Татьяна Геннадьевна Щедрина добавляет, что концепт журнала – философия как сфера разговора, герменевтического общения, появления общего поля взаимопонимания и поэтому – взаимоизменения. Именно с таких позиций подготовлены 26 томов русской философии XX века.

Аудитория как замороженная слушает рассказ Щедриной о том, как добывались материалы к этим томам. Требовалась проблематизация текстов, поиск архивных материалов, писем, фотографий, черновых набросков, личностных контактов, дружеских связей. Поистине захватывающий философский детектив, напоминающий опыт археологии знания Мишеля Фуко.

– Этот опыт позволил нам, - говорит Татьяна Геннадьевна – понять, что специфика философии в России – не ее религиозность, а концепт общения, Разговора. Произошло изменение хрестоматийных взглядов на русскую философию.

Издано также 12 томов сочинений Густава Шпета. Мне особенно дорог том «Жизнь в письмах», где собраны письма философа невесте. Когда они расставались на время, то писали друг другу каждый день. В год Льва Шестова издан том «Шестов: за и контра». Вышел также том «Плеханов и Ленин», а сейчас готовится к печати том по евразийству. Завершится работа фундаментальным изданием «Энциклопедия русской философии».

26 томов русской философии вручаются юбиляру и передаются им в библиотеку Евразийского университета.

Вот какой замечательный «Круглый стол» состоялся в именной аудитории Жабайхана Мубаракovichа в день его юбилея.

А Разговор так и не закончился. И как же это могло произойти, если, по словам Жабайхана Мубаракovichа, в философии еще много тайн...

## CONTENTS. ABSTRACTS

### PHILOSOPHY IN OUR DAYS AND IN HISTORICAL RETROSPECTIVE

*Khamidov A.*

**World Outlook Foundations of the Canon «Zhōu Yi».....3**

**Abstract.** Classic canon of ancient Chinese culture «Zhōu Yi» is analyzed in the article in the aspect of its world outlook bases. This canon appeared as a mantic textbook for divination on the stem of mil-foil. About VIII century B. C. in China, there was a research trend of which this canon was the subject. In the West, such a trend emerged from XVII century. The author of the article reveals some contradictions of traditional it sinistics in such questions as in coordination between canonic mantic text of «Yi Jīng» and some metaphysical states of «Xì cí zhuàn» and «Sho guà zhuàn» in the structure of «Yi zhuàn» (the second part of «Zhōu Yi»); in the solution of the question of historical correlation between geometric and graphemic guà; in the solution of the question of correlation between different forms of the semiosis of advancement of Great limit with its geometric and graphemic semiosis, that is assigned to Fúxī; on the correlation between the Unlimited (Wú jí) and Great limit (Tài jí) in «Zhōu Yi»; in the question of dating some world outlook schemes that appeared in the epoch of Sòng (X–XII) and their interpretation by Zhū Xī. The aim of the article is to solve these contradictions. World it sinistics in its researches is ruled only by historical method. But the logical method used by the author assisted to solve main problems of itsinistics and to open up world outlook bases of «Zhōu Yi» canon.

**Keywords:** Zhōu Yi, Yi Jīng, Xì cí zhuàn, itsinistics, world outlook, trigram, hexagram, mantic (divination) practice, semiosis, the Unlimited (Wú jí), Great limit (Tài jí), Fúxī, Wén Wáng, Zhū Xī

*Kacheev D.*

**Philosophical Concepts of Consciousness and Modernization Problem .....22**

**Abstract.** In article, the consciousness problem from the point of view of several philosophical concepts is considered. A classical view of Plato on consciousness as knowledge (an image of a cave), considered necessary transition from representations to knowledge that will mean original life. The phenomenological concept of E. Gusserl was based on consciousness intentionality as his fundamental characteristic. Phenomena of consciousness result from his intension on objects of the outside world or on themselves. The concept of knowledge as consciousness, despite the broad coverage of various parties and characteristics of consciousness, nevertheless,

possesses a number of contradictions. D. Dennet's concept considers consciousness as the mental activity caused by receipt of information in a brain of the person and her interpretation. Ontologic approach of the Kazakhstan scientists A. Kapyshev and S. Kolchigin treating consciousness as the power information structure penetrating the Universe is of great interest.

Within a ratio of dialectic categories «single» and «general» before passing to the analysis of modernization of «public consciousness», it is necessary to consider «consciousness» and ways of his modernization. However, modernization isn't considered simply, just as consciousness «updating». In article, it is emphasized that any possibility of modernization of consciousness is a long, an evolutionary process.

The prospects of updating of a problem of consciousness in Arab-Muslim philosophy and also need of conceptual reconsideration of «public consciousness» as integration of various parties of spiritual life of the personality and society in general are emphasized.

**Keywords:** consciousness, modernization, public consciousness, knowledge, intentionality, phenomenology, consciousness, reflection.

*Imanbayeva S., Zaurbekova L.*

**The Idea of Freedom in the Works of «Alash» Movement Representatives..36**

**Abstract.** The article discusses the formation of the ideology of the national liberation struggle of the Alash movement, as well as the struggle to establish national statehood. In the early twentieth century, the national intelligence class focused on the issues of national liberation, unity of the country, the integrity of the land, the entry of the Kazakh people into the community of civilized countries and, most importantly, strengthening our independent state in the conditions of the colonial policy of the government. Thus, the theoretical research of the «Alash» intelligence class at the beginning of the 20th century, carried out in the conditions of the formation of the ideology of the national liberation struggle and the search for ways to overcome the crisis, remained relevant even today.

The article describes in detail, the main principles of the national liberation idea and the ideology of the movement underlying the struggle for statehood, analyzed in the works of the «Alash» intelligence class.

**Keywords:** autonomy, democracy, intelligence class, nation, independence, freedom, mentor, ideology, repression, intelligence.

## CULTURE AND IDENTITY

**Tashbulatova M.**

**The Interaction of Cultures as a Factor in Their Mutual Development.....52**

**Abstract.** The article is devoted to the identification and analysis of the main types of interaction between cultures. Since there is a huge variety of a definition of culture, there is one that can suit everyone. It is defined as what is created by the activities and relationships of people. It is shown that any, even the most primitive, culture is a complex formation with both horizontal and vertical structure. Some concepts that deny the possibility of interaction of cultures are considered. It is proved that these concepts are untenable. There is also a problem of typology of cultures. Various types of cultures are analyzed, including sedentary and nomadic. It is noted that the type of culture only indirectly affects the type of interaction of cultures. The interaction of cultures is analyzed in object-object, subject-object and subject-subject aspects. Along with the monologues and dialogues singled out by M.M Bakhtin, the polyphonic type is also distinguished as higher in comparison with them.

**Keywords:** culture, type of culture, interaction, type of interaction of cultures, sedentary life, nomadic way of life, monologism, dialogism, polyphonism.

**Bizhanov A., Nurmuratov S.**

**Formation of the Kazakhstani Identity: Theory and Practice.....72**

**Abstract.** It is noted in the scientific article that the scientific program is targeted at the realization of primarily new and fruitful ideological, theoretical and methodological foundations of an analysis of the modernization of public consciousness and formation of the Kazakhstani identity. As a fundamental theoretical and methodological basis, there will be a systemic approach in the program, which has been developed and utilized by the domestic scientists over the last years. The key roles in optimizing the process of the Kazakhstani civil identity's establishment must be played by the scientifically justified methods, social and political technologies, which respond to the world level of socio-political theory and the peculiarities of modern Kazakhstani realities. Scientific results of the program will contribute a certain input in the realization of the strategy of our state's transition to contemporary forms and models of social consolidation, ethno-cultural and national identity, sustainable and dynamic development of civil society, in which the multiplication and effective realization of social capital serve as the most important resources and mechanisms of Kazakhstan's entry into the top-30 of developed nations of the world.

**Keywords:** identity, knowledge, science, tradition, innovation, values, culture, art, history, philosophy, ethics.

*Mirzabekova A.*

**Regarding the Ratio of the Network and Cultural Identity of a Person  
in the Internet Communications.....84**

**Abstract.** The article considers the modern communication society. Here, the latest information technology connects people of different cultures, regardless of their location. The difference between virtual reality and the real life is that the latter is constructed; there is fantasy, play, masks in it. From this point of view, the author studies the participation of modern people in social networks and networked communities. The correlation of the network and cultural identity of a network community participant is analyzed. In the person's network identity, the identity with the «Other» on the basis of specific common interests in a particular sphere dominates. Cultural identity is the identity of man with his «I» in the context of the culture of his ethnos, civilization and era. Network identity reflects only a certain side of the person's cultural identity. The basis for the interconnection of the network and cultural identity are the universal values of truth, goodness, and beauty.

**Keywords:** globalization, network culture, network community, social networks, Internet, network identity, network-reflective subject, cultural identity, universal values.

## **REFORMING THE LANGUAGE OF THE SPHERES: PROBLEMS AND SOLUTIONS**

*Kadyrzhanov R.*

**Transition to Latin Alphabet in the Uzbek Mass Literacy Society.....99**

**Abstract.** In the article, transition to Latin alphabet in Uzbekistan and other Turkic states is studied. In expert community and media it has become common wisdom that the transition of Uzbekistan to Latin alphabet is unsuccessful while the same transition in Azerbaijan is successful. In the article, a new approach to the study of the transition to Latin alphabet in Uzbekistan and other Turkic states, which gives explanation to such evaluations of these transitions, is suggested. This approach orients to an analysis of the transition period in mass literacy societies, where new and old alphabets coexist. Under such conditions, there emerges phenomenon of intergenerational cross literacy which, on the one hand, helps soften hardships of transition period, but, on the other hand, helps conservation of the old alphabet for uncertain period. The state using administrative measures can ban the use of the old alphabet which means the end of the transition period and, consequently, «success» of the transition to Latin alphabet. The state, however, cannot interfere to the situation of cross literacy and this leads to the evaluation of the transition to Latin alphabet as «unsuccessful».

**Keywords:** Latin alphabet, Cyrillic alphabet, mass literacy society, cross literacy, Uzbekistan, Turkic states.



*Fjodorova A.*

**The Term «Citizen» in Civil Society.....112**

**Abstract.** The research of civil society in Kazakhstan preserves its relevancy. In the framework of the State of the President N. Nazarbayev “New opportunities in the conditions of the forth industrial revolution”, the problem of investigation of civil society acquires new significance. The development of human capital, improvement of political culture of citizens, fostering of their political activism and participation – all these issues relate to civil society and its evolution.

This article describes the problem of identification of a citizen from the viewpoint of civil society. According to the body of literature on the issue, the term “citizen” is analyzed within the research of state. The author uses methods of historical and comparative analysis in order to clarify the parameters to detect a citizen from the viewpoint of civil society. There is an attempt to determine aspects of civil society formation in modern Kazakhstan through the lens of the term «citizen» as a participant and founder of civil society.

**Keywords:** citizen, civil society, state, government, Kazakhstan.

## EDUCATION. WESTERN AND EASTERN PARADIGMS

*Berdalina A.*

**The Process of Education and Upbringing in a Tolerant Environment.....128**

**Abstract.** The article solves the problem of building a tolerant environment in the educational space and the process of education in the spirit of tolerance. Education and upbringing in a tolerant environment consists in comprehending a person’s place in the world, in mastering the ways of interaction with him, in perceiving tolerance as a personally significant value, as interaction with other people, during which personal enrichment and development takes place.

The theoretical and methodological interpretation of the meaning of tolerance as a national cultural sense of the world, the deep human ability to perceive the peculiarity of another culture and to positively influence its further development through integration with one’s own culture is also presented. Elements of the spiritual culture of tolerance should be understood in the space of the educational system of Kazakhstan and reflect the specific culture of both interethnic and interfaith relations and the level of everyday interaction between various phenomena and processes of a complex social structure, which Kazakhstan society currently represents.

The relevance of the topic of the article is conditioned both by the scientific and theoretical necessity of highlighting the main approaches to this issue with the aim of its etymological concretization and, thereby, the removal of the problem of abstract interpretation of the content of tolerance, and the practice of realizing the essence of tolerance as a social value.

**Keywords:** tolerance, upbringing, education, multiculturalism, society, social worlds.

**Zhandosova Sh., Dosmagambetova A.**

**The spiritual and moral meaning of religious education.....144**

*Abstract.* Spiritual and moral education in the world of beneficence is the most important good deed for the young generation. This phenomenon is associated with the growing demand for spiritual and moral development and upbringing of the individual in the material world of high technologies. Spiritual and moral education should be the main priority, which influences the development of a person's value orientation and his moral qualities in general, also the definition of the meaning of human existence.

The author conducted a phenomenological, logical and system analysis of the spiritual and moral meaning of religious education. It is analyzed the influence of traditional and non-traditional cultures on spiritual education, as well as their consequences. It is considered the concept of Abay Kunanbayuly «kemel adam», including categories related to this concept «aspiration», «labor», «contentment», «mercy», «deep mind». The author also analyzed Rumi's theory of human existence, Aristotle's conception of justice and injustice, the concepts of «power», «mind» and «heart» in al-Farabi's treatise, Yassau's categories of personality «sick human» «perfect human», «human of the soil», «destitute human», and his conception of the righteous path of truth of his the thesis «The inhabitants of a virtuous city». And it was also considered the current situation of spiritual education and its educative significance.

**Keywords:** education, spiritual, moral, upbringing, human, pedagogy.

## JUBILEE DATES

**Solovyova G.**

**Zhabaikhon Abdildin – Dialectics of life and creativity.....154**

## SCIENTIFIC LIFE

**Abdildina R. Tolgambaeva D.**

**III International Scientific-Theoretical Conference «Topical problems of world philosophy, human development, its consciousness and morals».....161**

**Solovyova G.**

**Epilogue to the anniversary. There is yet a lot of mystery in philosophy.....168**

**Contents. Abstracts.....174**

**Our authors.....182**

## БІЗДІҢ АВТОРЛАР – НАШИ АВТОРЫ

**Абдильдина Раушан Жабайхановна** – заведующая кафедрой социально-гуманитарных дисциплин Казахстанского филиала МГУ им. М.В. Ломоносова, академик НАН РК, доктор философских наук

**Бердалина Асем Сабитовна** – PhD докторант Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, магистр

**Бижанов Ақан Құсайынұлы** – ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану Институтының директоры, саяси ғылымдарының докторы, профессор

**Досмағанбетова Айгерім** - ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының PhD докторанты, магистр

**Жандосова Шолпан Мүлкіманқызы** - ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының ғылыми хатшы, PhD докторы, доцент

**Заурбекова Лазира Расылханқызы** – Қазақ ұлттық Аграрлық университетінің Қазақстан тарихы және Қазақстан халықтарының мәдениеті кафедрасының доценті, философия ғылымдарының кандидаты, доцент

**Иманбаева Сабира Сарыбайқызы** – Қазақ ұлттық Аграрлық университетінің Қазақстан тарихы және Қазақстан халықтарының мәдениеті кафедрасының доценті, тарих ғылымдарының кандидаты

**Кадыржанов Рустем Казахбаевич** – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук, профессор

**Качеев Денис Анатольевич** – доцент кафедры философии Костанайского государственного университета имени Ахмета Байтурсынова, кандидат философских наук, магистр истории

**Мирзабекова Алма Шаимовна** – профессор кафедры истории Казахстана и социально-политических дисциплин Карагандинского государственного медицинского университета, доктор философских наук, доцент

**Нұрмұратов Серік Есентайұлы** – ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының директорының ғылыми жұмыс бойынша орынбасары, философия ғылымдарының докторы, профессор

**Соловьева Грета Георгиевна** – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук, профессор

**Ташбулатова Махаббат Козуевна** – доцент кафедры «Общеобразовательные дисциплины», Университет «Нархоз», кандидат философских наук, доцент

**Толгамбаева Даметкен Турлыбаевна** – доцент кафедры философии Евразийского национального университета им. Л.Н. Гумилева, кандидат философских наук, доцент

**Фёдорова Анастасия Евгеньевна** – PhD докторант Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, магистр

**Хамидов Александр Александрович** – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук, профессор

## OUR AUTHORS

**Abdildina Raushan Zhabaikhanovna** – Head of the Department of Social and Humanitarian Sciences at Kazakhstani branch of M.V. Lomonosov MGU, Academician of the NAS RK, Doctor of Philosophical Sciences

**Berdalina Asem Sabitovna** – PhD student at Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK, Master

**Bizhanov Akhan Khusainuly** – Director of the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK, Doctor of Political Sciences, Professor

**Dosmaganbetova Aigerim** – PhD student at Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK, Master

**Zhandossova Sholpan Mulkimanovna** – Scientific Secretary of the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK, PhD, Associate Professor

**Zaurbekova Lazira Rassylkhankyzy** – Associate Professor of Faculty of the History of Kazakhstan and Culture of Kazakhstan ethnic groups at the Kazakh National Agrarian University, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor

**Imanbayeva Sabira Sarybaikyzy** – Associate Professor of Faculty of the History of Kazakhstan and Culture of Kazakhstan ethnic groups at the Kazakh National Agrarian University, Candidate of Historical Sciences

**Kadyrzhanov Rustem Kazakhbayevich** – Chief Research Fellow of the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK, Doctor of Philosophical Sciences, Professor

**Kacheev Denis Anatoliyevich** – Associate Professor of the Faculty of Philosophy at Kostanay State University named after Akhmet Baitursynov, Candidate of Philosophical Sciences, Master of History

**Mirzabekova Alma Shaimovna** – Professor of the Faculty of the History of Kazakhstan and Socio-Political Disciplines at Karaganda State Medical University, Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor

**Nurmuratov Serik Essentayevich** – Deputy Director of the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK, Doctor of Philosophical Sciences, Professor

**Solovyova Greta Georgiyevna** – Chief Research Fellow of the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK, Doctor of Philosophical Sciences, Professor

**Tashbulatova Makhabbat Kozuyevna** – Associate Professor of the Faculty “General Education Disciplines”, Narxoz University, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor

**Tolgambayeva Dametken Turlybayevna** – Associate Professor of the Faculty of Philosophy at L.N. Gumilyov Eurasian National University, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor

**Фёдорова Анастасия Евгеньевна** – PhD докторант Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, магистр

**Fyodorova Anastasiya Yevgeniyevna** – PhD student at the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK, Master

**Khamidov Aleksandr Aleksandrovich** – Chief Research Fellow of the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK, Doctor of Philosophical Sciences, Professor



## РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫ:

*Ғ.Қ. Құрманғалиева*, философия ғылымдарының докторы, доцент, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының аға ғылыми қызметкері (бас редактор),

*С.Е. Бейсбаев*, Философия, саясаттану, дінтану институтының ғылыми-ақпараттық бөлімінің жетекшісі (бас редактордың орынбасары),

*Д.А. Сиқымбаева* PhD доктор, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының жетекші ғылыми қызметкері (жауапты хатшы),

*Р.Ж. Абдильдина*, ҚР ҰҒА академигі, М. Ломоносов атындағы ММУ-дың қазақстандық филиалының әлеуметтік-гуманитарлық пәндер кафедрасының меңгерушісі, философия ғылымдарының докторы, *Қ.Ұ. Әлжан*, философия ғылымдарының кандидаты, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының жетекші ғылыми қызметкері *А.М. Әмребаев*, философия ғылымдарының кандидаты, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының жетекші ғылыми қызметкері, *А.Х. Бижанов*, саяси ғылымдарының докторы, профессор, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының директоры, *Р.Қ. Қадыржанов*, философия ғылымдарының докторы, профессор, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының аға ғылыми қызметкері, *Д.А. Качеев*, философия ғылымдарының кандидаты, Ахмет Байтұрсынұв атындағы Қостанай мемлекеттік университетінің доценті, *А.Р. Масалимова*, философия ғылымдарының докторы, профессор, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ-нің философия және саясаттану факультетінің деканы, *С.Е. Нурмуратов*, философия ғылымдарының докторы, профессор, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты директорының орынбасары, *Б.М. Сатершинов*, философия ғылымдарының докторы, профессор, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының дінтану бөлімінің меңгерушісі, *Г.Г. Соловьева*, философия ғылымдарының докторы, профессор, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының аға ғылыми қызметкері.

---

## ХАЛЫҚАРАЛЫҚ РЕДАКЦИЯЛЫҚ КЕҢЕС:

*Ә.Н. Нысанбаев*, ҚР ҰҒА академигі, төраға (Алматы, Қазақстан); *Мехди Санаи*, Тегеран университетінің профессоры (Тегеран, Иран); *А.Д. Книш*, Мичиган университетінің профессоры (Энн Арбор, АҚШ); *А.А. Лазаревич*, Белорусь ҰҒА Философия институтының директоры, философия ғылымдарының кандидаты (Минск, Белорусь); *В.А. Лекторский*, РҒА академигі (Москва, Ресей); Цивин Любомир, Банк институтының профессоры (Прага, Чех Республикасы); *И.Р. Мамедзаде*, Әзірбайжан ҰҒА Философия, әлеуметтану және құқық институтының директоры, философия ғылымдарының докторы (Баку, Әзірбайжан); *О.А. Тогусаков*, ҚР ҰҒА корреспондент мүшесі, философия ғылымдарының докторы (Бішкек, Қырғызстан); *Уильям Фиерман*, Блумингтон университетінің еңбек сіңірген профессоры (Блумингтон, АҚШ); *Генри Хейл*, Дж. Вашингтон университетінің профессоры (Вашингтон, АҚШ); *Бюлент Шынай*, Бурса университетінің профессоры (Бурса, Түркия); *Н.А. Шермухамедова*, Мирзо Улутбек атындағы Өзбекстан ұлттық университетінің профессоры, философия ғылымдарының докторы (Ташкент, Өзбекстан); *Беата Эимент*, Гумбольдт атындағы университеттің профессоры (Берлин, Германия); *Мао Юй*, Хуажон ғылыми-техника университетінің профессоры (Ухань, Қытай).

---

## Құрылтайшы:

Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитетінің «Философия, саясаттану және дінтану институты» республикалық мемлекеттік қазыналық кәсіпорны.

Жарияланған мақалалар редакция алқасының көзқарасымен сәйкес келмеуі мүмкін.

Редакцияның сапалы мақалаларды таңдап алуға құқы бар, сондай-ақ, ұсынылған материалдардағы ақпараттардың дұрыс жеткізілуіне жауапкершілікке алмайды.

Компьютерде жинақтаушы *Г. Нусинова*

Теруге 20.03.2018 ж. берілді. Басуға 30.03.2018 ж. қол қойылды.  
Форматы 70x100/16 . Есепті баспа табағы 9,87.

## РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

*Г.К. Курмангалиева*, доктор философских наук, доцент, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК (главный редактор).

*С.Е. Бейсбаев*, руководитель научно-информатизационного отдела Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК (шеф-редактор).

*Д.А. Сихимбаева*, доктор PhD, ведущий научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК (ответственный секретарь).

*Р.Ж. Абдильдина*, академик НАН РК, заведующая кафедрой социально-гуманитарных дисциплин Казахстанского филиала МГУ им. М.В. Ломоносова, доктор философских наук. *К.У. Әлжан*, кандидат философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК. *А.М. Амребаев*, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК. *А.Х. Бижанов*, доктор политических наук, профессор, директор Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК. *Р.К. Кадыржанов*, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК. *Д.А. Качеев*, кандидат философских наук, доцент Костанайского государственного университета имени Ахмета Байтурсынова. *А.Р. Масалимова*, доктор философских наук, профессор, декан факультета философии и политологии КазНУ им. аль-Фараби. *С.Е. Нурмуратов*, доктор философских наук, профессор, заместитель директора Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК. *Б.М. Сатершинов*, доктор философских наук, профессор, заведующий отделом религиоведения Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК. *Г.Г. Соловьева*, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК.

---

## МЕЖДУНАРОДНЫЙ РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

*А.Н. Нысанбаев*, академик НАН РК, председатель (Алматы, Казахстан); *Мехди Санаи*, профессор Тегеранского университета (Тегеран, Иран); *А.Д. Кныш*, профессор Мичиганского университета (Энн Арбор, США); *А.А. Лазаревич*, директор Института философии НАН Беларуси, кандидат философских наук (Минск, Беларусь); *В.А. Лекторский*, академик РАН (Москва, Россия); *Цивин Любомир*, профессор Банковского института (Прага, Чехия); *И.Р. Мамедзаде*, директор Института философии, социологии и права НАН Азербайджана, доктор философских наук (Баку, Азербайджан); *О.А. Тогусаков*, член-корреспондент НАН КР, доктор философских наук (Бишкек, Кыргызстан); *Уильям Фиерман*, заслуженный профессор Университета Блумингтон (Блумингтон, США); *Генри Хейл*, профессор Университета Дж. Вашингтона (Вашингтон, США); *Бюлент Шынай*, профессор Университета Бурса (Бурса, Турция); *Н.А. Шермухамедова*, профессор Национального университета Узбекистана имени Мирзо Улугбека, доктор философских наук (Ташкент, Узбекистан); *Беата Эшмент*, профессор Университета им. Гумбольдта (Берлин, Германия); *Мао Юй*, профессор Университета науки-техники Хуажон (Ухань, Китай).

---

## Учредитель:

Республиканское государственное казенное предприятие  
«Институт философии, политологии и религиоведения»

Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан.

Публикуемые материалы не обязательно отражают точку зрения редакционной коллегии.

Редакция оставляет за собой право отбора качественных статей и не несет ответственности за достоверность информации в представленных материалах.

Компьютерная верстка *Г. Нусипова*

Сдано в набор 20.03.2018 г. Подписано в печать 30.03.2018 г.

Формат 70x100<sup>1/16</sup>. Уч.изд.л. 9,87.

## EDITORIAL BOARD:

*G.K. Kurmangaliyeva*, Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Chief Research Fellow of the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK (Main Editor)

*S.E. Beisbayev*, Supervisor of the Scientific-Informational Department of the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK (Editor-in-Chief)

*D.A. Sikhimbayeva*, PhD, Leading Research Fellow of the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK (Responsible Secretary)

*R.Zh. Abdildina*, Academician of NAS RK, Head of the Faculty of Socio-Humanitarian Disciplines of the Kazakhstani branch of MGU named after M.V. Lomonosov, Doctor of Philosophical Sciences. *K.U. Alzhan*, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Leading Research Fellow of the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK, *A.M. Amrebayev*, Candidate of Philosophical Sciences, Senior Research Fellow of the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK, *A.Kh. Bizhanov*, Doctor of Political Sciences, Professor, Director of the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK, *R.K. Kadyrzhanov*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Chief Research Fellow of the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK, *D.A. Kacheev*, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of Kostanay State University named after Akhmet Baitursynov, *A.R. Masalimova*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Dean of the Faculty of Philosophy and Political Science at Al-Farabi KazNU, *S.E. Nurmuratov*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Deputy Director of the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK, *B.M. Satershinov*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of Religion Studies at the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK, *G.G. Solovyova*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Chief Research Fellow of the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK

---

## INTERNATIONAL EDITORIAL RECOMMENDATION:

*A.N. Nyssanbayev*, Academician of NAS RK, Chairman (Almaty, Kazakhstan), *Majdi Sanai*, Professor of Tehran University (Tehran, Iran); *A.D. Knysh*, Professor of Michigan University (Ann Arbor, USA), *A.A. Lazarevich*, Director of the Institute of Philosophy of NAS Belarus, Candidate of Philosophical Sciences, (Minsk, Belarus); *V.A. Lektorsky*, Academician of RAS (Moscow, Russia); *Tsivin Lubomir*, Professor of Banking Institute (Prague, Czech Republic); *I.R. Mamedzade*, Director of the Institute of Philosophy, Sociology and Law of NAS Azerbaijan, Doctor of Philosophical Sciences (Baku, Azerbaijan); *O.A. Togusakov*, Correspondent-member of NAS KR, Doctor of Philosophical Sciences (Bishkek, Kyrgyzstan); *William Fierman*, Honored Professor of Bloomington University (Bloomington, USA); *Henry Hale*, Professor of George Washington University (Washington D.C., USA), Bulent Shynay, Professor of Bursa University (Bursa, Turkey), *N.A. Shermukhamedova*, Professor of National University of Uzbekistan named after Mirzo Ulugbek, Doctor of Philosophical Sciences (Tashkent, Uzbekistan), *Beate Eschment*, Professor of Humboldt University (Berlin, Germany), *Mao Yu*, Professor of Huazhong University of Science and Technology (China).

---

## Founder:

State-owned unitary enterprise «Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies» of Committee Science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan.

Published materials don't necessarily reflect the points of view of the editorial board.

Editorial staff reserves the right to select quality articles and is not responsible for the reliability of information in the submissions.

Computer imposition *G. Nussipova*

Passed to the set on 20.03.2018. Signed in print on 30.03.2018.

The format is 70x1001/16. Found.edit.page 9,87.